الدكتور عبد الرحمن بدوي

موسوعة الفلسفة

الجزء الأول

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

موسوعة الفلسفة

موسوعة الفلسفة

الجزء الأول

من ا الى س

الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

تصدير عام

هذه موسوعة للفلسفة وهي تلبي حاجة ماسّة يستشعرها القارىء العربي ليس فقط المتخصص في الفلسفة، بل وكل مثقف بعامة: فهي تسعف الأول بما يريغ إليه من معلومات موجزة عن الفلاسفة والمعاني والمذاهب الفلسفية، وهي تزوّد الثاني بما يغنيه من معلومات عن هذا الفرع الأساسي من فروع المعرفة الإنسانية، الذي يهيّىء له التكوين العقلي الحرّ ويوسّع من أفق تفكيره، ويبث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة في الحياة وفي الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة: يسمو بالجانب الإنساني حقاً في الإنسان.

وقد استقصيت فيها أمرين: الأول يشمل كل ذي شأن في الفلسفة على مدى تاريخها من منشئي مذاهب ومؤرخين لها، ومسهمين في تطورها؛ والثاني يتناول أمهات المذاهب الفلسفية والموضوعات الرئيسية التي تندرج في ميدانها. وحرصنا بالنسبة إلى كلا الأمرين أن نقدم عرضاً واضحاً مستوفياً لكل جوانب الفيلسوف: حياته ومذهبه ومؤلفاته، إن تعلق القول بالنوع الأول، وللمعاني الرئيسية والتحديد الدقيق والتطور في المفهوم، إن تعلق القول بالنوع الثاني. وكل مادة قد ذيّلناها ببيان بالنشرات والمراجع التي تعين الباحث على المزيد من الاطلاع والتوسع والتعمق.

وفي تحريري لمواد هذه الموسوعة قد استعنت ـ كما هو طبيعي ـ ببعض ما سبق أن عرضته في كتبٍ لي سابقة، وأفدت من كثير من الموسوعات الفلسفية الأوربية والأمريكية التي ظهرت في العشرين سنةَ الأخيرة، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المخصصة لتراجم ومذاهب الفلاسفة، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية الكبرى. وهذه المراجع لو سردنا أسماءها ها هنا لاستغرق ذلك عدة صفحات.

وكلي أمل في أن تكون هذه «الموسوعة الفلسفية» أداة عمل ممتازة للباحثين في الفلسفة والراغبين في الإفادة من مناهجها ومذاهبها في السموّ بالفكر الإنساني الصحيح.

باريس ـ روما

١٩٧٩ ـ ١٩٨١

عبد الرحمن بدوي

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ١/٨٠٧٩٠٠
برقياً: موكيالي - بيروت - ص.ب: ٥٤٦٠/١١ بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨٤

١

أ

أثير

Alfred Jules Ayer

فيلسوف بريطاني من اتباع الوضعية المنطقية، ولد في سنة ١٩١١، وتعلم في كلية ايتون، وكلية كنيسة المسيح في اكسفورد، وفيها سيقوم بالتدريس فيما بعد. أثناء الحرب العالمية الثانية عمل في الحرس الويلزي، وفي سنة ١٩٤٥ عين ملحقاً بالسفارة البريطانية في باريس. ثم عين أستاذاً للفلسفة في كرسي جروت Grote في كلية الجامعة في لندن، في سنة ١٩٤٧.

وفي سنة ١٩٥٢ انتخب عضواً في الأكاديمية البريطانية. وفي سنة ١٩٥٩ صار أستاذاً للمنطق في كرسي ويكهام Wykeham في جامعة اكسفورد.

وكتابه «اللغة، والحقيقة، والمنطق» (سنة ١٩٣٦) فيه دفاع حار سهل العبارة عن النزعة الوضعية المنطقية المقصورة على الظواهر.

وخلاصة آرائه في هذا الكتاب أن الميتافيزيقا مستحيلة، لأن القضايا الميتافيزيقية خاوية من المعنى. والجملة لا يكون لها معنى بالفعل إلا إذا كان هناك وسيلة يتخذها الإنسان لتعيين صحة أو بطلان الجملة، وإذا لم تستطع التجربة حسم مشكلة، فإن هذه المشكلة ليس لها معنى واقعي. والقضايا الفلسفية ليست واقعية Factual، بل لغوية، انها ليست تقريرات واقعية، بل هي أما تعريفات لألفاظ جارية الاستعمال، أو تعبيرات عن استلزامات هذه التعريفات. والتقريرات التي تقرر قيماً أو واجبات هي ليست صادقة ولا كاذبة، وإنما تعبّر فقط عن مشاعر المتكلم.

وهو يفضل أن يسمي نزعته هذه باسم «التجريبية المنطقية» Logical Empiricism بدلاً من التسمية باسم «الوضعية المنطقية» Logical Positivism لكن لا فارق في الواقع بين المقصود والمضمون في كلتا النزعتين. وأثير لا يأتي في كتابه هذا بأفكار جديدة تخالف تلك التي نجدها في سائر مؤلفات أصحاب الوضعية المنطقية. كل ما هنالك هو أنه حاول عرضها على نحو أكثر اتساعاً، وهو يتناول في هذا الكتاب المسائل التالية: الإدراك، الاستقراء، المعرفة، المعنى، الحقيقة، القيمة. وفي الطبعة الثانية التي صدرت سنة ١٩٤٦ حاول أثير أن يرد على من نقدوه، وكانوا عديدين، وذلك في مقدمة هذه الطبعة، كذلك أجرى بعض التعديلات على آرائه، لكنها تعديلات طفيفة لا تغير من جوهر الكتاب في طبعته الأولى (١٩٣٦).

وقد وجد أثير المعيار لمعرفة هل قضية ما ذات معنى أو لا ـ وجده في مبدأ إمكان التحقيق Verification principle، والتحقيق يكون عن طريق التجربة، وهو نفس المبدأ الذي دار عليه كلام الوضعية المنطقية في هجومها على الميتافيزيقا، بل والفلسفة بعامة. لكن أثير ميّز بين معنيين لهذا المبدأ: «معنى قوي» يقرر أن القضية تكون خالية من المعنى إلا إذا أثبتت التجربة صحتها، ومعنى «ضعيف» يكتفي بالاستشهاد ببعض الملاحظات التي تقرر صحة أو بطلان القضية. أثير يأخذ بالمعنى «الضعيف» لمبدأ إمكان التحقيق، دون المعنى «القوي»، وذلك على أساس أن القوانين الكلية ووقائع الماضي لا يمكن إخضاعها للتجربة، فهل نعدّها جميعاً باطلة؟ كلا، ولهذا يقتصر على المعنى «الضعيف» فقط، فيكتفي ـ من

أجل اثبات صحة أو بطلان قضية ما ـ بالاستشهاد بجملة ملاحظات أو شواهد.

ومع ذلك، ورغم هذا التوسع، فإنه هاجم القضايا الميتافيزيقية وعدها خالية من المعنى، وبالتالي باطلة، لأنه ـ فيما زعم، وفي هذا هو يساير رودلف كرنب ـ لم يجد مشاهدات لاثبات قضايا ميتافيزيقية مثل: «عالم التجربة الحسية غير حقيقي» وأنه لا توجد مشاهدة تساعد على تحديد ما إذا كان العالم ذا جوهر نهائي واحد أو هو مؤلف من عدة جواهر نهائية.

وما دامت الفلسفة ـ في نظرته هذه ـ لا تقدّم حقائق، فإن مهمتها ينبغي أن تنحصر في «التحليل» ـ أي تحليل؟ التحليل اللغوي المحض، والفلسفة صارت في زعمه مجرد تحليل لألفاظ اللغة!! ومهمة الفلسفة ستكون اذن تزويدنا بوسائل لتحديد معنى رمز ما، وذلك بترجمته إلى جمل Sentences لاتحتوي على نفس هذا الرمز أو أي رمز مرادف له.

وفي كتابه «أسس المعرفة التجريبية» (سنة ١٩٤٠) يتناول بالبحث معرفتنا بالعالم الخارجي. وفيه يذهب إلى أنه لا يمكن حسم النزاع بين الواقعيين Realists وبين القائلين بنظرية المعطى الحسّي Sense- datum، وذلك حين يقول الواقعيون ان الموضوعات المادية يمكن أن تكون لها ألوان مختلفة في وقت واحد، بينما أصحاب نظرية المعطى الحسّي ينكرون ذلك ويقولون إنها لا يمكن أن تكون لها ألوان مختلفة في وقت واحد. إذ يقول أيْر انه لا توجد ملاحظة يمكنها حسم الأمر لصالح أحد الطرفين. ولهذا ينتهي إلى القول بأنه ما دام يمكن التكلم بلغة الواقعية وبلغة أصحاب نظرية المعطى الحسّي، فالأمر يرجع الينا في اختيار أيها أسهل على النطق! أما هو فيميل إلى لغة الأخيرين، واتجاهه الأساسي هو إلى الاقتصار على الظواهر Phenomenalism مدّعياً أن التجريبيين قد مضوا شوطاً أبعد مما ينبغي. ومفاد هذا الاتجاه كما حدده أيْر هو أن كل جملة تتعلق بموضوع مادي يمكن أن تترجم إلى جمل تشير إلى معطيات حسيّة فقط، ويتضمن ذلك القضايا الشرطية التي على الصيغة: «إذا كان لي أن أفعل كذا وكذا، فلا بد أن أعاني بالتجربة كذا وكذا».

ومعطيات الحس لا تحدد بالدقة موضوعاً مادياً. فمن المستحيل مثلاً أن نحلّل جملة تتعلق بالمنضدة إلى مجموعة من التقريرات المتعلقة بمعطيات الحس. لكننا نستطيع أن نشير إلى تلك العلاقات التي تؤدي إلى أن نبني من تجاربنا تقريرات تتعلق بموضوعات مادية.

مؤلفاته

- Language, Truth and Logic, 1936; 2nd ed. 1946.
- Foundations of Empirical Knowledge, 1949.
- Problems of Knowledge, 1956.

مراجع

- A- P- Griffith: Ayer on Perception, in Mind (1960)
- C.E.M. Joad: Critique of Logical Positivism, 1950.

أبدي ، أزلي

Eternel

الأبدي : هو ما لا نهاية له ، في مقابل : الأزلي وهو ما لا بداية له. ويجمعهما معاً: السرمدي: وهو ما لا بداية ولا نهاية له . ويمكن أن يكون الشيء أبدياً دون أن يكون بالضرورة أزلياً ، كما هو رأي المتكلمين المسلمين ، لكن لا يمكن أن يكون أزلياً دون أن يكون أبدياً .

يقول الغزالي في عرضه لآراء الفلاسفة في قدم العالم : « ان العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدي لا نهاية لأخره . . . وأدلّتهم الأربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية (« تهافت الفلاسفة » ص ٨١ ، بيروت سنة ١٩٦٢ ، المطبعة الكاثوليكية)

وأول من وضح معنى الأزلي من الفلاسفة الاسلاميين: الكندي ، فقال : « ان الازلي هو الذي لم يكن ليس هو مطلقاً . فالازلي لا قبل كونياً لهويته. فالازلي هو لا قوامة (له) من غيره . فالأزلي لا علة له ، فالأزلي لا موضوع له ولا محمول، ولا فاعل، ولا سبب ـ أعني ما من أجله كان ـ لان العلل المقدمة ليست غير هذه . فالأزلي لا جنس له . . . فالأزلي لا يفسد» («رسائل الكندي الفلسفية جـ١ ، ص ٤٥- ٤٦ ، القاهرة سنة ١٩٧٨) ويقول في رسالة « في حدود الأشياء ورسومها » (« رسائل . . . »ص ١١٨) « الأزلي : الذي لم يكن ليس ، وليس بمحتاج في قوامه الى غيره ، والذي لا يحتاج في قوامه الى غيره ، فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً » .

ولم يشرح الكندي في رسالته هذه ولا في غيرها معنى « الأبدية » .

ابن باجة

أ ـ حياته[١]

ابو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ ، المعروف بابن باجّة ، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري . وعاش في تلك المدينة ابان حكم المستعين الثاني (٤٧٨ ـ ٥٠٣ هـ / ١٠٨٥ ـ ١١٠٩ م) آخر أمراء بني هود حكام سرقسطة ولارده وتطيله.

ويبدو أن أسرته كانت تشتغل بالصياغة ، صياغة الجواهر ، لأن كلمة « باجّة » معناها : الفضة باللهجة العربية الأندلسية في ذلك العصر ، ويبدو أن صاحبنا قد اشتغل مدة بهذه المهنة .

وبرّز في الكثير من العلوم: فكان لغوياً وشاعراً وموسيقياً ، وفيلسوفاً .

ولما غزا المرابطون سرقسطة في سنة ٥٠٣ هـ (١١١٠ م) كانت شهرته قد استقرت ، بدليل أنه صار من المقربين الى حاكم سرقسطة الذي ولاه المرابطون ، وهو ابن تفلويت ، الذي كان عاملاً على سرقسطة من قبل علي بن يوسف بن تاشفين. وقيل انه صار وزيراً لابن تفلويت هذا . وفي حوالى سنة ٥٠٩ (١١١٦ م) أي قبل استيلاء الفونس صاحب المعارك على سرقسطة في سنة ٥١١ هـ (١١١٨ م) ، رحل ابن باجة الى الجنوب ، فأقام في المرية ، وغرناطة واشبيلية وقاين . وفي اشبيلية استقر حيث كان يشتغل بالتدريس والتأليف .

ثم ارتحل الى فاس حيث نال رضا أبي بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين وصار وزيراً له . وهناك توفي مسموما في سنة ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ م . وقيل ان خصمه أبا العلاء ابن زهر ، الطبيب الشهير ، هو الذي احتال ليوضع له السم في أكلة باذنجان مما أدى الى وفاته .

(١) راجع عنها : القفطي ص ٤٠٦ ، ابن أبي اصيبعة جـ ٢ ص ٦٣ ـ ٦٤ ، ابن خاقان : « قلائد العقبان » ص ٣٠٠ ، القاهرة سنة ١٢٨٤ .

ب ـ مؤلفاته

أورد لنا تلميذه وصاحبه المخلص الوزير أبو الحسن علي ابن عبد العزيز بن الامام ـ وكان « كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم ، وصحب أبا بكر بن باجة مدة ، واشتغل عليه . وسافر أبـو الحسن علي بن الامـام من الغرب ، وتـوفي بقوص[٢] » فـي صعيد مصر ـ نقول انه أورد لنا ثبتا ببعض مؤلفات ابن باجة ، يشتمل على ١٠٥ كتب أورسائل. وذكر ابن أبي أصيبعة ٢٧ عنواناً .

وقد وصلتنا ثلاث مجموعات من رسائله هي :[٣]

أ ـ مجموعة في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم ٢٠٦ بوكوك. وتشتمل على الرسائل التالية :

١ ـ من قوله على مقالات السماع الطبيعي لأرسطو الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة .

٢ ـ قوله في شرح الآثار العلوية

٣ ـ قوله في الكون والفساد

٤ ـ قوله على بعض مقالاتِ كتاب الحيوان الأخيرة

٥ ـ من قوله في كتاب الحيوان

٦ ـ كلامه في النبات

٧ ـ من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي

٨ ـ كلام بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي

٩ ـ ومن كلامه في ابانة فضل عبد الرحمن بن سيّد المهندس

١٠ ـ ومن كلامه نظر آخر

١١ ـ من الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال

١٢ ـ من كلامه في البحث عن النفس النزوعية

١٣ ـ من كلامه في النفس

١٤ ـ من كلامه في تدبير المتوحد

(٢) ابن أبي اصيبعة جـ ٢ ص ٦٣ .

(٣) راجع بحثنا التفصيلي عن مؤلفات ابن باجة وما وصلنا من مخطوطات لها في كتابنا : « رسائل فلسفية » ، بنغازي سنة ١٩٧٣ .

١٥ ـ القول في الصور الروحانية .

١٦ ـ من قوله في الغاية الانسانية .

١٧ ـ من قوله في العرض

١٨ ـ من قوله على الثانية من « السماع »

١٩ ـ من الأقاويل المنسوبة اليه

٢٠ ـ من قوله في صدر ايساغوجي

٢١ ـ من كلامه في لواحق المقولات

٢٢ ـ من قوله على كتاب « العبارة »

٢٣ ـ كلامه في القياس

٢٤ ـ كلامه في البرهان

٢٥ ـ وكتب الى أبي الحسن بن الامام

٢٦ ـ كلامه في اتصال العقل بالانسان

٢٧ ـ قول له يتلو رسالة الوداع

٢٨ ـ كلامه في الألحان

٢٩ ـ كلامه في النيلوفر

ب ـ مجموعة الاسكوريال برقم ٦١٢ (وتاريخ نسخها سنة ٦٦٧ هـ) وتشمل على :

٣٠ ـ تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل والفصول من ايساغوجي

٣١ ـ تعاليق على كتاب بار ارمينياس للفارابي

٣٢ ـ قوله في كتاب البرهان

جـ ـ مجموعة طشقند برقم ٢٣٨٥ وتشتمل على :

٣٣ ـ رسالة في المتحرك

٣٤ ـ رسالة في الوحدة والواحد

٣٥ ـ مقالة في الفحص عن القوة النزوعية .

وقد نشرنا نحن هذه الرسائل الأخيرة في « مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية في مدريد » (المجلد ١٥ مدريد سنة ١٨٧٠ ص ٢٥ ـ ٥٤) وأعدنا نشرها في كتابنا : « رسائل فلسفية » ، بنغازي سنة ١٩٧٣ .

د ـ مجموعة برلين برقم ٥٠٦٠ (فهرست ألفرت جـ ٤ ص ٣٩٦ ـ ٣٩٩) ، وتشتمل على ٢٢ رسالة ، وقيل ان هذا المخطوط قد فقد ابان الحرب العالمية الأخيرة ، لكن صوراً فوتوغرافية منه لا بد موجودة عند بعض الباحثين .

وقد نشر أسين بلاثيوس[1] أربع رسائل هي :

١ ـ في النبات

٢ ـ رسالة الاتصال

٣ ـ رسالة الوداع

٤ ـ تدبير المتوحد

وأعاد ماجد فخري نشر الثلاث الأخيرة ، ونشر عن مخطوط مكتبة بودلي في اكسفورد الرسائل التالية :

٥ ـ في الغاية الانسانية

٦ ـ قول له يتلو رسالة الوداع

٧ ـ في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال

وذلك في مجموعة بعنوان : « رسائل ابن باجة الالهية » ، بيروت سنة ١٩٦٨ . كما نشر « شرح السماع الطبيعي » لابن باجة ، بيروت سنة ١٩٧٣ .

ونشرنا نحن كما ذكرنا من قبل الرسائل الثلاث الواردة في مخطوط طشقند. وفي عزمنا نشر ما حصلنا عليه من رسائل لم تنشر لابن باجه .

ونشر سليم سالم : «في كتاب باري أرمينياس لأبي نصر الفارابي عن مخطوط الاسكوريال» و«في كتاب العبارة» عن مخطوط الاسكوريال ومخطوط بودلي ـ وذلك بعنوان : «ابن باجة : تعليقات في كتاب باري ارمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي» ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٦ .

---

(١) نشرها أسين بلاثيوس مع ترجمة أسبانية على النحو التالي :

a) Miguel Asin Palacios: El regimen del solitario, Madrid-Granada 1946

b) «Avempace: Botanica», in Al- Andalus. V (1940). pp. 255- 299.

c) Tratado de Avempace sobre la union del intellecto con el hombre, in Al- Andalus, VII (1942) pp. 1- 47.

d) La Carta de adios «de Avempace», in Al-Andalus, VIII (1943), PP. 1-87

والملاحظ على كل ما ورد الينا من مؤلفات ابن باجّة أنه يغلب عليه طابع الشذرات ، والتكرار ، وسوء التأليف وكأنها مجرد تعاليق شتى لا تضمها وحدة تأليفية . ولسنا ندري هل يرجع ذلك الى حال المخطوطات نفسها ، أو الى طبيعة تأليفات ابن باجة نفسه .

ج- فلسفته

توفر ابن باجة على علمين من علوم الفلسفة هما : علم النفس ، والعلم الطبيعي . « وأما العلم الالهي - كما لاحظ صاحبه الوزير ابن الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام - فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً ، الا نزعات تستقرأ من قوله في « رسالة الوداع » و « اتصال الانسان بالعقل الفعّال » ، واشارات مبدّدة في أثناء أقاويله ، لكنها في غاية القوة والدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له[1] » .

ويمكن أن نطلق على فلسفته اسم : علم الانسان ، لأن ما تناوله فيها يدور معظمه حول موضوعات هذا العلم .

١ - الانسان

كل حي يشارك الجمادات في أمور ، وكل انسان يشارك الحيوان غير الناطق في أمور . « فالحّي والجماد يشتركان فيما يوجد للاسطقس الذي ركبا منه ، مثل السقوط الى أسفل طوعا ، والصعود الى أعلى قهراً . ويشارك الانسان الحيوان غير الناطق في النفس الغاذية والمولّدة والنامية ، كما يشاركه في الاحساس والتخيل والتذكر وما يوجد عنها مما هو للنفس .

لكن الانسان يمتاز عن الحيوان غير الناطق وعن الجماد والنبات بالقوة الفكرية . وهو لا يكون انساناً الا بها .

والانسان بما هو حيوان تلحقه الأفعال التي لا اختيار له فيها أصلاً ، كالاحساس . لكنه بما هو انسان له افعال لا توجد لغيره من الموجودات . « والأفعال الانسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره . فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ، وكل فعل انساني فهو فعل باختيار . وأعني بالاختيار : الارادة الكائنة عن رويّة[2] » .

أما الانفعالات العقلية- « ان جاز أن يكون في العقل انفعال » (الموضع نفسه) - فلا يختص بها الانسان ، بل يشاركه فيها الحيوان : مثل الالقاء في الروع ، والهرب من مفزع ، وسائر الانفعالات . « والفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط ، مثل التشهّي أو الغضب او الخوف ، وما شاكله ، والانساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه ، عند فاعله ، الفكر ، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك . . . فالبهيمي (هو) المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال ، والانساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد . » ومعظم أفعال الانسان مركب من بهيمي وانساني ، وقلما يوجد البهيمي خلوا من الانساني .

« فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت الى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها ، فذلك الانسان أخلق به أن يكون فعله ذلك الهياً من أن يكون انسانياً . فلذلك يجب أن يكون هذا الانسان فاضلا بالفضائل الشكلية[3] ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر ، من جهة أن الرأي قضي به . . . ولذلك كان الانسان الالهي - ضرورة - فاضلاً بالفضائل الشكلية » .[4]

والانسان قد توجد له حالة « بها يشبه النبات ، وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه (فيه) الرحم : فانه يتخلّق أولاً . فاذا كمل تخلقه ، اغتذى ونما . وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده ، ولا يوجد له غيرها أول وجوده ، وذلك عند النشوء . والحارّ الغريزي قد يفعل هذه الأفعال . واذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسّه ، أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرّك في المكان واشتهى . وانما يكون ذلك لحصول الصورة الروحانية المرتسمة في الحس المشترك ، ثم في الخيال . والصورة المتخيلة هي المحّرك الأول فيه ، فيكون عند ذلك في الانسان ثلاث محركات كأنها في مرتبة واحدة : القوة الغاذية النزوعية ، والقوة المنميّة الحسّية ، والقوة الخيالية . وكل هذه

(١) ابن أبي اصيبعة جـ ٢ ص ٦٢ .

(٢) ابن باجة : « تدبير المتوحد » ضمن مجموعة « رسائل ابن باجة الالهية » ص ٤٦ ، بيروت سنة ١٩٦٨ .

(٣) هكذا في النسخ والمطبوعات . ولكن معناها غير واضح . فهل صوابها : « الكلية » ؟

(٤) ابن باجة : « تدبير المتوحد » ، « رسائل . . . » ص ٤٧ - ٤٨ .

القوى هي قوى فاعلة . وهي موجودة بالفعل ، لا عدم فيها : وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة : فان في المنفعلة : العدم ، لأن الصورة الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية ـ على ما يتبيّن في كتاب « المتوحد » ـ لأنها ادراك ، وتلك الصور الأخرى يدرك بها الجسم ولا يدركها . ولذلك لا تنسب الى النبات معرفة أصلاً ، وتنسب الى الحيوان ، فان كل حيوان هو حسّاس . . . فالانسان اذا كان في الرحم وأشبه النبات ، فانما يقال له أنه حيوان بالقوة ، وذلك أن روحه الغريزي يقبل الصورة الروحانية ، فهو حيوان بذلك القبول . فأمّا الروح الغريزي في النبات ، فلا يمكن فيه ذلك . »[١]

والانسان له أحوال مختلفة بحسب مراحل العمر : ففي سن اليفاع يكون حيواناً فقط ، فإنه انما ينفعل عن النفس البهيمية فقط. لكن من تنشأ لديه الروية فانه عند ذلك يكون انساناً بالاطلاق ومكتفياً بنفسه ، ليس به ضرورة الى من يكفله .

٢ ـ غايات الانسان

وغايات الانسان ثلاث :

أ ـ اما بصورته الجسمانية ،

ب ـ واما بصورته الروحانية الخاصة ،

جـ ـ واما بصورته الروحانية العامة .

فاما الأولى فهي للانسان من حيث هو جسم . وأما الثانية فانها قد توجد أيضاً في كثير من الحيوان ، « مثل الحياء للأسد ، والعجب للطاووس ، والملق للكلب ، والكرم للديك ، والمكر للثعلب . الا أن هذه اذا كانت للبهائم ، كانت طبيعية للنوع ، ولم يختصّ بها شخص من ذلك النوع »[٢] . بل ان أدرك شيء من ذلك لواحد منها ، قرن بالنوع . والانسان وحده هو الذي تكون له هذه الصفات بأشخاصه، لا بنوعه.

والكمالات الفكرية أحوال خاصة بالصور الروحانية الانسانية ، مثل صواب الرأي وجودة المشورة وكثير من القوى التي اختص بها الانسان : كالخطابة وقيادة الجيوش والطب وتدبير المنزل .

ومن الناس « من يراعي صورته الجسمانية فقط وهو الخسيس . ومنهم من يعاني صورته الروحانية فقط ، وهو الرفيع الشريف. وكما أن أخس (مراتب) الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ولا يلتفت إليها، كذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها. . .

ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنّف دون هذا ، وهو الأكثر ، وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية غير أنه لا يتلفها»[٣]. لكن من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فلا يمكن أن يدرك الغاية القصوى. والفيلسوف هو بالجسمانية : انسان موجود ، وبالروحانية يكون أشرف ، وبالفعلية يكون الهيا فاضلا . وذو الحكمة يجب بالضرورة ان يصبح فاضلاً الهياً ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها .

٣ ـ الصور الروحانية

وكثيراً ما يتحدث ابن باجة في رسائله عن « الصور الروحانية » .

وعنده أن الروح تقال على ما تقال عليه النفس . « فالنفس والروح اثنان بالقول ، واحد بالموضوع . والروحاني منسوب الى الروح . . . ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها ، وهذه ـ ضرورة ـ ليست أجساماً ، بل هي صور لأجسام ، اذ كل جسم فهو متحرك » . [٤]

ويقسم ابن باجة الصور الروحانية الى أربعة أصناف :

١ ـ صور الاجسام المستديرة : وهي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية ،

٢ ـ العقل الفعال والعقل المستفاد ،

٣ ـ المعقولات الهيولانية ،

---

(١) ابن باجة : « اتصال العقل بالانسان » ، في « رسائل ابن باجة الالهية » ص ١٥٩ .

(٢) ابن باجة : « تدبير المتوحد » في « رسائل . . . » ص ٧٥ .

(٣) ابن باجة : « تدبير المتوحد » في « رسائل . . . » ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(٤) الكتاب نفسه ، ص ٤٩ .

٤ ـ المعاني الموجودة في قوى النفس ، وهي الموجودة في الحس المشترك ، وفي قوة التخيل ، وفي قوة الذكر .

والصنف الأول لا تداخله هيولى ، والصنف الثالث له نسبة الى الهيولى ، اذ وجودها في الهيولى ، والصنف الثاني هو من حيث الأصل غير هيولاني ، وانما نسبته الى الهيولى هي أنه متمم للمعقولات الهيولانية ـ وهذا هو العقل المستفاد ، أو فاعل لها : وهذا هو العقل الفعال . أما الصنف الرابع فانه وسط بين المعقولات الهيولانية ، والصور الروحانية .

والصور الروحانية اما عامة ، وهي التي لها نسبة الى الانسان الذي يعقلها ، ـ واما خاصة ، ولها نسبتان : احداهما خاصة وهي نسبتها الى المحسوس ، والأخرى عامة وهي نسبتها الى الحاس المدرك لها . مثال ذلك صورة جبل أحد عند من أحسّه ، اذا كان غير مشاهد له ، فتلك صورته الروحانية الخاصة ، لأن نسبتها الى الجبل خاصة . ولا فرق عندنا في قولنا : هذا جبل أحد ونحن نشير اليه في مكانه ويدركه البصر ، أو نشير اليه وهو موجود في الحسّ المشترك ، أي حين نتخيله دون أن نراه .

فللصور ثلاث مراتب في الوجود .

١ ـ أولها الروحانية العامة ، وهي الصورة العقلية ، وهي النوع ،

٢ ـ والثانية الصورة الروحانية الخاصة ،

٣ ـ والثالثة الصورة الجسمانية .

والروحانية الخاصة لها ثلاث مراتب :

١ ـ أولها : معناها الموجود في القوة الذاكرة ،

٢ ـ والثانية : الرسم الموجود في القوة المتخيلة ،

٣ ـ والثالثة : الصنم (= الرسم ، المثال) الحاصل في الحّس المشترك .

والصورة اما خاصة ، واما عامة . أما العامة فهي المعقولات الكلية ، والخاصة منها روحانية ، ومنها جسمانية .

ولكل انسان أجناس من القوى : أولها القوة الفكرية ، والثانية القوى الروحانية الثلاث ، والثالثة القوة الحسّاسة ، والرابعة القوة المولدة ، والخامسة القوة الغاذية ، وما يعد معها ، والسادسة القوة الاسطقسية . والخامسة والسادسة لا نسبة لهما إلى الحيوان أصلاً ، ولهذا فان البعض يسمون الخامسة : طبيعة . وأمّا أفعال القوة السادسة فهي بالاضطرار صرفاً ، ولا شركة بينها وبين أفعال الاختيار ، وأمّا أفعال القوة الخامسة فليست بالاختيار أصلا ، ولا بالاضطرار صرفاً ، اذ تختلف عن الاضطرارية بكون المحرك في الجسم ، وانما يحتاج الى المتحرك وهو المادة ، التي هي الغذاء . ـ وأما الرابعة فهي أقرب الى أفعال القوة الخامسة ، غير أنها أقرب الى الاضطرار وهو اللمس . وأما القوة الثانية فلها أفعال وانفعال . فأما الانفعالات الحاصلة عنها فمجراها كمجرى الحس . وأما الأفعال الكائنة عنها فهي اختيارية ، اذا كانت انسانية ، وأما اذا كانت بهيمية ، فهي باضطرار . وأما القوة الأولى وهي القوة الفكرية ، فان التصديق والتصوّر فيها باضطرار ، ولو كانا باختيار صدقنا بما يسؤونا .

والصور الروحانية منها ما لها حال ، ومنها ما لا حال له . أما التي لا حال لها فهي التي تحصل مجردة أو تكون من الأنواع الموجودة كثيراً وعلى المجرى المعتاد .

وللصور الروحانية مراتب هي بها أكثر روحانية أو أقل روحانية . والصور التي في الحسّ المشترك هي أقل المراتب روحانية وهي أقربها الى الجسمانية ، ولذلك يعبر عنها بـ « الصنم » ، فيقال ان الحس المشترك فيه صنم المحسوس . ويتلوها الصورة التي في الخيالية ، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية ، ولها ينسب وجود الفضائل النفسانية . ويتلوها التي في القوة الذاكرة ، وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة .

٤ ـ القوة النزوعية

محرك النفس هو الانفعال الحاصل في الجزء النزوعي . وذلك يكون بالخيال ، وبما يسميه ابن باجه بـ « الاجماع » وهو يساوي ما نسميه الآن : العزم والتصميم ـ من أجمع أمره : أي صمّم عليه . « فالمحرك الأول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع . والنزوعي يعبّر عنه بـالنفس . ولذلك أقول : « نازعتني نفسي » . . . والخيال هو المحرك . »[1] والمتحرك هو الجزء النزوعي .

---

(١) ابن باجة « رسالة الوداع » في « رسائل . . . » ص ١٢٥ ، بيروت ، سنة ١٩٦٨ .

ويقول في موضع آخر (الكتاب نفسه ص ١٢٦)، « ان المحرك الأول مؤلف من أمرين : أحدهما هو المحرك ، وهو الرأي أو الخيال ، والآخر الذي به يحرك وهو النزوع . . . لكن نسبة الرأي الى النزوع نسبة المحرك الى الآلة التي بها يحرك . » أي أن الرأي هو المحرك ، والنزوع هو الآلة التي يتم بها تحريك النفس بواسطة الرأي .

والمقصود بالرأي هنا الرأي الصواب .

٥ ـ اللذات

واللذات أنواع : فأولها لذات الشهوات البدنية ، والثانية اللذات التي تنال عن الفضائل الشكلية (أو : الكلية) .

واللذة تكون متصلة على ثلاثة أنحاء : (١) اذا كانت واحدة بالعدد ، (٢) اذا كان موضوعها موجوداً باستمرار ، (٣) اذا كان الفاعل لها موجوداً باستمرار .

ويقسم ابن باجه اللذات تقسيماً ثنائياً بعبارة أخرى الى : لذات طبيعية ، وهي لذة الملموسات كالالتذاذ بالحار والبارد والمحيطين بنا ، وبما يرد أجسامنا كالمأكولات والمشروبات ، وكالالتذاذ بنوع الأكل والشرب والنكاح ، ـ ولذات عقلية ، مثل الالتذاذ بالعلوم ، وبالتخيل ، وهذه تختلف عن الأولى بأن الأولى تتقدم أصنافها أضدادها ، فأما الثانية فليس ذلك فيها ، وقولي : تتقدم أصنافها أضدادها مثل أن الجوع يتقدم لذة الأكل ، والعطش يتقدم لذة الشرب ، « فأما العلوم فلا يمكن ذلك فيها ، لأنها يقين ، فزوالها انما يكون بزوال حال الموضوع كالنسيان ، وتعرّي الموضوع عنها ، والا فلا يمكن ذلك فيها ، لأنها كليات فليست في زمان ، ولأن العلم بها يقين ، فلا يمكن أن يستحيل بعناد . وانما يُعْدَم بزوال الموضوع ، وهو الانسان ، أو بتعرّيه عنها وهو النسيان . . . ولكن تبينّ أن العلم الأقصى ـ الذي هو تصور العقل ، وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن فيه النسيان ، اللهم الاّ أن يكون ذلك خارجاً عن الطبع » .[1]

٦ ـ منازل الناس من حيث المعرفة الفعلية

ويميّز ابن باجه ثلاثة أصناف من الناس من حيث المعرفة العقلية ، هي :

أولا : « المرتبة الجمهورية » على حد تعبيره « وهي المرتبة الطبيعية . وهؤلاء انما لهم المعقول مرتبطاً بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونه الا بها وعنها ومنها ولها . ويدخل في هذه جميع الصنائع العملية .

وثانياً : المعرفة النظرية ، وهي ذروة الطبيعة ، الا أن الجمهور ينظرون الى الموضوعات أولا ، والى المعقول ثانياً ولأجل الموضوعات . والنظار الطبيعيون ينظرون الى المعقول أولا ، والى الموضوعات ثانيا . . . فهذه المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس في الماء : فإن المرئي في الماء هو خيالها ، لا هي بنفسها . والجمهور يرون خيال خياله ، مثل أن تلقي الشمس خيالها على ماء ، وينعكس ذلك الى مرآة وترى في المرآة . . .

وثالثاً: مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه»[2] .

ثم يسوق ابن باجه اسطورة الكهف المشهورة الواردة في كتاب « السياسة » لافلاطون (م ٧ ص ٥١٧ ب ـ ٥١٩ جـ) فيقول :

« فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيرونها ، بل يرون الألوان كلها في الظل . فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة ، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل . وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة بحال الظل ، ولما يبصروا قط ذلك الضوء . فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة ، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به .

وأما النظريّون فينزلون منزلة من خرج من المغارة الى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ، ورأى جميع الألوان على كنهها .

وأما السعداء فليس لهم في الابصار شبيه ، اذ يصيرون هم الشيء . فلو استحال البصر فصار ضوءاً ، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء .

وأما الالغاز[3] عن حال السعداء بحال من نظر الى

(١) ابن باجة : «رسالة الوداع» ضمن «رسائل ابن باجه الإلهية» ص ١٣٠ . بيروت سنة ١٩٦٨ .

(٢) ابن باجة . «رسالة اتصال العقل بالانسان» ضمن «رسائل . . .» ص ١٦٧ .

(٣) الالغاز : ضرب المثل ، التصوير بأسطورة . واللغز = الأسطورة . mythe .

الشمس بعينها ، فذلك الالغاز لا يناسب الالغاز عن حال الجمهور ، بل الالغاز عن حال الجمهور أشد مناسبة ومقاربة من هذه .

وأما أفلاطون فلما كان يضع الصور ، كان الغازه عن حال السعداء بحال الناظر الى الشمس مناسباً لالغازه عن حال الجمهور ، فكان لغزه متناسب الأقسام . »[١]

ثم يشير ابن باجة الى نظرية الصور (= المثل) الأفلاطونية ، فقال ان الصّور « معان مجردة عن المادة ، يلحقها الذهن كما يلحق الحسّ صور المحسوسات ، حتى يكون الذهن كالقوة الحسّاسة للصور ، أو كالقوة الناطقة للمتخيلات . فيلزم عن ذلك أن تكون المعاني المعقولة من تلك الصور أبسط من تلك الصور ، فيكون هنا ثلاثة : المعاني المحسوسة ، والصور ، ومعاني الصور . » ويقصد بالمعاني المحسوسة : المدركات الحسية ، أو الامتثالات الناشئة عن معطيات الحسّ . ويقصد بالصور : الكليات في الاذهان . وربما يقصد بمعاني الصور : الصور في عالم المثل ، وان كان كلامه ها هنا غير واضح .

ويرد على أرسطو في نقده لنظرية الصور (المثل) الأفلاطونية فيقول ان نقد أرسطو الوارد في كتاب « ما بعد الطبيعة »[٢] يصح لو كان المقصود من القول بالصور أنها تفعل فعل الكائنات التي هي صور لها بأن نقول ان صورة النار تفعل فعل النار فتحرق ، اذ لو كان الأمر كذلك للزمت المحالات التي ذكرها أرسطو .

وانما المقصود بالصور أنها معان مجردة عن المادة ، ولا تفعل فعل الأشياء التي هي في مادة ، والصور بهذا المعنى حقيقية ، « واحدة ، باقية ، غير بالية ولا فاسدة » (الكتاب نفسه ص ١٦٩) .

ولا يتوسع ابن باجة في الكلام عن السعداء ، أهل المرتبة الثالثة ، الذين يرون الأشياء ذاتها كما لو كانوا يرون الشمس نفسها . بل يحيل الى رجاء أن يثبت ذلك « مفسّراً مبيّناً » (الكتاب نفسه ص ١٧٢ س ٦) . لكن لم يصلنا شيء في هذا الباب ، ان كان قد أنجز وعده هذا .

(١) ابن باجة: «اتصال العقل بالإنسان» في «رسائل ابن باجة الإلهية» ص ١٦٨ - ١٦٩ بيروت، سنة ١٩٦٨.

(٢) راجع أرسطو: «ما بعد الطبيعة» المقالة الثالثة عشرة، الفصول ٤ - ٧، ص ١٠٧٨ ب ٩ - ١٠٨٢ أ ٣٨.

٧ - المدينة الكاملة

وهنا نصل الى الجانب السياسي في فلسفة ابن باجة . فنراه يستعمل عبارة « المدينة الكاملة » بدلاً من « المدينة الفاضلة »[٣] التي استعملها الفارابي ، لكنه يظل مع ذلك في اطار آراء الفارابي ، التي ترجع بدورها الى آراء أفلاطون ، ويتحدث عن نظم الحكم الأربعة ، أو السير الأربع على حد تعبيره .

ويشير ابن باجة في هذا الى أفلاطون صراحة من حيث دراسة تدبير المدينة أو سياسة الدولة ، فيقول : « فأما تدبير المدن فقد بيّن أمره فلاطين في « السياسة المدنية » وبيّن ما معنى الصواب منه ، ومن أين يلحقه الخطأ . وتكلف القول فيما قد قيل فيه . »[٤]

والمدينة الفاضلة « أفعالها كلها صواب » فان هذه خاصتها التي تلزمها . ولذلك لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة ، ولذلك لا يحتاجون الى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه ، ولا يحتاجون الى معرفة مداواة الخمر ، اذ كان ليس هناك أمر غير منتظم . وكذلك اذا أسقطوا الرياضة ، حدثت عن ذلك أمراض كثيرة . وبيّن أن ذلك ليس لها ، وعسى أن لا يحتاج منها الى أكثر من مداواة الخلع وما جانسه ، وبالجملة : الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحّة أن ينهض بنفسه في دفعها . . . فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض . ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها الى طبيب وقاض . وكلما بعدت المدينة عن الكاملة ، كان الافتقار فيها الى هذين اكثر ، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف .

وبين أن « المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل انسان أفضل ما هو معدّ نحوه ، وأن آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأي كاذباً فيها ، وأن أعمالها هي الفاضلة بالاطلاق وحدها ، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالاضافة الى فساد موجود »[٥]

ونلاحظ على كلام ابن باجة هذا ما يلي :

(٣) وان كان يستعملها احياناً ايضاً، أو يستعمل الاثنين معاً، راجع «تدبير المتوحد» ص ٤١.

(٤) ابن باجة: «تدبير المتوحد» في «رسائل...» ص ٣٩.

(٥) ابن باجة: «تدبير المتوحد» في «رسائل...» ص ٤١.

١ ـ انه يقول ان المدينة الفاضلة أو الكاملة ليس فيها طبيب ولا قاض . وهذا استنتاج من قول[١] سقراط عمّا يصيب المدينة حين تكبر وتزداد حاجاتها زيادة مفسدة ، أي أن الحاجة الى الأطباء ناجمة عن فساد في الحالة الأولية للمدينة . وبالمثل يقال عن الحاجة الى القضاة .

غير أننا لم نجد في كتابي « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » اشارة الى ذلك . فاما أن يكون ابن باجة قد استمّد ذلك مباشرة من قراءاته لترجمة كتاب « السياسة » لأفلاطون ، وهو الأرجح لأنه يذكر كثيراً من المواضع في هذا الكتاب مما لم نره في كتب الفارابي ، فضلاً عن أن ترجمة « السياسة » لافلاطون كانت معروفة جيداً لدى فلاسفة الأندلس ، بدليل أن ابن رشد لخصها اعتماداً على نص الترجمة . واما أن يكون ذلك مما ورد أو أشار اليه الفارابي في بعض ما لم يبلغنا من رسائله ، وهو احتمال ضعيف .

٢ ـ أما قوله ان أفعال أهل المدينة الفاضلة كلها صواب ، فهو لازم عن فكرة المدينة الفاضلة نفسها . لكن ليس فيه التنويع الذي قرره الفارابي[٢] حين قال بتفاوت أهل المدينة الفاضلة في مراتب الفهم والكمالات .

ويقول ابن باجة أيضاً « ان من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت ، اذا قيل هذا الاسم بخصوص : لأنه لا آراء كاذبة فيها ، ولا بعموم : فانه متى كان ، فقد مرضت وانتقضت أمورها وصارت غير كاملة »[٣]

وقد أشار الفارابي الى هؤلاء « النوابت » فقال ان « النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة ، أو الشوك النابت فيما بين الزرع ، أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس[٤] » . ولكنه قال انهم يوجدون في المدن الفاضلة أيضاً ـ يقول : « وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة . . . » (ص ١٠٤ من الكتاب نفسه) ويعددهم ، فهم : « المقتنصون » ـ وهم الذين نسميهم اليوم باسم : الانتهازيين ـ ، و « المارقة » ، والمضللون (بكسر اللام) والمزيّفون للقيم .

(١) أفلاطون : «السياسة» ص ٣٧٣ د

(٢) راجع مثلاً : «السياسة المدنية» ص ٨١ ، بيروت ١٩٦٤ .

(٣) ابن باجة : «تدبير المتوحد» في «رسائل . . .» ص ٤٣ .

(٤) الفارابي : «السياسة المدنية» ص ٨٧ ، بيروت سنة ١٩٤٦ .

٨ ـ المتوحد

وينتهي ابن باجة الى القول بأن جميع السِّير ـ أي نظم الحكم ـ التي بلغنا خبرها والموجودة في زمانه أيضاً مركبة من السير الخمس : أي السيرة الفاضلة (المدينة الفاضلة) والسير الأربع الفاسدة وهي : الجاهلة ، والفاسقة ، والمتبدلة ، والضالة . لكن « معظم ما نجده فيها (هو) من السير الأربع[٥] » . أما السعداء ، وهم أهل المدينة الفاضلة « فان أمكن وجودهم في هذه المدن (الأربع) فانما يكون لهم سعادة المفرد . وصواب التدبير انما يكون تدبير المفرد ، سواء كان المفرد واحداً ، أو أكثر من واحد ، ما لم تجتمع على رأيهم أمة أو مدينة . وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم : « الغرباء » ، لأنهم ، وان كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ، غرباء في آرائهم ، قد سافروا بأفكارهم الى مراتب أخر هي لهم كالأوطان »[٦] .

ويقول ابن باجة انه قصد في رسالته «تدبير المتوحد» أن يبين حال المتوحد وكيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته ، فانه فرد خارج عن عادة الناس ، أو « خارج عن الطبع » كما يقول .

لكن ابن باجة لا يحدّد لنا تحديداً مفصلاً دقيقاً حال هذا المتوحد، بل تنتهي رسالة «تدبير المتوحد» إلى نظرة واقعية إلى الإنسان، فيقول «إن الإنسان فيه أمور كثيرة، وإنما هو إنسان بمجموعها: ففيه القوة الغاذية . . . وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة. . . وفيه القوة الناطقة وهذه (هي) الخاصة به» (الكتاب نفسه ص ٩٦). والإنسان طبيعته كالواسطة بين السرمدية والفاسدة. وفيه معنى يكون به سرمدياً، ومعنى يكون به كائناً فاسداً. ويتساءل: ما هذان المعنيان ؟ ويقول إنه ينبغي الفحص عنهما، لكنه لا يقوم بهذا الفحص، شأنه في كثير مما وعد به ولم ينجزه. على أنه من الواضح أن رسالة «تدبير المتوحد» تبدو مبتورة، شأنها شأن سائر ما وصلنا من رسائل ابن باجة. والأرجح أن ابن باجه نفسه هو الذي ترك مؤلفاته ناقصة مبتورة لم تتمّ كتابتها، ما دامت النسخة الخطية التي أوردت هذه الرسائل وهي نسخة بودلي في اكسفورد هي ما قيده تلميذه وصاحبه علي بن عبد العزيز بن الامام، ولا نظن أنه هو الذي

(٥) ابن باجة: «تدبير المتوحد» في «رسائل ابن باجة» ص ٤٣ .

(٦) الكتاب نفسه، ص ٤٣

بتر أواخرها، بل قيدها على حالها كما تلقاها من ابن باجه نفسه.

وكل ما يقوله عن هذا المتوحد هو أن طبيعته كريمة سَنيّة روحانية، وأن طبعه فلسفي بالضرورة وإلا كان جسمانياً «وكان فيلسوفاً بُهْرجاً. فهذا الطبع الفلسفي، إذا كان مزمعاً أن يكون على كماله الأخير، فهو يفعل هذا الفعل. ولذلك كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى. وإذن فلا جسماني واحداً سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف.

إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ـ كذلك الفيلسوف: يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجوداً، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلّهي فاضل.

فذو الحكمة ـ ضرورة ـ فاضل إلّهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها. وإذا بلغ الغاية القصوى ـ وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التي تذكر في «ما بعد الطبيعة» وفي كتاب «النفس» وكتاب «الحسّ والمحسوس» ـ كان عند ذلك واحداً من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلّهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسّية الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاقى به وصف: إلّهي بسيط.

وهذه كلها قد تكون للمتوحد، دون المدينة الكاملة.»[١]

وإذن هذه الصفات قد تكون للمتوحد، سواء أكان فرداً أم أكثر، لكنها لا تكون لمدينة ولا لجزء منها، وإنما هي غاية المدينة التي تقصدها دون أن تحققها. ولا يمكن المتوحد أن يفعل هذه الصفات عند أهل المدينة، ولا أن يكون حافظها فيهم، إذ هو متوحّد.

ومعنى هذا أن ابن باجة لم يطالب بأن يكون حاكم الدولة هو الفيلسوف، بل اكتفى بأن أشار إلى أوصاف المثل الأعلى للسعيد، وأكد أنه متوحّد لا تأثير له في المدينة، أعني في الدولة. فكان أكثر واقعية من أفلاطون، بل ومن الفارابي. وربما كان السبب في هذه الواقعية أنه عانى السياسة بالفعل لما كان وزيراً لأبي بكر يوسف بن تاشفين في فاس بالمغرب.

خاتمة

وواضح من هذا العرض لآراء ابن باجة أنه كان شديد التأثر بأفلاطون أكثر منه بأرسطو، وأنه استند كثيراً إلى مؤلفات الفارابي من بين الفلاسفة المسلمين، ولم نجده يذكر ابن سينا أبداً في أي كتاب من كتبه التي وصلتنا ـ فهل لم تكن كتب ابن سينا قد وصلت الأندلس بعد؟

وإنتاجه الذي وصلنا شذرات، غير محكمة التأليف، ويغلب عليها طابع التعليقات لا الكتب التي قصد إلى تأليفها قصداً، ومن هنا التفكك والتكرار، فضلاً عما يبدو عليها من أنها مبتورة.

المراجع

- 'A. BADAWI: Histoire de la philosophie en Islam, t. II pp. 702- 717. Paris, Vrin, 1972.

ابن رشـــد

أ ـ حياته[٢]

هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، ويكنى أبا الوليد، ويلقب بـ «الحفيد» تمييزاً له من أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين. وكان جده أبو الوليد محمد فقيهاً مالكياً، وقاضياً للقضاة في قرطبة،

(١) ابن باجة: «تدبير المتوحد» في «رسائل ابن باجة» ص ٧٩ ـ ٨٠، بيروت سنة ١٩٦٨.

(٢) مصادر ترجمة حياة ابن رشد هي:

أـ ابن أبي أصيبعة: «طبقات الأطباء» ج ١ ص ٧٥ ـ ٧٨، وفي كتاب رينان الملحق رقم ٣

بـ المراكشي: «المعجب»، نشره دوزي ص ١٧٤ـ ١٧٥.

جـ الذهبي: «تاريخ الاسلام» ـ في كتاب رينان ـ الملحق رقم ٤.

د ـ ابن فرحون: «الديباج المذهب» ص ٢٨٤، طبع القاهرة.

هـ ابن الأبار: «التكملة» في كتاب رينان الملحق رقم ١.

و ـ ابو عبد الله الأنصاري: «تكملة التكملة» في كتاب رينان، الملحق رقم ٢.

ولا يزال جزء من «فتاويه» محفوظاً في مخطوط بالمكتبة الوطنية في باريس. وكان أبوه - أي والد صاحبنا - قاضياً في قرطبة.

ولد صاحبنا في مدينة قرطبة، في سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦م). ودرس علم الفقه المالكي، والحديث واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب «الموطأ» للامام مالك على أبيه، وأخذ يسيراً عن أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرّة. ودرس علم الكلام. ثم درس الطب على أبي مروان بن جريول البلنسي، وعلى أبي جعفر الترجّالي.

ودرس الفلسفة، لكن لا ندري على من. ولا يمكن أن يكون قد درسها على ابن باجه، لأن ابن باجه توفي كما رأينا في سنة ٥٣٣ في فاس، وابن رشد عمره ١٣ سنة. كما أنه يبدو انه لم يعرف ابن طفيل إلا في وقت متقدم من عمره، سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) أو قبيل ذلك بقليل. وإنما ابن طفيل هو الذي قدمه الى السلطان الموحّد أبي يعقوب يوسف، ابن وخليفة السلطان عبد المؤمن، كما سنرى بعد قليل.

وولي ابن رشد «قضاء قرطبة، بعد أبي محمد بن مغيث، فحمدت سيرته» (ابن الأبار، ص ٣٢٨).

وفي سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) كان في مراكش في بلاط عبد المؤمن، سلطان الموحدين، الذي عمل على انشاء المدارس. وقد خلفه ابنه يوسف بن عبد المؤمن، وكان من أوفر سلاطين عصره حظاً من الآداب وعلوم الأوائل، وقد نال ابن طفيل حظوة عظيمة لديه كما ذكرنا عند الكلام عن ابن طفيل. ولابن طفيل الفضل في تقديم ابن رشد الى السلطان يوسف بن عبد المؤمن. ويروي لنا عبد الواحد المراكشي، عن تلميذ من تلاميذ ابن رشد، ما رواه ابن رشد نفسه عن كيفية دخوله على أمير المؤمنين يوسف هذا. قال ابن رشد: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء؟ - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله ارسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له: ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب»[1].

كما يروي عبد الواحد أيضاً أن الذي أوعز إلى ابن رشد بالقيام بتفسير مؤلفات أرسطو هو السلطان يوسف، ونقل ابن طفيل هذه الرغبة إلى ابن رشد. يقول ابن رشد: «استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة ارسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخّصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس، فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهمّ عندي منه»[2].

كما يبدو من كلام لعبد الواحد (نشرة دوزي ص ٢٢٢) أن ابن رشد صار قاضياً في أشبيلية سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م).

وعاد ابن رشد الى قرطبة حوالى سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م)، لكنه مع ذلك لم يتوقف عن الأسفار في دولة الموحدين: فنجده مرة في مراكش، وأخرى في أشبيلية، وثالثة في قرطبة، ويشهد على ذلك ما ذكره في تفاسيره لكتب أرسطو من أسماء للبلاد التي أتمّ فيها كتابتها. فهو في سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م) كتب في مراكش قسماً من كتابه «في الجرم السماوي»، وفي سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م) فرغ في اشبيليه من أحد كتبه في علم الكلام.

(١) المعجب (دوزي): ١٧٤ - ١٧٥.
(٢) المعجب (دوزي). ١٧٥.

ثم دعاه السلطان يوسف مرة أخرى إلى مراكش في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢م) وعينه طبيباً له مكان ابن طفيل الذي بلغ سناً عالية فاعتزل الطب لكنه بقي وزيراً.

وتوفي السلطان يوسف في ربيع الثاني سنة ٥٨٠ هـ (١١٨٤/٧/١٣ م)، وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور بالله، فزاد من تقريب ابن رشد، حتى صار ابن رشد «ثانياً عند المنصور، وجيهاً في دولته»[(١)].

وقد توجس ابن رشد من هذا التقريب الشديد، كما يدل على ذلك، ما أورده ابن أبي أصيبعة (الموضع نفسه) من أنه: «لما قرب المنصور لابن رشد وأجلسه الى جانبه، حادثه. ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينظرونه. فهنأوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه. فقال (ابن رشد): والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به! فإن أمير المؤمنين قرّبني دفعة الى اكثر مما كنت اؤمّل فيه، أو يصل رجائي اليه».

ذلك أن الوشاة - وما أكثرهم حول اصحاب السلطان، وما أسرع تقلب أهواء هؤلاء الأخيرين! - أفلحوا في الوقيعة به لدى يعقوب المنصور بالله، حتى نقم عليه، «وأمر بأن يقيم ابن رشد في أليسانة - وهي بلد قريب من قرطبة، وكان أولاً لليهود، وأن لا يخرج منها. ونقم أيضاً على جماعة أخرى من الفضلاء الأعيان، وأمر أن يكونوا في موضع آخر. وأظهر (يعقوب) انه فعل بهم ذلك بسبب ما يدّعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل. وهؤلاء الجماعة: أبو الوليد ابن رشد، وأبو جعفر الذهبي. والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم، قاضي بجاية، وأبو الرابع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي»[(٢)].

وقد ذهب المؤرخون في تفسير أسباب نقمة يعقوب المنصور بالله على ابن رشد مذاهب شتى:

١ - فذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤ - ٢٢٥) نشرة دوزي) وابن أبي أصيبعة (في رينان ص ٣٤١ - ٣٤٢) أن السبب في ذلك أن ابن رشد «كان قد صنف كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها. فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: «رأيت الزرافة عند ملك البربر» - يعني المنصور. فلما بلغ ذلك المنصور، صعب عليه. وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده. ويقال ان مما اعتذر به ابن رشد أنه قال: انما قلت: «ملك البرين» - وانما تصحفت على القارىء فقال: ملك البربر» ويقول عبد الواحد ان هذه عادة العلماء حينما يذكرون عظماء البلاد فإنهم لا يستعملون عبارات التفخيم التي يستخدمها الكتّاب والمنافقون.

٢ - كذلك يذكر عبد الواحد المراكشي (ص ٢٢٤، نشرة دوزي) أن خصوم ابن رشد أطلعوا يعقوب المنصور بالله على عبارة كتبها ابن رشد في احد شروحه يقول فيها ان كوكب «الزهرة أحد الآلهة» وفصلوا العبارة عما سبقها، وأوهموا أن قائلها هو ابن رشد، وأنه بذلك مشرك بالله!

٣ - وأغرب الروايات في هذا الصدد ما ذكره الانصاري[(٣)] من حقد بعض الناس على ابن رشد في قرطبة. وتحريشهم للعامة عليه، مما رواه ابن رشد نفسه وأخبر به عنه أبو الحسن بن قطرال. قال ابن رشد: «أعظم ما طرأ عليّ في النكبة، إني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر. فثار لنا بعض سفلة العامة، فأخرجونا منه وكتب عن(=الى) المنصور في هذه القضية كاتبه أبو عبد الله بن عياش كتاباً الى مراكش وغيرها يقول فيها يخص حالها منه: «وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الاوهام، وأقرّ لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلاّ الحيّ القيّوم، ولا حكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسوّدة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين. يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها. وهم يتشعّبون في القضية الواحدة فرقاً، ويسيرون فيها شواكل وطرقاً. . . ذلك بأن الله خلقهم للنار، وبعمل

(١) ابن أبي أصيبعة، ورد في رينان ص ٣٤٠.

(٢) ابن أبي أصيبعة: «طبقات الأطباء» جـ ٢ ص ٧٧، في رينان ص ٣٤٠ - ٣٤١.

(٣) نشره رينان في الملحق رقم ٢ من كتابه عن ابن رشد، وذلك تبعاً لمخطوط رقم ٦٨٢ ملحق عربي ورقة ٧، في المكتبة الوطنية بباريس. راجعه في آخر كتاب رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ٣٢٩ - ٣٣٧، «مؤلفات رينان» ج ٣، باريس سنة ١٩٤٩.

أهـل النـار يعملون، ليحملوا أوزارهـم كـاملة يـوم القيامة...» وهكـذا يستمر هـذا الكاتب في الارجـاف والتهديد بهذه النغمة المألوفة عند متعصبي الفقهاء.

ويذكر الأنصاري نقلاً عن أبي الحسن الرعيني أن من الأمور التي أخذت على ابن رشد عند هؤلاء العامة وأشباههم من الفقهاء - أنه «حين شـاع في المشـرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا - في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منها واتخذوا الغيران (= المغارات) والأنفـاق تحت الأرض، توقيـاً لهذه الـريح. ولما انتشر الحديث بها وطبّق البـلاد، استدعي الى قـرطبة اذ ذاك طلبتهـا، وفاوضهـم في ذلـك، وفيهم ابن رشـد - وهـو القاضي بقرطبة يومئذٍ - وابن بندود. فلما انصرفوا من عند الوالي، تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير: وكنت حاضراً، فقلت في أثناء المفاوضة: ان صحّ أمر هذه الريح، فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد، اذ لم تعلم ريح بعدها يعمّ اهلاكها».

قال: فانبرى الي ابن رشد، ولم يتمالك أن قال: والله، وجـود قـوم عـاد مـا كـان حقـاً. فكيـف سبب اهلاكهم!

فـسقط في أيدي الحاضرين، وأكبروا هذه الزلّة التي لا تصدر إلاّ عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»[1].

ومعنى هذا الخبر أن ابن رشد أنكر وجود قوم عاد، وأنكر تبعاً لذلك أنهم هلكوا بريح عاتية، وهذا يتنافى مع ما ورد في القرآن[2].

لكننا لا نجد مصدراً آخر ذكر هذا الخبر.

٤ - لكن ربما كان الأصحّ في تفسير السبب في حملة الفقهاء - ومن ورائهم العامة - على ابن رشد هو ما ذكره الانصاري بعد ذلك مباشرة عن ابن الزبير الذي قال عن

(١) راجع النص في ريان: «ابن رشد...» الملحق رقم ٢، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٢) راجع سورة الحاقة آية ٦: «وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية».

ابن رشد انه «كان من أهل العلم والتفنّن. واخذ الناس عنه، واعتمدوه. الى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه: من اختيار العلوم القـديمة، والـركـون اليهـا، وصَـرْفِ عنانـه جملة نحوهـا، حتى لخّص كتب أرسطو الفلسفية والمنطقية. واعتمد مذهبه (أي مذهب أرسطو) فيما يذكر عنه ويوجد في كتبه. واخذ يُنحي (= يحمل) على من خالفه. ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة. وحاد عما عليه أهل السنّة. فترك الناس الرواية عنه، حتى رأيت بشر (= كشط، محو) اسمه متى وقع للقاضي أبي محمد بن حوط الله اسناد عنه، اذ كان قد أخذ عنه - وتكلموا فيه (أي في ابن رشد) بما هو ظاهر من كتبه.

وممن جاهره بالمنافرة والمهاجرة: القاضي أبو عامر يحيى بن أبي الحسين بن ربيع. ونافره جملة: وعلى ذلك كان ابناه: القاضي أبو القاسم، وأبو الحسين.

ومن الناس من تعامى عن حاله، وتأوّل مرتكبه في انتحاله، والله أعلم بما كان يسرّه من أعماله. وحسبنا هذا القدر.

وقـد كان امتحن عـلى ما نسب اليـه. وامتحانه مشهور»[3].

اذن الحملة على ابن رشد كانت من جانب الفقهاء ومن أنكروه من العامة - بسبب اشتغاله بعلوم الاوائل من فلسفة وفلك، واعتنائه بمؤلفات أرسطو تفسيراً وتلخيصاً. وهي ظاهرة طالما تكررت في تاريخ الاسلام سـواء في المشرق والمغرب[4].

٥- لكن ان كان هذا يفسّر موقف الفقهـاء ومن ورائهم العـامة، فهـو لا يفسّر مـوقف السلطان الموحّـد يعقوب المنصور بـالله، اذ كان هـو نفسه كـما رأينا من المشتغلين بعلوم الأوائل والحريصين على العناية بها والمقرّبين لأصحابها.

وإنما الأرجح في تفسير موقفه هو أسباب شخصية

(٤) لانصاري، أورده ريان ص ٣٣٥.

(٢) راجع مقالة جولدتسيهر بعنوان: «موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل» التي ترجمناها ونشرناها في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» ص ١٢٣- ١٧٢، وخصوصاً ص ١٥١ وما يتلوها. القاهرة ط ٣، سنة ١٩٦٥.

هي: ما ذكره الأنصاري أيضاً (ص ٣٣١ عند رينان) فقال: «ويذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحيى، أخي المنصور، والي قرطبة»، ثم رفعه الكلفة بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بقوله: «تسمع يا أخي».

محنة ابن رشد

ويظهر أن محنة ابن رشد على يد السلطان أبي يوسف يعقوب كانت محنة علنية جرت في قرطبة، واشتهر أمرها. وممن رووا بعض تفاصيلها الذهبي[١] فقال ان قوماً «ممن يعاديه بقرطبة ويدعي معه الكفاءة في البيت والحشمة، سعوا به عند أبي يوسف (يعقوب المنصور بالله) بأن أخذوا بعض التلاخيص، فوجدوا فيه بخطه حاكياً عن بعض الفلاسفة: «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة» - فأوقفوا أبا يوسف على هذا. فاستدعاه بمحضر من الكبار بقرطبة. فقال له: أخطك هذا؟ فأنكر. فقال: لعن الله كاتبه. وأمر الحاضرين بلعنه. ثم أمر باخراجه مهاناً، وبإبعاده، وإبعاد من تكلّم في شيء من هذه العلوم، وبالوعيد الشديد. وكتب الى البلاد بالتقدم الى الناس في تركها. وباحراق كتب الفلسفة، سوى الطب والحساب والمواقيت».

واذا كان هذا قد فعله السلطان أبو يوسف يعقوب فعلاً، فلربما كان مجرد عرض هذا الكلام عليه فرصة فقط للبطش بابن رشد لأسباب شخصية هي تلك التي أوردناها منذ قليل. أو لعله فعل ذلك أيضاً ابتغاء ترضي الفقهاء والعامة في ذلك الوقت، لأسباب سياسية، وكان ذلك في وقت اشتد فيه الصراع بينه وبين الأسبان النصارى. وهي ظاهرة كثيراً ما نشاهدها في أحوال الحكام حين يشتد عليهم الأمر مع الأعداء، فيتملقون أهواء الفقهاء والعامة. وقد يؤيد هذا أن النقمة شملت غير ابن رشد، اذ شملت - كما نقل ابن أبي أصيبعة عن أبي مروان الباجي، جماعة من الأعيان أمر السلطان بتحديد اقامتهم في أماكن معينة «لأنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الاوائل، وهؤلاء الجماعة (هم): أبو الوليد ابن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم، قاضي بجاية»[٢].

فكانت هذه اذن حملة عامة شبيهة بما فعله المنصور ابن أبي عامر من قبل[٣].

غير أن المنصور بالله لما عاد بعد ذلك الى مراكش، تدخل بعض الناس لصالح هذه الجماعة، وشهدوا لأبي الوليد بن رشد بغير ما نسب اليه، فعاد المنصور ورضي عن ابن رشد، واستدعاه للاحسان اليه.

متى كانت المحنة؟ ومتى تم عفو السلطان عنه؟.

لا تحدّد لنا المصادر أيّاً من هذين التاريخين. لكن يبدو منها أن هذه المحنة لم تستمر طويلاً.

ثم أقام ابن رشد في مراكش مقرباً من جديد الى السلطان الذي توفي بعد ذلك في صفر سنة ٥٩٤ هـ. وتوفي ابن رشد في مراكش. وتاريخ وفاته بالدقة مختلف فيه:

أ) فابن الأبار، والأنصاري يذكران انه توفي في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ، ويذكر الانصاري التاريخ الميلادي «المقابل وهو ١٠ ديسمبر[٤]».

ب) ويذكر الذهبي وابن الأبار أيضاً أنه توفي في نهاية سنة ٥٩٤، كما يذكران صفر أو ربيع الأول سنة ٥٩٤.

لكن يبدو أن الأرجح - لأسباب ذكرناها تفصيلاً في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الاسلام» (بالفرنسية، ج ٢، ص ٧٤٣، باريس سنة ١٩٧٢) - أن ابن رشد توفي في يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (= ١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨ م).

---

(١) في كتابه «تاريخ الاسلام» في ثنايا ترجمة يعقوب المنصور بالله، ورقة ٨٧ ب، مخطوط باريس رقم ٧٥٣ (الترقيم القديم)، ونشره رينان في الملحق الرابع من كتابه: «ابن رشد والرشدية» ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٢) النص في رينان ص ٣٤١.

(٣) راجع عن حملة المنصور على المشتغلين بعلوم الأوائل واحراق كتبهم: صاعد الاندلسي: «طبقات الأمم»، ص ٦٦ وما يليها، نشرة شيخو، بيروت، سنة ١٩١٢.

(٤) «استدعي الى مراكش، وتوفي بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمس وتسعين وخمسمائة، بموافقة عشر ديسمبر، ودفن بجبانة باب تاغزوت خارجها ثلاثة اشهر. ثم حمل الى قرطبة، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس» (النص في رينان ص ٣٣٧).

- ب - مؤلفاته

- ١ : ترتيبها التاريخي

من حسن الحظ أن الترجمات العبرية لمؤلفات ابن رشد قد حفظت لنا في أواخرها تواريخ وأماكن تأليف بعض كتبه، مما يسمح بترتيبها تاريخياً على النحو التالي:

قبل سنة٥٥٨هـ (١١٦٢م): كتاب «الكليات» في الطب.

سنة ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م): «تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان، وذلك من الحادية عشرة الى آخر الحيوان» - وتم في مدينة اشبيلية.

سنة ٥٥٦ هـ (١١٧٠ م): «تلخيص السماع الطبيعي»، «شرح كتاب البرهان» - في مدينة أشبيلية.

سنة ٥٦٦ هـ (١١٧١ م): «شرح السماء والعالم» - في اشبيلية.

سنة ٥٧٠ هـ (١١٧٤ م): «تلخيص كتاب الخطابة»، «تلخيص كتاب الشعر»، «تلخيص ما بعد الطبيعة» - في قرطبة.

سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م): «تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس».

سنة ٥٧٤ هـ (١١٧٨ م): «أقسام من كتابه في «الجرم السماوي» - في مراكش.

سنة ٥٧٥ هـ (١١٧٩ م): «منهاج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة» - في اشبيلية.

سنة ٥٨٢ هـ (١١٨٦ م): «شرح السماع الطبيعي».

سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣ م): «تلخيص كتاب الحميات لجالينوس».

سنة ٥٩٢ هـ (١١٩٥): «مسائل في المنطق- كتبها أثناء محنته

٢- تصنيف مؤلفاته

ويمكن تصنيف مؤلفات ابن رشد الى :

أ) «تفسيرات» أو «شروح» فيها يورد ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفي المترجم الى العربية، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. وكلام ابن رشد متميز تماماً عن نص أرسطو.

ب) «تلخيصات» يلخص فيها، بتوسع أحياناً، كتب أرسطو. ويبدأ الكلام فيها في كل فقرة بقوله: «قال» ثم يورد بضع كلمات من أوائل الفقرة، ويمضي بعد ذلك في التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو مما لابن رشد. ويستطرد أحياناً، ويأتي بأمثلة من عنده، خصوصاً مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة في العالم الاسلامي، أو يورد أمثلة من الأدب العربي بدلاً من أمثلة أرسطو.

جـ) «جوامع صغار» فيها يتحرر من نص أرسطو ويتحدث بنفسه. وهي عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها.

د) مؤلفات أصيلة.

ولنذكر الآن أهم هذه الأنواع، علماً بأن معظم كتب ابن رشد فقد أصله العربي، ولم يبق لنا إلّا في ترجمات عبرية أو لاتينية.

أ) التفاسير أو الشروح:

١- «تفسير ما بعد الطبيعة»

مخطوط في ليدن برقم ٢٠٧٤. وقد نشره موريس بويج في أربعة اجزاء: ج ١ سنة ١٩٣٨، ج ٢ سنة ١٩٤٢، ج ٣ سنة ١٩٤٩، ج ٤ (مقدمة) سنة ١٩٥٢. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

٢- «شرح كتاب البرهان» - مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية، ج ٢، فينيسيا سنة ١٥٦٠.

٣ - «شرح كتاب النفس» - نصفه مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية ج ٧.

٤ - «شرع السماع الطبيعي» - مفقود في العربية، وموجود في الترجمة اللاتينية جـ ٤.

٥- «شرح السماء والعالم» - مفقود في العربية، وموجود في اللاتينية، جـ ٦.

ب) التلخيصات:

٦ - «تلخيص الخطابة» مخطوط النص العربي في ليدن برقم ٢٠٧٣، وفيرنتسه برقم CLXXX. 54 نشرنا نحن النص العربي في القاهرة، سنة ١٩٦٠، وأما الترجمة اللاتينية فتوجد في جـ ٣.

٧- «تلخيص مدخل فورفوريوس» -النص العربي موجود في مخطوط ليدن رقم ٢٠٧٣، ومخطوط فيرنتسه رقم CLXXX. 54.

٨ - «تلخيص كتاب المقولات» - النص العربي في مخطوطي ليدن وفيرنتسه. ونشر النص العربي موريس بويج، بيروت، سنة ١٩٣٢.

٩- «تلخيص كتاب العبارة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٠- «تلخيص كتاب القياس» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١١ - «تلخيص كتاب البرهان» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٢- «تلخيص كتاب الجدل» - النص العربي في المخطوطين المذكورين ونشر في القاهرة، سنة ١٩٨٠.

١٣ - «تلخيص كتاب السفسطة» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

١٤ - «تلخيص كتاب الشعر» - النص العربي في المخطوطين المذكورين.

وقد نشره لأول مرة فاوستو لازنيو، فيرنتسه، سنة ١٨٧٣، ونشرناه نحن ضمن كتابنا: «أرسطو: فن الشعر وشروحه العربية»، القاهرة، سنة ١٩٥٣، مع شروح مستفيضة.

١٥- «تلخيص السماع الطبيعي» - النص العربي في المتحف البريطاني برقم add. 9061.

١٦- «تلخيص كتاب الحس والمحسوس» - النص العربي في مخطوط ايا صوفيا باستنبول، برقم ١١٧٩، وفي المكتبة الوطنية بحروف عبرية في باريس برقم ١٠٠٩ مخطوطات عبرية. وقد نشرناه نحن في كتابنا: «أرسطوطاليس»: «في النفس...»، القاهرة، سنة ١٩٥٤.

ج) الجوامع:

١٧- «جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات» - مخطوط في المكتبة الوطنية في مدريد، تحت رقم ٥٠٠٠.

وقد نشر جامع ما بعد الطبيعة في القاهرة، وفي مدريد سنة ١٩١٩.

ونشرت كل هذه الجوامع في حيدر أباد، سنة ١٩٤٦ / ٧.

د) المؤلفات الأصيلة:

١٨- «تهافت التهافت» - وهو رد على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

وقد نشر في القاهرة في السنوات ١٣٠٣، ١٣١٩، ١٣٢٠ هـ، ونشره موريس بويج في بيروت سنة ١٩٣٠.

١٩ - «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

نشره لأول مرة M.J. Müller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم اعيد نشره عدة مرات في القاهرة. وخير نشراته نشرة ليون جوتييه، الجزائر، سنة ١٩٤٢ مع ترجمة فرنسية.

٢٠ - «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

نشره لأول مرة M.J. Müller في ميونيخ سنة ١٨٥٩، ثم اعيد نشره عدة مرات في القاهرة.

٢١ - «ضميمة لمسألة العلم القديم الذي ذكره أبو الوليد في فصل المقال» - ونشره ملر أيضاً.

٢٢ - «مقالة في اتصال العقل بالانسان» - الأصل العربي موجود في مخطوط الاسكوريال رقم ٦٢٩.

٢٣ - «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه» - طبع مراراً عديدة.

فلسفته

تمهيد

يعد ابن رشد في المقام الأول الشارح الأكبر لأرسطو.

ومن المؤكد أنه لم يكن يعرف اليونانية، وأنه في شروحه انما اعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وشرّاحه اليونانيين، وهي ترجمات متفاوتة القيمة بحسب المترجين.

وتفاسير ابن رشد تدل على قدرة عظيمة على فهم فلسفة أرسطو، فضلاً عن أنه اتخذ منهجاً دقيقاً في عمله هذا:

أ) فكان يرجع الى ترجمات متعددة ، ان وجدت، ويقارن بينها.

ب) وكان يرجع الى بعض الشروح على أرسطو، التي نقلت الى العربية، وخصوصاً ما تيسر له من تفاسير الاسكندر الافروديسي.

جـ) وقد أثبتنا في بحث القيناه في مؤتمر ابن رشد المنعقد في باريس في أواخر سبتمبر سنة ١٩٧٦ أن ما أخذه لويس فيفس Luis Vives، من أغلاط تاريخية وغيرها في تفسيره لكتب أرسطو، إنما يرجع الى أخطاء الترجمات اللاتينية لشروح ابن رشد، لا الى ابن رشد نفسه.

لكن اذا كان فضل ابن رشد شارحاً وملخصاً لمؤلفات أرسطو فضلاً عظيمًا جداً، فإن لمؤلفاته الأصيلة مع ذلك قيمة كبيرة.

فلنأخذ في عرض فلسفته وفقاً لهذه المؤلفات المبتكرة.

- ١ -

مشكلة العقل والنقل

ومن المشاكل الأساسية التي اهتم بها ابن رشد مشكلة العقل والنقل، أو الفلسفة والشريعة، وما بينهما من اتصال. وقد كرس ابن رشد لهذه المسألة كتابين رئيسيين:

١ـ «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»

٢ ـ «الكشف عن مناهج الأدلة ـ في عقائد الملة».

والكتاب الأول هو الأساسي في موضوعنا ها هنا.

وقد حدد موضوعه ابن رشد فقال ان غرضه في هذا الكتاب أن يفحص «على جهة النظر الشرعي ـ هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به: «امّا على الندب وامّا على جهة الوجوب»[1]. (ص ٢٧).

ومن اجل هذا يبدأ بتعريف الفلسفة فيقول انها «ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها».

وواضح ما في هذا التعريف من حدّ وتضييق شديد لموضوع الفلسفة، وكأن غرضها ليس البحث في الموجودات لمعرفة حقائق الأشياء، وهو بحث ينبغي أن يطلب لذاته كما قال أرسطو في أول مقالة «ألفا» الصغرى في كتاب «ما بعد الطبيعة». بل جعل ابن رشد النظر في الموجودات وسيلة لاعتبار صانعها. وبهذا جعل الفلسفة في خدمة علم التوحيد، وواضح أيضاً أن الذي ألجاه الى ذلك، هو الهدف الذي قصد اليه في هذا الكتاب، وهو تبرير دراسة الفلسفة تجاه الطاعنين عليها من رجال الدين. وإلا فإنه لم يقل بمثل هذا الرأي عند شرحه لذلك الموضع من مقالة «ألفا» الصغرى.

ويمضي ابن رشد فيقول: «انه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم» وفي هذا رد على الفقهاء الذين يقولون انه يكفي ما نعرفه من النصوص النقلية.

تبرير النظر العقلي بالشرع

ويؤكد ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ودعانا الى معرفتها بالنظر العقلي، كما هو بيّن في غير ما آية من كتاب الله، مثل قوله تعالى: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (سورة الحشر: ٢) وقوله تعالى: ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ (سورة الأعراف: ١٨٤) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات بواسطة العقل واعتبارها به.

(١) سننشر ها هنا الى طبعة بيروت ، ط ٣ ، سنة ١٩٧٣ وهي تعتمد على طبعة ج . حوراني (ليدن سنة ١٩٥٩). لكننا ننبه القارىء الى فساد معظم التعليقات التي وضعها ناشر طبعة بيروت.

والاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. وهذا هو القياس، أو التفكير بالقياس. «فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي» (ص ٢٨).

وأتم أنواع النظر هو المسمى بالبرهان. فالشرع اذن قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان. ولهذا «كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله - تبارك وتعالى - وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي» (ص ٢٩) ولا بد قبل هذا أن يعرف ما هو القياس عامة، وكم أنواعه، وما منه قياس، وما منه ليس بقياس، وهذا بدوره يحتاج إلى معرفة أجزاء القياس أعني المقدمات وأنواعها. وإذن عليه بالجملة أن يدرس المنطق.

وكما أن الفقيه مضطر الى معرفة المقاييس الفقهية وأنواعها وشروطها حتى يستطيع استنباط الأحكام، كذلك على من يريد معرفة الله أن يعرف القياس العقلي، أي المنطق.

اعتراضات وردود

فإن اعترض معترض وقال: «ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، اذ لم يكن في الصدر الأول» فإننا نرّد عليه ونقول ان النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، فهل هو الآخر بدعة؟ ان هؤلاء المعترضين من الفقهاء لا يعدون القياس الفقهي بدعة، وإذن فعليهم ألا يعتبروا النظر في القياس العقلي بدعة. ذلك أن «أكثر اصحاب هذه الملة مثبتون للقياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة، وهم محجوجون بالنصوص» (ص ٣٠ - ٣١) ويقصد بالحشوية ها هنا أصحاب المذهب الظاهري، وعلى رأسهم ابن حزم، ممن أنكروا القياس.

وان اعترض معترض آخر فقال ان القياس العقلي من وضع قوم غير مسلمين، قلنا ان علينا أن نستعين بمن تقدمنا من الأمم ممن درسوا القياس العقلي «سواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا، أو غير مشارك، في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية (= الذبح الشرعي) ليس يعتبر في صحّة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، اذا كانت فيها شروط الصحّة. وأعني بـ «غير مشارك»: من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام» (ص ٣١).

وما دام الأمر كذلك، وكان القدماء قد نظروا وفحصوا عن المقاييس العقلية - أي المنطق - أتمّ فحص، فينبغي أن نرجع الى كتبهم «فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان كله صواباً، قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبهّنا عليه» (ص ٣١ - ٣٢).

فمن الواجب علينا اذن أن نستعين بما قاله المتقدمون في شأن المقاييس العقلية، كما نفعل ذلك في العلوم الرياضية. «فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام انسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض، لما أمكنه ذلك» (ص ٣٢).

وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيهما إلاّ في زمان طويل. «ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظّار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وقعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام - ما عدا المغرب - لكان أهلاً أن يضحك منه، لكون ذلك ممتنعاً... وهذا أمر بينّ بنفسه ليس في الصنائع العملية فقط، بل والعلمية: فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه. فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة؟!.

واذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا - ان ألفينا، لمن تقدمنا من الأمم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان - أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق، نبّهنا عليه وحذّرنا منه، وعذرناهم» (ص ٣٢ - ٣٣).

وهذه نظرة واسعة الأفق، متحررة، منفتحة للأخذ بالعلوم أيّاً كان مصدرها، دون اعتبار لجنسية أو دين هذا المصدر، كل ما علينا هو أن نفحص عما جاؤوا به فإن كان موافقاً للحق، أي لما يقضي به العقل والنظر العقلي والبرهان العقلي، قبلناه وفرحنا به وشكرنا لهم صنيعهم عرفاناً منا بجميلهم، وان وجدناه غير موافق للحق، نبهّنا

على ذلك، وحذرنا منه، والتمسنا العذر لهم فيما اجتهدوا فيه ولم يصيبوا الحق.

وينتهي ابن رشد من هذا كله الى تقرير أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى» (ص ٣٣).

الاعتراف بالنتائج العارضة

فإن اعترض معترض على ذلك بأن بعض الناس قد زلّ وغوى من اطلاعه على كتب القدماء في الفلسفة، فليس هذا بحجة وإنما ذلك حدث «اما من قبل نقص فطرته، واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها». ولا ينهض ذلك مبرراً أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض، لا بالذات، وليس يجب، فيما كان نافعاً بطباعه وذاته، أن يترك، لمكان (= سبب) مضرّة موجودة فيه بالعرض... ان مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها - من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها - مثل من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى مات (من العطش) لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش (أمر) ذاتي وضروري» (ص ٣٣- ٣٤).

وليست الفلسفة وحدها التي يقع لها هذا، بل يحدث مثله للفقه والفقهاء. «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا! بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم انما تقتضي بالذات «الفضيلة العملية» (ص ٣٤).

طرق التصديق متفاوتة

فإن قيل: وما الداعي الى طريق الفلسفة، ما دام يغنينا طريق الشرع؟.

فالجواب: «ان طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية» (ص ٣٤).

فإن قيل ان هذه الطرق قد لا تؤدي الى نفس الرأي، كان الجواب أن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» (ص ٣٥).

فإن وقع تعارض بين ما أدى اليه النظر البرهاني العقلي، وبين ما نطقت به الشريعة، قلنا ان الأمر لا يخلو عن خصلتين:

١ - فاما أن يكون الشرع قد سكت عنه، واذن فلا تعارض هناك،

٢ - واما أن يكون ظاهر ما نطق به الشرع مخالفاً لما أدى اليه النظر البرهاني العقلي. وفي هذه الحالة علينا أن نؤول ما ورد به ظاهر الشرع «ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز، من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي تحددت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان! فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني.

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول!

بل نقول انه: ما من منطوق به في الشرع مخالف

بظاهره لما أدىّ اليه البرهان إلاّ اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل».

وهكذا يقرر ابن رشد بكل توكيد ما يلي:

١- أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه.

٢- فاذا اختلف ما نطق به الشرع مع ما أدى اليه البرهان العقلي، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليتفق مع ما أدى اليه البرهان العقلي.

٣- والتأويل مباح، بدليل اللجوء اليه في الأحكام الشرعية، طالما كان ذلك لا يخلّ بعادة لسان العرب في استخدام المجازات.

٤- ويقطع ابن رشد بأن كل ما نطق به الشارع وبدا في الظاهر مخالفاً لما أدى اليه البرهان العقلي فمن الممكن تأويله بما يجعله متفقاً مع ما أدى اليه البرهان العقلي، أي أنه يقطع مقدماً بإمكان تأويل ظاهر ما نطق به الشرع ليتفق مع ما أدى اليه البرهان العقلي. والسبب في هذا التوكيد القاطع من جانبه هو ما ورد في رقم (١) من أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. فما دام الشرع حقاً وما أدى اليه البرهان هو حق، فإنهما لا بد أن يتفقا.

فإن سأل سائل: ولماذا لم يرد نطق الشرع صريحاً لا يحتاج الى تأويل فينحسم كل اختلاف؟ أجاب ابن رشد بأن «السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن: هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما. والى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى: ﴿ هو الذي انزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات. . .﴾ الى قوله: ﴿ والراسخون في العلم﴾ .

ويريد ابن رشد أن يقف على «والراسخون في العلم» ليعطفها على «الله» ويجعل الله والراسخين في العلم معاً عالمين وحدهم بتأويل الآيات المتشابهات في القرآن.

ويؤيد ابن رشد رده هذا بأن يقول ان «كثيراً من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه- مثلما روى البخاري عن علي - رضي الله عنه! - أنه قال: «حدّثوا الناس بما يعرفون. أتريدون أن يكذّب الله ورسوله؟». ومثلما روى من ذلك عن جماعة من السلف». (ص ٣٨).

لا تكفير في الاجماع

فإن اعترض معترض بأنه لا يجوز التأويل في ما أجمع عليه المسلمون - رد ابن رشد بقوله انه لا يوجد اجماع يقيني لا في الأمور العملية - ولا - وبالأحرى - في الأمور النظرية. وأبو حامد الغزالي نفسه وأبو المعالي عبد الملك الجويني (إمام الحرمين) لم يقطعا بكفر من خرق الاجماع في التأويل.

فإن رد عليه بأن الغزالي قد قطع بتكفير أبي نصر الفارابي وابن سينا وفلاسفة الاسلام في كتابه «التهافت» في ثلاث مسائل: (١) في القول بقدم العالم ، (٢) وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، (٣) وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد وأحوال المعاد - أجاب ابن رشد: «الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيره إياها في ذلك قطعاً، اذ قد صرّح في كتاب «التفرقة» أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال» (ص ٣٨).

حق الراسخين في العلم: في التأويل

ويعود ابن رشد الى ما قرره من الوقوف بعد: «والراسخون في العلم » في الآية[1] المشهورة (سورة آل عمران آية ٧) ، ويبرر ذلك بأنه «اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الايمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان

(١) تمامها: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب، وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب».

به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان» (ص ٣٩).

هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟.

وبعد أن حللنا هذا القسم الأول من كتاب «فصل المقال»، وهو الذي وضع فيه القواعد العامة للعلاقة بين الفلسفة والشريعة، علينا أن نتساءل: هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلياً صرفاً؟.

سؤال أثاره الباحثون المحدثون ابتداء من رينان وتعاقب على الجواب عنه من عنوا بابن رشد.

١ ـ أما رينان فيرى أن موقف ابن رشد يتلخص في أنه يقرر مستويين: مستوى العامة، وهو الذي يكتفي بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على البرهان العقلي، وحين التعارض يؤول ظاهر النصوص الشرعية كيما تتفق مع ما يتأدى اليه البرهان العقلي. «والحكيم لا يسمح لنفسه بابداء أي رأي ضد الدين القائم. لكنه مع ذلك يتحاشى أن يصف الله بما يصفه به العامة»[1].

٢ـ وبعكس رينان، جاء ميرن Mehren وأسين بلاثيوس Asin y Palacios فحاولا بيان أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى باخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة. فقال ميرن ان موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن موقف ابن سينا، وان الفلسفة عنده تستند الى الوحي الإلهي والى العقل معاً. واستند في ذلك الى «تهافت التهافت» وحده.

أما أسين بلاثيوس فاستند الى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد، وترجم فقرات رئيسية منها الى الاسبانية، وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الأكويني. وانتهى من ذلك الى توكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً عقلياً، بل على العكس: اعتمد على الوحي، وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان، وتبعاً لذلك يرى أسين أن ابن رشد بقي صحيح الايمان تماماً، ولم يتعد حدود المذهب السنيّ.

٣ ـ ثم جاء ليون جوتييه في رسالة للدكتوراه بعنوان: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» (باريس سنة ١٩٠٩) فدرس الموضوع تفصيلاً، وانتهى الى أن السؤال المطروح وهو: هل كان ابن رشد عقلياً؟ سؤال أسيء طرحه. اذ لا ينبغي أن نضع السؤال في هذه الصورة، بل أن نسأل: بالنسبة لمن كان عقلياً؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب أنه «كان عقلياً مطلقاً حين كان يتوجه الى الفلاسفة، أي الى اصحاب البرهان العقلي والبيّنة العقلية، وعلى هؤلاء أن يؤولوا كل النصوص المتشابهة، ولا يوجد بالنسبة لهم سرّ ولا معجزات بالمعنى الحقيقي. ولكنه كان ذا نزعة ايمانية fidéiste حين يتعلق الأمر بالعامة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعظة، العاجزين عن متابعة البرهان العقلي : وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفياً بكل الرموز وكل النصوص المتشابهة، دون استثناء. أما الفريق الثالث من النفوس، وهم وسط بين الفريقين الآخرين، وأعني بهم أهل الجدل، أي المتكلمين، القادرين على ادراك صعوبات النصوص والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي، فعلى الفلاسفة أن يقدموا اليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجع لمرضهم الجدلي وطريقتهم الشاذة المختلطة ـ ونعني به : تأويلات شبه عقلية وشبه ايمانية».

ويدافع جوتييه عن هذا التفسير مرة أخرى في مقدمة ترجمته الفرنسية لـ «فصل المقال» (الجزائر، سنة ١٩٤٢)[2].

٤ ـ ويرد عليه مانويل ألونسو منكراً هذا التفسير العقلي النزعة لاتجاه ابن رشد.

وقد تناولنا نحن هذه الآراء تفصيلاً وبيّنا ما لها وما عليها في كتابنا «تاريخ الفلسفة في الإسلام» (بالفرنسية، جـ ١ ص ٧٦٦ ـ ٧٨٩) فمن شاء التوسع والتعمق فليرجع إليه. وانتهينا إلى رفض مواقف هؤلاء من تفسير نزعة ابن رشد، وإلى بيان أن ابن رشد كان حرّ الفكر، ولكنه لم يسع إلى الاصطدام بالشريعة.

(١) رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٣٩. مجموع مؤلفات رينان جـ ٣، باريس سنة ١٩٤٩.

(٢) ليون جوتييه: «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» ص ١٨٠. باريس سنة ١٩٠٩.

-٢-

الإلهيات

ليس لابن رشد كتاب قائم برأسه في الإلهيات، وانما نلتمس آراءه في هذا الباب من شرحه على «ما بعد الطبيعة» لأرسطو وتلخيصه من ناحية، ومن ردوده على الغزالي في كتاب «تهافت التهافت». ولهذا يعسر على الباحث أن يقدم عرضاً متصلاً لمذهب ابن رشد، اذ يصعب التمييز بين ما هو مجرد شرح لأرسطو، وبين ما يعتقده ابن رشد رأياً خاصاً به. وتلك هي دائماً حال الشارح والمؤرخ: يتوارى دائماً خلف ما يشرح أو يعرض من نصوص وآراء. ولربما كان عمله هذا أعظم فائدة وأدل على تفوق عقلي أكثر مما يصنعه من يعرض الأراء كأنها من عنده، وهي في حقيقة الأمر خلاصة باهتة لما قاله الآخرون قبله، لكنه عرضها وكأنها باسمه هو ومن عنده. لكن البحث التاريخي كفيل بعد ذلك بفضح زيف دعوى هذا الأخير، رغم أن دعواه الأصالة قد خالت على السطحيين من الناس، أعني كافتهم إلا النادرين.

وهذه ملاحظة ينبغي أن تكون نصب أعيننا حين نقارن بين ابن رشد من ناحية، وابن سينا أوالفارابي أو الكندي أو القديس توما من ناحية أخرى. فقناعة ابن رشد بموقف الشارح لا تقل من قدره تجاه هؤلاء الأخرين الذين تظاهروا أمام الناس في كتبهم أنهم أصحاب الأراء التي يعرضونها، مع أنهم في معظمها، ان لم يكن فيها جميعها، اقتصر عملهم على التلخيص والعرض المبسّط.

وبعد هذا التمهيد الضروري لانصاف ابن رشد وبيان مكانته إزاء سائر فلاسفة الاسلام، لنأخذ في عرض أهم أقواله في غير المواضع التي اقتصر فيها على شرح أرسطو. ولنبدأ بالمسائل التي كفرّ بها الغزالي الفلاسفة.

- أ -

قـدم العـالـم

يرى ابن رشد كما رأى أرسطو أن العالم قديم، أي ليس له بداية، «وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان «كما شرح الغزالي في «التهافت»[١] - ودليلهم على ذلك:

١ - استحالة صدور حادث عن قديم مطلقاً،

٢ - لو كان الباري متقدماً بالزمان على العالم، لكان قبل الزمان زمان، وهذا خلف.

٣ - إمكان العالم كان موجوداً، فالعالم لم يزل ممكن الحدوث.

٤ - كل حادث تسبقه مادة، اذ لا يستغني الحادث عن مادة، فالمادة اذن قديمة، فالعالم قديم.

ويرد الغزالي على هذه الحجج، فينبري ابن رشد للدفاع عنها وابطال ردود الغزالي، مبيّناً أنه إنما يقابل اشكالات بأشكالات، وهذا انما يقتضي حيرة وشكوكاً، لا إبطالاً للأشكال الذي يقابله. وهذه معاندة غير تامة، بينما «المعاندة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به» (ص ٢٠٨ من «تهافت التهافت»، القاهرة سنة ١٩٦٤).

وخلاصة الرأي عند ابن رشد أنه «ان كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالاً لموجود أزلي، غير داخل وجوده في الزمان الماضي، فواجب أن تكون افعاله غير داخلة في الزمان الماضي» (الكتاب نفسه، ص ٢١٦).

ويتفرع على ذلك أن العالم كما أنه «أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لأخره، ولا يتصور فساده وفناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك. وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، فانهم يقولون ان العالم معلول علته ازلية أبدية، فكان المعلول مع العلة. ويقولون: اذا لم تتغير العلة، لم يتغير المعلول»[٢].

ويؤيد ابن رشد رأي الفلاسفة هذا بقوله انه «يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء الى لا موجوداً أصلاً، لأنه لو كان

(١) أبو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة» نشرة بويج (المجردة من الهوامش)، بيروت سنة ١٩٦٢.

(٢) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٨١. بيروت سنة ١٩٦٢.

كذلك، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات»(١).

ويؤول ابن رشد الآيات الواردة في الأنباء عن ايجاد العالم فيقول في «فصل المقال» (ص ٤٢ ـ ٤٣): «ان ظاهر الشرع اذا تصفح، ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء﴾ (سورة هود آية ٧) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، اعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك . ـ وقوله تعالى: ﴿ يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسموات﴾ (سورة ابراهيم، آية ٤٨) يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾ (سورة فصلت، آية ١١) يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء. فالمتكلمون ليسوا في أقوالهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون: فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً»(٢).

وبهذا يبين ابن رشد أن القول بقدم العالم لا يخالفه نصّ من القرآن، ولا تعارض اذن في هذه المسألة بين ما يقول به الفلاسفة من أن العالم قديم وبين ما ورد في الشرع.

ـ ب ـ

علم الله بالجزئيـات

والمسألة الثانية التي كفّر الغزالي بها الفلاسفة المسلمين هي: علم الله بالجزئيات.

ويرى ابن رشد أن الغزالي غلط في ذلك، لأنهم لا يقولون ان الله لا يعلم الجزئيات أصلاً «بل يرون أنه ـ تعالى ـ يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله ـ سبحانه ـ بالوجود على مقابل هذا: فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود. ومن شبّه العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحداً ، وذلك غاية الجهل»(٣).

ويشرح هذا القول بأن يقول في «الضميمة» الملحقة عادة بكتاب «فصل المقال»، وفيها يوضح مسألة علم القديم سبحانه، فيقول: «ان الحال في العلم القديم (أي علم الله الأزلي) مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث (أي علم الانسان المتوقف على الموجودات) مع الموجود. وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، اذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود، لا علة له. فإذن واجب أن لا يحدث هنالك تغيّر كما يحدث في العلم المحدث.

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغيّر عند وجود مفعوله، اعني تغيّراً لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغيّر عند حدوث معلوم عنه»(٤).

واذن ليس يعلم الله الموجود حين حدوثه، وانما يعلمه بعلم قديم.

«فاذن العلم القديم انما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلاً، كما حكي عن الفلاسفة انهم يقولون، لموضوع هذا الشك، انه سبحانه لا يعلم الجزئيات. وليس الأمر على ما توهّم عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، اذ كان علة لها، لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به»(٥).

والغزالي حين يعرض رأي فلاسفة الاسلام في هذه

(١) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ، القاهرة سنة ١٩٦٤.
(٢) ابن رشد: «فصل المقال» ص ٤٢ ـ ٤٣ . بيروت، سنة ١٩٧٣

(٣) ابن رشد «فصل المقال» ص ٣٩.
(٤) ابن رشد «ضميمة» في «فصل المقال» ص ٦١.
(٥) الكتاب نفسه ص ٦٢.

المسألة يقول إن منهم من ذهب إلى أنه (أي الله) لا يعلم إلا نفسه، ومنهم من ذهب إلى أنه يعلم غيره «وهو الذي اختاره ابن سينا : فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي»[1].

وابن رشد «في تهافت التهافت» يرد على اعتراضات الغزالي على الفلاسفة في هذه المسألة بأن يقول ان الأصل في مشاغبة الغزالي على الفلاسفة ها هنا راجع الى تشبيهه علم الخالق سبحانه بعلم الانسان، وقياس أحد العلمين على الآخر. وهذا خطأ في التشبيه، لاختلاف علم الخالق عن علم الانسان. هذا أولاً.

وثانياً من قال من الفلاسفة ان الله إنما يعلم الكليات دون الجزئيات، فالسبب في ذلك أن العلم بالكليات عقل، أما العلم بالجزئيات أي بالاشخاص ـ فهو حسّ أو خيال. وتجدد الأشخاص يوجب شيئين: تغير الادراك، وتعدده. أما علم الأنواع والأجناس ـ أي علم الكليات ـ فليس يوجب تغيراً، اذ علمها ثابت.

لكن ابن رشد يسلّم بأن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم، ولهذا فإن «المتحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه ـ سبحانه وتعالى ـ بالموجودات: لا بكلي ، ولا بجزئي. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو: عقل منفعل ومعلول، والعقل الأول هو فعل محض، وعلة، فلا يقاس علمه على العلم الانساني. فمن جهة ما لا يعقل غيره، من حيث هو غير، هو علم منفعل، ومن جهة ما يعقل الغير، من حيث هو ذاته، هو علم فاعل.

وتلخيص مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورةً. ولما كان العقل، بما هو عقل، انما يتعلق بالموجود، لا بالمعدوم، قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن، فلا بد أن يتعلق عقله بها. واذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات: فاما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، ـ واما أن يتعلق بها على وجه أشرف من جهة تعلق علمنا بها. وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها: مستحيل. فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها، لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود.

فإن كان علمه أشرف من علمنا، فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به. فللموجود اذن وجودان: وجود أشرف، ووجود أخس. والوجود الأشرف هو علة الأخسّ. وهذا هو معنى قول القدماء ان الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها، والفاعل لها، ولذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلّف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي. ومن أثبته في غير موضعه فقد ظلم، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم»[2].

وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن، اذ علمنا معلول للموجودات، أما علم الله فهو علة لها. «ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث. ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله انساناً أزلياً، والانسان إلهاً كائناً فاسداً»[3].

جـ
انكار بعث الأجساد

والمسألة الثالثة هي انكار الفلاسفة «لبعث الأجساد وسائر أمور المعاد «وقولهم ان كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية». ذلك أنهم «قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً: اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وامّا في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه. ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً، وقد ينمى على طول الزمان. ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور. واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الذكية، والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة. والألم المنقضي للنفوس الكاملة

(١) الغزالي. «تهافت الفلاسفة» ص ١٦٤

(٢) ابن رشد «تهافت التهافت» ص ٧٠٣ ـ ٧٠٥.

(٣) الكتاب نفسه ص ٧١١.

الملطخة، فلا تنال السعادة المطلقة إلّا بالكمال والتزكية والطهارة، والكمال بالعلم، والذكاء بالعمل»(١).

والغـزالي يرى أن أكـثر هذه الأمـور ليس مخالفـا للشـرع. ولكن المخـالف للشـرع هـو انكـارهم حشـر الأجساد، وانكارهم اللذات الجسمانية في الجنة، والآلام الجسمانية في النار، وانكارهم وجود جنة ونار كما وصفهما القرآن. والسبب في انكارهم لهذه الأمور هو استحالته بالدليل العقلي. ولهم في ذلك ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: تقدير العود الى الابدان، لا يعدو ثلاثة أقسام: اما أن يقـال: الانسان عبـارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به، ومعنى الموت انقطاع الحياة، فتنعدم والبدن ينعدم أيضـاً. واما أن يقـال ان النفس موجودة، وتبقى بعد الموت، ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها. واما أن يقال: يرد النفس الى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها، ويكون العائد هو ذلك الانسـان من حيث ان النفس هي تلك النفس، فأما المادة فلا التفات لها.

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة: لأن الأول ايجاد لمثل ما كان، لاإعـادة لعين ما كان. والثاني، وهو تقرير بقاء النفس ورده الى ذلك البدن بعينه، باطل لأنه لو عاد لكان ذلك عوداً الى تدبير البدن بعد مفارقته، وهذا محال، لأن بدن الميت ينحلّ تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دماً وبخاراً وهـواء، ويمتزج بهـواء العالم وبخـاره ومائـه امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه.

والثالث، وهو رد النفس الى بدن انساني من أية مادة كانت وأي تراب اتفق ـ محال من وجهين: احدهما أن المواد القابلة للكون والفسـاد محصورة في مقعّر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد، وهي متناهيـة، والأنفس المفارقـة للابدان غير متناهية، فلا تفي بها، والثاني أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً، بـل لا بد أن تمتـزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة.

والغزالي يختار هذا القسم الثالث ولا يرى مانعاً من ذلك شرعياً.

المسلك الثاني أنهم قالوا: «ليس في المقدور أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث يتعمّم به، إلا بأن تحلل اجزاء الحديد الى العناصر بأسباب تستولي على الحديد، فتحلله الى بسائط العناصر، ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الخلقة، الى أن تكتسب صورة القطن، ثم يكتسب القطن صورة الغزل، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة معلومة... واذا عقـل هذا فـالانسـان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض، لم يكن إنساناً، بل لا يتصور أن يكون انساناً، إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص، مركباً من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخـلاط... فاذن لا يمكن أن يتجدد بدن انسان لترد النفس اليه بهذه الأمور»(٢).

تلك حجج الفلاسفة في انكار بعث الاجساد ورد الأرواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنّة الجسمانية وسائر أمور المعاد.

وابن رشـد في رده على الغـزالي لا يتناول أقـوال الغزالي واحداً بعد واحد كما فعل في المسائل التسع عشرة الأخرى، بل يضع تعليقاً عاماً هو أنه لم يتناول واحد من الفلاسفة المتقدمين هذه المسألة بالبحث، وليس لهم فيها قـول، إنما وردت هـذه الأقوال في الأديـان والشرائـع. والفلاسفة يرون أن الشرائع ضرورية، لأنها تنحو نحـو تبرير الناس ليصل الانسان الى سعادته الخاصة به، ولبث الفضـائل الخلقية في الانسان. «والفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم (أي الناس) في ملة ملة... ويرون بالجملة أن الشـرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقـل والشرع... ويرون ـ مع هذا ـ أنه لا ينبغي أن يتعرض، بقول مُثْبِت أو مبطل، في مبادئها العامة، مثل: هل يجب أن يعبد الله تعالى؟ أو لا يعبد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود، أم ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها، لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وان اختلفت في صفة ذلك الوجود»(٣).

ومعنى هـذا أن الفلسفة لا تتنـاول شؤون المعاد

---

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٢٣٥.

(٢) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٨.

(٣) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٨٦٥ ـ ٨٦٦.

والأخرويات، وان على الفيلسوف أن لا يناقض ما جاء به النبيّ في الملة التي نشأ الفيلسوف عليها. والملل كلها حق عنده، وإن كان عليه مع ذلك «أن يختار أفضلها في زمانه... وأن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلّمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى.... ولا يشك أحد أنه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلفى عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان»(١).

وينتهي ابن رشد الى ان الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الأخرة وان لم يتناولها البرهان العقلي، والفلاسفة لم يتعرضوا لها، فإنها «أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي للناس) بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية...»(٢).

د
براهين وجود الله

وبعد أن فرغنا من تلك المسائل الثلاث التي كفّر الغزالي بها فلاسفة الاسلام، ورد ابن رشد على أقواله، فلننظر في بعض المسائل الأخرى وأولها براهين وجود الله.

وابن رشد يرجع هذه البراهين الى اثنين: برهان مأخوذ من العناية الإلهية بالعالم، وبرهان مأخوذ من الخلق. وهو يفضل البرهان بالحركة، وينقد سائر البراهين: البرهان الغائي، والبرهان بالتمييز بين الممكن والواجب (وهو الذي تمسك به خصوصاً الفارابي وابن سينا)، والبرهان بالعلّية.

وهو يعرض البرهان بالحركة في شرحه على المقالة الثامنة من كتاب «الطبيعة» لأرسطو، ويشير اليه بإيجاز في «تهافت التهافت» (ص ٦٦، نشرة بويج سنة ١٩٣٠)، ويلخص عرض أرسطو في تلخيصه لكتاب «ما بعد الطبيعة» (ص ١٢٧ ـ ١٢٨ طبع حيدر أباد سنة ١٣٦٥ هـ) هكذا:

«تبيّن في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك، وأن المتحرك انما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرّك يتحرك من جهة ما هو بالفعل. وأن المحرّك اذا حرّك تارة ولم يحرك أخرى، فهو محرّك بوجه ما، إذ توجد فيه القوةعلى التحريك حينها لا يحرّك. ولذلك متى أنزلنا هذا المحرّك الأقصى للعالم يحرّك تارة ولا يحرّك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرّك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول. فإن فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرّك تارة، ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما لزم في الأول. فباضطرار: اما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو ننزل ان ها هنا محركاً لا يتحرك أصلاً، ولا من شأنه أن يتحرّك لا بالذات ولا بالعرض. واذا كان ذلك كذلك، فهذا المحرك أزلي ضرورة».

هـ
نقد نظرية الصدور

وينقد ابن رشد القائلين بصدور العالم عن الله بطريق الفيض، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، وهو في هذا تلميذ مخلص لأستاذه أرسطو.

يقول ابن رشد: «وأما ما حكاه (أي الغزالي) عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادىء المفارقة عنه، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ من تلك المبادىء ـ فشيء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده. ولذلك لا يلفي التحديد الذي ذكره: في كتب القدماء.

وأما كون جميع المبادىء المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤمّ فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه انما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه، فاضت عن الأول ـ فأمر أجمعوا عليه، لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد»(٣). وكما أن في الحيوان الواحد قوى عديدة، ولكن تسري فيه قوة واحدة، كذلك «كانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد. فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال،

---

(١) الكتاب نفسه، ص٨٦٨.

(٢) الكتاب نفسه، ص ٨٧.

(٣) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

أعني أن فيها قوة واحدة روحانية ـ وهي سارية في الكل سرياناً واحداً ـ بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، ولولا ذلك لما كان ها هنا نظام وترتيب. وعلى هذا يصحّ القول ان الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه، كما قال الله سبحانه: ﴿ ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ﴾. وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال ان المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً، واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة، فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبّه الفاعل الذي في غير الهيولى بالفاعل الذي هو هيولى. ولذلك إن قيل اسم: «الفاعل» على الذي في غير هيولى، والذي في هيولى ـ فباشتراك الاسم. فهذا يبيّن لك جواز صدور الكثرة عن الواحد»[1].

ويحمل ابن رشد بشدة على هذا المبدأ الذي قال به الفارابي وقال به خصوصاً ابن سينا وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ويلاحظ بوجه عام أن ابن رشد شديد الوطأة على ابن سينا في كثير من المواضع.

وبالجملة يرى ابن رشد في نظرية الصدور، وخصوصاً صدور الواحد عن الواحد، نظرية لا تقوم على مقدمات يقينية، بل هي ظنية. ويحمل بهذه المناسبة على أبي نصر الفارابي وابن سينا «لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة»[2].

وهنا يوجه ابن رشد الى نفسه هذا السؤال ليجيب عنه. فيقول:

«فإن قيل: فما تقول أنت في هذه المسألة ـ وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة، فما تقول أنت في ذلك؟ فإنه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة:

أحدها: قول من قال إن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى. .

والثاني: قول من قال: إنما جاءت من قبل الآلات.

والثالث: قول من قال: من قبل الوسائط.

وحكي عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك: التوسّط.

قلت: ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب[3] بجواب برهاني، ولكن لسنا نجد لأرسطو، ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم، إلا لفرفريوس الصوري، صاحب مدخل علم المنطق. والرجل لم يكن من حذّاقهم.

والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب: أعني: المتوسطات، والاستعدادات والآلات. وهذه كلها قد بيّنا كيف تستند الى الواحد، وترجع اليه، اذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة. وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة، فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة. وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع: فإن تبيّن شيء منه، وإلاّ رُجع إلى الوحي»[4].

ويرجع ابن رشد الاختلاف الى الأسباب الأربعة: فاختلاف الأفلاك يرجع الى اختلاف محركيها، واختلاف صورها، واختلاف موادها ـ ان كان لها موارد، واختلاف أفعالها المخصوصة في العالم. والاختلاف فيما دون فلك القمر يرجع الى اختلاف المادة، مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الأجرام السماوية، مثل اختلاف النار، والتراب، وبالجملة: المتضادات. وأما السبب في اختلاف الحركتين واختلاف حركاتها، فقد تبين ذلك في كتاب «الكون والفساد» لأرسطو.

وما دام الأمر هكذا، فأسباب الكثرة عند أرسطو: من الفاعل الواحد هي الثلاثة الأسباب، ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم، أي كون الواحد سبب الكثرة.

والاختلاف فيما يقع دون فلك القمر يرجع الى الأسباب الأربعة: اختلاف الفاعلين، واختلاف المواد، واختلاف الآلات، وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول

(١) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٩٧.

(٣) أي «تهافت التهافت»

(٤) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٤١٦ ـ ٤١٨.

بواسطة غيره، وهذا كأنه قريب من الآلات.

وبهذا يطرّح ابن رشد المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، ويؤكد أن الواحد يمكن أن تصدر عنه كثرة، ومرجع هذه الكثرة الى اختلاف المواد، أو الصور، أو الآلات، أو القرب والبعد من الفاعل الواحد.

ويتبين من هذا كله أن ابن ارشد أدرك أن النظام الذي تصوره الفارابي وفي اثره ابن سينا، نظام الصدور، لم يقل به أرسطو ولا مشاهير المشائين القدماء. واذا كان فورفوريوس قد قال به فهو لأنه لم يكن من حذّاق المشائين، ولو كان على علم أوفى بحال فورفوريوس لقال انه ليس من المشائين أصلاً بل هو أفلوطيني.

واذا كان ابن رشد قد قال مع ذلك بنظرية عقول الأفلاك، فهو في هذا إنما يحذو حذو أرسطو نفسه في الفصل الثامن من مقالة «اللام» من كتاب ما بعد الطبيعة.

السياسة

أما آراء ابن رشد في فلسفة السياسة فيمكن أن نتلمسها في كتابين من كتبه: الأول هو تلخيصه لكتاب «السياسة» لأفلاطون، والثاني مواضع متفرقة من تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو.

وللأسف الشديد لم نعثر حتى الآن على الأصل العربي لتلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» (المعروف خطأ باسم «الجمهورية») لأفلاطون، ولكنه كان موجوداً في مكتبة الاسكوريال الى سنة ١٦٧١ حين احترقت وعنوانه بحسب فهرست مكتبة الاسكوريال القديم[١]: «أفلاطون في الثلاثة المنسوبة إليه في السياسة المدنية، تلخيص أبي الوليد ابن رشد».

ولكن بقيت لنا الترجمة اللاتينية[٢] والترجمة العبرية. وهذه الأخيرة نشرها أرفن روزنتال[٣] مع ترجمة انجليزية.

(١) نشر هذا الفهرست القديم الأب ن. موراتا في مجلة «الأندلس» جـ٢ سنة ١٩٣٤

(٢) طبعت في المجلد الثالث، ورقة ١٧٤ ب - ١٩١ ت من مجموع مؤلفات ارسطو بشرح ابن رشد، البندقية سنة ١٥٥٠ م.

(٣) Averroes: Commentary on Plato's Republic, edited... by E.I.J. Rosenthal, Cambridge, 1956.

وعلى عكس ما زعم روزنتال يتبين من هذا التلخيص أن ابن رشد رجع مباشرة الى نص الترجمة العربية القديمة التي قام بها حنين بن اسحق (راجع ابن النديم: «الفهرست»، ص ٢٤٦، نشرة فلوجل) لا الى تلخيص جالينوس، بدليل أنه يتهم جالينوس بسوء فهم أفلاطون.

كذلك استعان ابن رشد بكتاب «النواميس» لأفلاطون. لكننا لا نستطيع أن نقرر بالدقة إذا كان اعتمد على تلخيص الفارابي للنواميس الذي نشرناه في كتابنا «أفلاطون في الاسلام» (طهران سنة ١٩٧٤) أو على تلخيص جالينوس الذي ترجمه حنين بن اسحق.

ويحاول ابن رشد فيما يسوقه من أمثلة عربية اسلامية أن يقدم الشواهد لتطبيق ما يقوله أفلاطون من آراء. فهو يذكر مثلاً ما فعله ابن غانية (ص ٢٣٤ - ٢٣٥ من الترجمة الانكليزية).

وفي هذا التلخيص يَستوفي ابن رشد ما ذكره أفلاطون من آراء في المقالات من الثانية الى التاسعة من كتاب «السياسة». أما المقالة العاشرة فيقول عنها ابن رشد انها ليست ضرورية لعلم السياسة، كما أنها أسطورية. ويلاحظ من كلامه عن المقالة العاشرة ما يلي:

١ - انه لا يقيم وزناً للحجج الخطابية التي يسوقها أفلاطون.

٢- انه يطرح الأساطير الأفلاطونية، ويشير الى أسطورة «أر» Er التي يحكيها أفلاطون في المقالة العاشرة من «السياسة» (ص ٦١٤ أ - ٦٢١ ب) وتتعلق بمصير النفوس في العالم الآخر. ويشير الى اختلاف آراء القدماء في هذا الموضوع.

٣ - كذلك لا يقيم ابن رشد وزناً للبرهان على خلود النفس الذي ساقه أفلاطون في المقالة العاشرة هذه.

وبالجملة فإن تلخيص ابن رشد لكتاب «السياسة» لأفلاطون يدل على فهم دقيق، وعلى اطلاع واسع على النظم السياسية اليونانية، لا نجد له نظيراً في الدقة ولا حتى عند الفارابي. وقد توطدت هذه المعرفة بالنظم السياسية اليونانية عن طريق تلخيصه لكتاب «الخطابة» لأرسطو. وفي كلا التلخيصين الدليل القاطع على معرفة

الفلاسفة الاسلاميين بالنظم السياسية اليونانية، ويتميز ابن رشد بأنه حاول أن يجد شواهد عليها - رغم الفارق العظيم في الأساس - في نظم الحكم القائمة في الدول الاسلامية المعاصرة منها والسابقة.

خاتمة

ظفر ابن رشد في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث بشهرة لم يحظ بمثلها ولا بقريب منها أي فيلسوف اسلامي آخر، حتى عدّ الممثل الحقيقي للفلسفة الاسلامية بعامة. ومنذ أن ترجم مؤلفاته الى اللاتينية ميخائيل اسكوت ابتداء من سنة ١٢٣٠، وهرمن الالماني، وكلاهما عاش في بلاط آل هوهنشتاوفن في صقلية، وفلاسفة أوروبا اللاتينية في القرن الثالث عشر يقرنون ابن رشد بأرسطو ايجابياً وسلباً، أي اعتناقاً وتفنيداً. وقد كان القديس توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) أكبر خصم، وفي الوقت نفسه أكبر مستفيد من ابن رشد ومؤلفاته وشروحه. وقد كرّس للرد عليه رسالة مشهورة بعنوان: «في وحدة العقل، ضد ابن رشد». ومن ثم صار أتباع الطريقة الدومينيكانية ألدّ أعداء ابن رشد. واشتدت الحملة بعد ذلك على ابن رشد بوصفه الممثل الأكبر للفلسفة الاسلامية، وكان أصخب حاملي لوائها ريمون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥ م).

وفي مقابل ذلك نجد روجر بيكون شديد الاعجاب بابن رشد. وعلى الرغم من الادانات المتوالية من السلطات الدينية المشرفة على جامعة باريس في سنة ١٢٧١ وسنة ١٢٧٧ خصوصاً، فقد ظلت مؤلفات وشروح ابن رشد تحظى بعناية وافرة لدى المشتغلين بالفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر. وعبثاً صنعت الأساطير والأكاذيب حول حقيقة موقف ابن رشد من الدين، فقد ظلت الرشدية تشق طريقها المظفّر في جامعات اوروبا كلها، خصوصاً الجامعات الايطالية، وعلى رأسها جامعة بادوفا (في شمال شرقي ايطاليا بجوار فينيسيا) في القرن الرابع عشر وما تلاه حتى القرن السادس عشر، بفضل جان دي جاندان Jean de Jandun وبولس البندقي Paul de Venise (المتوفى سنة ١٤٢٩) وجايتانو دي تيينا Gaetano de Tiene (١٣٨٧ - ١٤٦٥)؛ ومن ثم أصبح ابن رشد يعدّ «سيد العلماء» في بادوفا، حتى قال عنه ميكائيل سافونا رولا في سنة ١٤٤٠ انه «ملك العبقرية الإلهية التي شرحت كل مؤلفات أرسطو»[1].

ذلك أن فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية وجدوا فيه خير شارح لمؤلفات أرسطو، كما وجدوا في كتابه «تهافت التهافت» أقوى مدافع عن الفلسفة ضد خصومها من رجال الدين.

واذا كان ابن رشد لم يشيّد مذهباً فلسفياً قائماً برأسه، فقد كان بهاتين المثابتين صاحب فضل عن الفلسفة أكبر من كثير ممن تنسب اليهم مذاهب فلسفية مستقلة.

خاتمة

بعد هذا العرض لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ينبثق السؤال:

هل توجد فلسفة إسلامية حقاً؟

وهو سؤال صار تقليدياً منذ أن وضعه رينان وأجاب عنه باجابة قاطعة ربطها بفكرته عن الجنس السامي بعامة فقال «ان الفلسفة لم تكن أبداً، عند الساميين، غير أمر مستعار من الخارج تماماً ودون خصب كبير، وتقليد للفلسفة اليونانية» لكن يسحب هذا الحكم نفسه على فلسفة العصور الوسطى في أوروبا المسيحية، فيقول بعد ذلك مباشرة: «ويجب أن نقرر الشيء عينه فيما يتصل بفلسفة العصور الوسطى»[2] وقال أيضاً «ان الفلسفة لم تكن الا فترة عارضة épisode في تاريخ الروح العربية. والحركة الفلسفية الحقيقية للاسلام ينبغي أن نبحث عنها في الفرق الكلامية: القدرية، الجبرية، الصفاتية، المعتزلة، الباطنية، التعليمية، الأشعرية، وخصوصا في علم الكلام. لكن المسلمين لم يطلقوا أبداً على هذا اللون من المناقشات اسم «الفلسفة». اذ ان هذا الاسم لا يدل عندهم على البحث عن الحقيقة بعامة، وانما يدل على فرقة، ومدرسة خاصة هي الفلسفة اليونانية ومن يدرسونها. وحين يؤرخ الفكر العربي، فمن المهم جداً الا ينخدع المرء بهذا

(١) راجع تفصيل هذا كله في كتاب رينان: «ابن رشد والرشدية» ص ١٦٤ - ٣٢٣.

(٢) ارنست رينان: «ابن رشد والرشدية» المقدمة، ص ١٧، مجموع مؤلفاته جـ٣ ص ١٧، باريس سنة ١٩٤٩. وهذا ما قاله في مقدمة الطبعة الأولى سنة ١٨٥٢. Ernest Renan: Oeuvres Complètes, t. III.

الاشتباه. ان ما يسمى «فلسفة عربية» ليس الا قسماً محدوداً من الحركة الفلسفية في الاسلام، الى حد أن المسلمين أنفسهم كادوا أن يجهلوا وجودها»(١)

ولم يشأ رينان ان يعدل عن رأيه هذا في مقدمة الطبعة الثانية، رغم ما وجه اليه من نقد، خصوصا من جانب هنري رتر Henri Ritter، وقرر: «اني مصمم على اعتقاد أنه لم يهيمن على خلق هذه الفلسفة اتجاه عقائدي كبير dogmatique. ان العرب لم يفعلوا غير أنهم اعتنقوا adopter مجموع المعارف اليونانية كما قبلها العالم كله حوالى القرنين السابع والثامن»(٢) ومن هنا يربط نشأة الفلسفة في الاسلام بحال الفلسفة عند السريان وفي مدرسة الاسكندرية في هذين القرنين.

وآراء رينان هذه تحتاج الى الفحص والنقد:

١ ـ ذلك أنه يخلط في كلامه بين فكرة العنصر والجنس (السامي) من ناحية وبين فكرة الاسلام بوصفه دينا من ناحية أخرى. ولهذا يترجّح في الرأي بين انكار وجود فلسفة «عربية» حينما يقصد العنصر والجنس، وبين الاقرار بوجودها حين يقصد الاسلام كجماعة شاملة لأجناس عديدة من بينها الجنس الآري (الفرس). وهذا الاضطراب هو الذي دعا بعض الباحثين المعاصرين(٣) الى اثارة مشكلة زائفة وهي: هل ينبغي تسمية هذه الفلسفة فلسفة «عربية» أو فلسفة «اسلامية»؟

وفي رأينا أنها مشكلة زائفة لأن المدلول واحد: فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية (الا في القليل النادر الذي لا يكسر القاعدة، تماماً كما كتب ديكارت وليبنتس وكنت بعض مؤلفاتهم باللاتينية الى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد انهم من رجال الفلسفة «اللاتينية»!) ـ وهي اسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الاسلام أي داخل نطاق العالم الاسلامي في العصر الوسيط، حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الاسلام ديناً.

٢ ـ كما أنه يخلط ـ وهو خلط لا يزال مستمراً، بل بولغ فيه كثيراً في النصف قرن الأخير ـ بين الفلسفة وبين التفكير بوجه عام سواء كان لاهوتيا أو صوفيا أو ما أشبه ذلك.

وفي رأينا أنه يجب ألا تطلق الفلسفة الآ على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض. ولهذا لا وجه أبداً لادراج علم الكلام الوضعي والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في اطار النصوص الدينية وتستند اليها في حجاجها ـ أقول لا وجه أبداً لادراجها ضمن الفكر الفلسفي ولا بأوسع معانيه.

ومن هنا نرى أن من العبث، بل ومن الامعان في الجهل بحقيقة الفلسفة، أن نتلمس الفلسفة الاسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض. ولهذا السبب استبعدنا من عرضنا هذا كل من لا ينتسبون الى الفلسفة بهذا المعنى الدقيق، من أمثال اخوان الصفا والغزالي والسهروردي المقتول، لأنهم اما من أصحاب المذاهب المستورة الغنوصية (اخوان الصفا) أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين (الغزالي) أو من الصوفية النظريين (السهروردي المقتول)، ومكانهم انما يقع في تواريخ هذه التيارات.

ووصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها «اسلامية» انما قصد به المعنى الحضاري والسياسي: أي التي نشأت في اطار الحضارة الاسلامية التي يسودها الاسلام. اذ الفلسفة علم عقلي خالص، وتبعاً لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفزياء والكيمياء، الخ. فكما لا يجوز لنا أن نصف الهندسة أو الطب أو الفيزياء بأنها وثنية او بوذية أو يهودية أو مسيحية الخ، فكذلك الشأن في الفلسفة. فاذا ما وصفت هذه العلوم بوصف «اسلامية» مثلا، فالمقصود بذلك هو المعنى الحضاري والسياسي فحسب.

والآن وقد فرغنا من بيان وجود هذه «الفلسفة الاسلامية»، والشروط التي ينبغي مراعاتها لفهم المقصود منها، يبقى السؤال الآخر وهو: أين الأصالة في هذه الفلسفة؟

والمقصود «بالاصالة» هنا: «الجديد» فيها بالنسبة الى

---

(١) الكتاب نفسه، ص ٨٤.

(٢) الكتاب نفسه، ص ١٢.

(٣) مثل كوربان في مقدمة كتابه «تاريخ الفلسفة الاسلامية»: H. Corbin: Histoire de la Philosophie Islamique. Paris, 1964.

الفلسفة اليونانية.

وهنا ينبغي ألا يبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا لأفلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظير حتى كنت وهيجل. فمن الاسراف والشطط أن نحطّ من قدر هذه الفلسفة الاسلامية لأنها لم تنجب امثال افلاطون وأرسطو وأفلوطين.

لكن حسبها أنها أنجبت شارحا عظيما مثل ابن رشد، وأصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصيلة التي ابتدعوها.

ابن سينا

حياتـه[1]

حياة ابن سينا حياة حافلة بالأحداث لاتصاله بخدمة الحكام والسلاطين وتقلده الوزارة. وقد كتب عن شطر من حياته بنفسه.

كان أبوه عبد الله بن سينا من الكفاة والعمال في مدينة بلخ، ثم انتقل الى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور الساماني، واشتغل والياً على قرية خرميثن من ضياع بخارى. ثم تزوج امرأة اسمها ستارة (بالفارسية = نجمة).

وولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، صاحبنا، في هذه القرية في صفر سنة سبعين وثلثمائة (أغسطس / سبتمبر سنة ٩٨٠ م)، أو في قرية أفشنة التي منها أم ابن سينا، كما يقول هو نفسه في ترجمته. ويقول بعد ذلك:

«ثم انتقلت الى بخارى، وأحضرت معلّم القرآن ومعلّم الأدب، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى مني العجب.

وكان ابي ممن أجاب داعي المصريين[2] ويعدّ من الاسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم. وكذلك أخي. وكانوا ربما تذاكروا وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي. وابتدأوا يدعونني أيضاً اليه ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند. وأخذ يوجهني الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلّمه منه.

ثم جاء الى بخارى أبو عبد الله الناتلي[3]، وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلّمي منه. وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه الى اسماعيل الزاهد، وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذي جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي على الناتلي. ولما ذكر لي حدّ الجنس أنه: هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو - أخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، فتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم. وكان أي مسألة قالها لي كنت أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر.

---

(١) راجع عن حياته: القفطي ص ٤١٣ - ٤٢٦، نشرة لبرت، ابن أبي أصيبعة ج٢ ص ٢ - ٢٠، البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص ٥٢ - ٧٢، نشرة كرد علي في دمشق سنة ١٩٤٦، ابن خلكان «وفيات الأعيان» برقم ١٩٠، خوندمير: «حبيب السّير»، طهران سنة ١٩٥٤، ابن العبري: «تاريخ مختصر الدول» ص ٣٢٥ - ٣٣٠، بيروت سنة ١٨٩٠.

(٢) لما كان الفاطميون هم القائمين على الدعوة الاسماعيلية، وكان مركزهم الرئيسي في مصر، فيبدو أن كلمة «المصريين» صارت تدل في النصف الثاني من القرن الرابع والأول من القرن الخامس للهجرة على أتباع مذهب أو الدعوة الاسماعيلية، وهو تعبير خطأ قطعاً لأن مصر شعبها كله لم تعتنق هذا المذهب أبداً طوال حكم الفاطميين ولا - طبعاً - بعد زوال دولتهم. راجع كتابنا: «مذاهب الاسلاميين» الجزء الثاني، بيروت سنة ١٩٧٣.

(٣) راجع ترجمته في «تتمة صوان الحكمة» للبيهقي ص ٣٧ دمشق سنة ١٩٤٦، و «وفيات الأعيان» لابن خلكان وهو منسوب الى ناتل (بالتاء): بلدة بنواحي آمل في طبرستان بشمال شرقي طهران، كما في أنساب السمعاني. ويقول عنه البيهقي انه كان حكيماً عالماً مخلقاً بأخلاق جميلة. وله رسالة لطيفة «في واجب الوجود وشرح اسمه، وهذه الرسالة دالة على أنه كان مبرزاً في هذه الصناعة، بالغاً الغاية القصوى في علم الإلهيات.. ورسالة في علم الاكسير».

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق. وكذلك كتاب أقليدس[١]: فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حلّ بقية الكتاب بأسره ـ ثم انتقلت الى «المجسطي»[٢]. ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الأشكال الهندسية، قال لي الناتلي: تولّ قراءتها وحلّها بنفسك، وأعرضها عليّ لأبين لك صوابه من خطئه. وما كان الرجل يقوم[٣] بالكتاب. وأخذت أحلّ ذلك الكتاب. فكم من شكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه، وفهّمته إياه.

ثم فارقني الناتلي متوجهاً الى كركانج. واشتغلت انا بتحصيل الكتب من النصوص[٤] والشروح: من الطبيعي، والإلهي. وصارت أبواب العلم تنفتح عليّ.

ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنّفة فيه. وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أني برّزت فيه في أقل مدّة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم الطب. وتعهدت المرضى فأنفتح عليّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف الى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً. فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة. وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره. وجمعت بين يديّ[٥] ظهوراً، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية. ورتبتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته، حتى تحقق لي الحق في تلك المسألة. وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت الى الجامع وصلّيت وابتهلت الى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق وتيسّر المتعسّر.

(١) أي كتاب «أصول الهندسة» لاقليدس.

(٢) لبطليموس وهو في علم الفلك.

(٣) أي: يحسن فهمه.

(٤) النصوص الأصلية للمؤلفين، لا الشروح.

(٥) أي: بطاقات، جزازات يقيد فيها ما يريد تقييده.

وكنت أرجع بالليل الى داري وأضع السراج بين يديّ، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت الى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي، ثم أرجع الى القراءة. ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى ان كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام. وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الامكان الانساني. وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه الى اليوم، حتى أحكمت المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدلت الى الإلهي، وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة»[٦] فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهم ولا المقصود به وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الورّاقين، وبيد دلاّل مجلد ينادي عليه. فعرضه عليّ فرددته ردّ متبرم، معتقداً أن لا فائدة من هذا العلم. فقال لي: اشترِ مني هذا، فإنه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج الى ثمنه. واشتريته، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي «في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة». ورجعت الى بيتي واسرعت قراءته. فأنفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان محفوظاً على ظهر قلب. وفرحت بذلك، فتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى.

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور. واتفق له مرض تحيّر الأطباء فيه. وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة. فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه احضاري. فحضرت وشاركتهم في مداواته.

وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الاذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب. فأذن لي. فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض: في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر: الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد.

فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت

(٦) لارسطو.

اليه منها. ورأيت ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس، قط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها. وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء.

وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسين العروضي. فسألني أن أصنّف له كتاباً جامعاً في هذا العلم. فصنعت له «المجموع» وسميّته به. وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي، ولي اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمري.

وكان في جواري أيضاً رجل يقال له: أبو بكر البرقي، خوارزمي المولد، فقيه النفس، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل الى هذه العلوم. فسألني شرح الكتب، فصنفت له كتاب «الحاصل والمحصول» في قريب من عشرين مجلدة. وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته «البر والاثم» وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يُعِرْ أحداً ينسخ منهما.

ثم مات والدي، وتصرّفت بي الأحوال. وتقلّدت شيئاً من أعمال السلطان. ودعتني الضرورة الى الاخلال ببخارى والانتقال الى كركانج. وكان أبو الحسين السهلي ـ المحب لهذه العلوم ـ بها وزيراً. وقدمت الى الأمير بها ـ وهو علي بن مأمون ـ وكنت على زيّ الفقهاء إذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك، وأثبتوا لي مشاهرة دارّة بكفاية مثلي.

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى نسا، ومنها الى باورد، ومنها الى طوس، ومنها الى شقان، ومنها الى سمنقان، ومنها الى جاجرم رأس حد خراسان، ومنها الى جرجان وكان قصدي الامير قابوس. فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك. ثم مضيت الى دهستان، ومرضت بها مرضاً صعباً. وعدت الى جرجان. فاتصل أبو عبيد الجوزجاني بي، وأنشأت في حالي قصيدة فيها البيت القائل:

لما عظمت فليس مصر واسعي
لما غلا ثمني عدمت المشتري [١]

الى هنا انتهى ما أملاه ابن سينا من أحوال حياته على تلميذه المخلص الوفي أبي عبيد الجوزجاني، الذي تابع وصف سيرة حياة أستاذه، وذكر فهرسة كتبه ورسائله، وفصّل القول في أحواله السياسية. وخلاصتها أن ابن سينا انتقل الى مدينة الريّ، واتصل بخدمة السيدة وابنها الملك مجد الدولة أبي طالب رستم بن فخر الدولة علي.

ثم انفقت أسباب أوجبت بالضرورة ذهابه الى قزوين، ومنها الى همذان، واتصاله بخدمة كذبانويه. واتفقت له معرفة «شمس الدولة» وأمر باحضاره مجلسه بسبب قولنج أصابه، فعالجه حتى شفي. ففاز منه بخلع كثيرة، وصار من حاشية الأمير شمس الدولة. ونهض شمس الدولة الى قرميسين لحرب عناز، وخرج ابن سينا معه في سلك خدمته. ثم توجه ناحية همذان منهزماً راجعاً. ثم سألوه تقلد الوزارة، فتقلدها. ثم اتفق تشويش العسكر بسببه واشفاقهم على انفسهم منه. فأغاروا على داره وأخذوه وحبسوه، وسألوا الأمير شمس الدولة قتله، فرفض الأمير. ثم أطلق سراح ابن سينا، فتوارى في دار أبي سعد بن دخدوك أربعين يوماً. وعاود الأمير شمس الدولة مرض القولنج، فطلب ابن سينا فحضر، واعتذر اليه الأمير، واشتغل ابن سينا بعلاجه، وأعاد الوزارة اليه ثانية.

وهنا بدأ في كتابه العظيم «الشفاء» بناء على التماس من تلميذه أبي عبيد. فابتدأ بالطبيعيات من كتاب «الشفاء». وكان يتولى التدريس للتلاميذ بالليل لعدم فراغه أثناء النهار؛ ومن تلاميذه كان: أبو عبيد الجوزجاني، والمعصومي، وابن زيلة، وبهمنيار.

ولما توجه شمس الدولة الى طارم لحرب الأمير بهاء الدولة، توفي في الطريق من داء القولنج. وبويع ابنه. وطلبوا من ابن سينا تولي الوزارة، فرفض.

ثم اتصل بالأمير علاء الدولة أبي جعفر بن كاكويه واشتغل في خدمته. وقام باصلاح أداة رصد الكواكب،

---

(١) ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ج ٢ ص ٢ وما بعدها.

ووضع آلات ما سبقه بها أحد.

ووقعت الحرب بين أبي سهل الحمدوني صاحب مدينة الريّ من جهة السلطان محمود الغزنوي، وبين علاء الدولة صاحب أصفهان. فقصد السلطان مسعود بن محمود الغزنوي أصفهان، في سنة خمس وعشرين وأربعمائة، ومعه أبو سهل الحمدوني، فاستولى على أصفهان، ونهب خزائن علاء الدولة بن كاكويه.

ثم نهب أبو سهل الحمدوني مع جماعة من الأكراد أمتعة ابن سينا وفيها كتبه.

وأصيب ابن سينا بداء القولنج، بسبب افراطه في الشراب والجماع. وساءت حاله، فنقل محمولاً على محفة الى أصفهان. وكان يعالج نفسه، لكنه كان في غاية الضعف. ثم حضر مجلس علاء الدولة وهو لم يبرأ من العلة كل البرء فكان يبرأ أسبوعاً ويمرض أسبوعاً.

وقصد علاء الدولة همذان ومعه ابن سينا. فعاود ابن سينا «القولنج في الطريق إلى أن وصل إلى همذان. وعلم أن قوته قد سقطت وأنها لا تفي بدفع المرض. فأهمل اداة نفسه وأخذ يقول: المدبر الذي كان يدبّر بدني قد عجز عن التدبير. والآن لا تنفع المعالجة. وبقي على هذا أياماً. ثم انتقل الى جوار ربه، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة، وكان موته في سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائة»[1]. (ابن أبي أصيبعة، ج ٢). وحدد تاريخ الوفاة البيهقي فقال: «مات في الجمعة الأولى من رمضان سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائة ودفن في همذان... وكان عمر الشيخ (ابن سينا) نحو (٥٨ سنة) سنة من السنين الشمسية مع كسر»[1].

مؤلفـــاته

أما مؤلفاته فخير حصر لها حتى الآن هو كتاب د. يحيى مهدوي، طهران، سنة ١٩٥٤، فنحيل القارىء الذي يطلب البحث المستقصى الى هذا الكتاب ونجتزىء ها هنا بذكر بعض الكتب الرئيسية، من كتبه العربية دون الفارسية:

١ـ «الشفاء» في أربعة أقسام: المنطق، الرياضي، الطبيعي، الإلهيات. وقد نشرنا نحن منه: «البرهان» (القاهرة، سنة ١٩٥٤)، و «الشعر» (سنة ١٩٥٣، ١٩٦٤) وذلك من قسم المنطق. ونشر معظم المنطق والنفس والإلهيات ضمن المجموعة التي نشرت في القاهرة ضمن الاحتفال بالذكرى الألفية لابن سينا (سنة ١٩٥٢، ـ سنة ١٩٧١).

أما القسم الطبيعي فلا نزال نعتمد فيه على طبعة حجرية في طهران سنة ١٨٨٦.

٢ـ «النجاة» ـ طبع في القاهرة سنة ١٣٣١ هـ / ١٩١٣ م، ط ٢ سنة ١٩٣٨.

٣ـ «الاشارات والتنبيهات» ـ نشرة فورجيه J. Forget في ليدن سنة ١٨٩٢.

٤ ـ «كتاب الانصاف» ـ نشرنا نحن ما تبقى منه في كتابنا: «أرسطو عند العرب» (القاهرة سنة ١٩٤٧).

٥ ـ «منطق المشرقيين» ـ طبع في القاهرة، سنة ١٩١٠.

٦ـ «الرسالة الأضحوية في أمر المعاد» ـ طبع في القاهرة سنة ١٩٤٩.

٧ ـ «عيون الحكمة» ـ نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤.

٨ ـ «رسالة في ماهية العشق» ـ نشرها ميرن Mehren سنة ١٨٨٩، ثم أحمد آتش (استانبول سنة ١٩٥٣).

٩ ـ «أسباب حدوث الحروف» ـ نشرها الأستاذ خانلري، طهران سنة ١٣٣٣ هـ. ش.

١٠ ـ «رسالة في الحدود» ـ طبع في مصر ضمن مجموعة بعنوان: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ.

١١ ـ «رسالة في أقسام العلوم العقلية» ـ طبعت في المجموعة المذكورة.

١٢ ـ «رسالة في اثبات النبوات» ـ طبعت في المجموعة المذكورة.

١٣ـ «رسالة حي بن يقظان» نشرها ميرن سنة ١٨٨٩، ثم هـ. كوربان سنة ١٩٥٢.

---

(١) البيهقي: «تتمة صوان الحكمة» ص ٧٠ دمشق، سنة ١٩٤٦.

١٤ - «رسالة الطير» - نشرها ميرن، ليدن، سنة ١٨٨٩.

١٥ - كتاب «المباحثات» - نشرناه في كتابنا «أرسطو عند العرب» القاهرة سنة ١٩٤٧.

١٦ - كتاب «التعليقات» - نشرناه في القاهرة سنة ١٩٧٣.

١٧ - كتاب «القانون في الطب» - طبع أولاً في روما سنة ١٥٩٣، ثم طبع في القاهرة (بولاق) سنة ١٢٩٤ هـ / ١٨٧٧ م.

فلسفتـه

١

المنطـق

تناول ابن سينا علم المنطق في معظم كتبه الأساسية:

في «الشفاء» على أوسع نطاق واستقصاء عرفناه في العالم الاسلامي.

وفي «الاشارات والتنبيهات»، وفي «منطق الشرقيين» الذي هو من بقايا كتاب «الانصاف»، وفي «النجاة» (ص ٢ - ص ٩٣، القاهرة سنة ١٩٣٨)، وفي «عيون الحكمة» (ص ١ - ص ١٥ في نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤)، وفي «الحكمة العروضية» وهو أول ما ألفه في هذا الباب، وفي «الحكمة العلائية» («دانش نامه علائي» ص ١ - ٦٤، نشرة خراساني، طهران، ١٣٥٥ هـ ق)، وفي «القصيدة المزدوجة» في «المنطق» تناوله نظماً.

لكن السؤال هو: هل أتى ابن سينا بشيء جديد أضافه الى ما ورد عند أرسطو وشرّاحه اليونانيين أو شرّاحه العرب مثل ابراهيم المرّوزي ومتى بن يونس والفارابي؟.

لو قرأنا منطق «الشفاء» لم نجد فيه جديداً على ما قاله أرسطو وشراحه، وهو نفسه يعترف بذلك. اذ يقول انه يحاذي نص أرسطو في كتبه المنطقية، ونراه فعلاً يقتبس النص أحياناً بحروفه، وأحياناً يدمجه في داخل كلامه، وفي الغالب يعرض المسائل الواردة في كتب أرسطو المنطقية، دون تقيد بنص، ويورد الأمثلة إما عن كتب أرسطو هذه، وإما بالاستعارة من علم الطب.

كذلك «منطق المشرقيين» الذي كنا نتوقع أن نجد فيه ما أعلنه في مقدمته من رغبة في التجديد ليس فيه شيء اكثر مما ورد في سائر كتبه في المنطق.

وفيما عدا بعض التفصيلات الفرعية الصغيرة (مثل الأقيسة المؤلفة من شرطيات فقط) لا نكاد نجد لابن سينا شيئاً يضيفه على منطق أرسطو وشرّاحه.

وإنما يمتاز ابن سينا بقدرته الهائلة على استيعاب أرسطو وشراحه، وحسن عرضه التفصيلي[1].

ما بعد الطبيعة

٢

الحكمة وأقسامها

ونمضي من المنطق الى بيان مذهبه في الإلهيات وما بعد الطبيعة بوجه عام. ونبدأ ببيان تعريفه للفلسفة - أو الحكمة كما يسميها - وأقسامها.

يقول ابن سينا في كتاب «عيون الحكمة»: «الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية.

والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي إلينا أن نعلمها - وليس إلينا ألبتة أن نعملها - تسمى حكمة نظرية. والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي إلينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية. وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة البشرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم، وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات.

والحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الانسان. والحكمة المنزلية فائدتها ان

(١) لمزيد من البحث في هذه المسألة راجع تصدير نشرتنا لكتاب «البرهان» لابن سينا، ص ٣٨ - ٤٦، القاهرة سنة ١٩٦٦.

تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية. والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجته، ووالد ومولود، ومالك وعبد. وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهّر عنها النفس.

وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة: حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير، وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرّده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطاً للتغير، ويسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلاً، وان خالطه فبالعرض، لأن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولية، والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية.

ومبادىء هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرّف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة.

ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك باحداهما، فقد أوتي خيراً كثيراً»[١].

وهذا تصنيف شامل لأقسام العلوم الفلسفية، فيه تحديد دقيق لموضوعاتها. ويتسم بالأحكام أكثر مما في «احصاء العلوم» للفارابي.

ولنأخذ الآن في عرض أهم آراء ابن سينا في الالهيات.

- ب -

العلم الإلهي

١ - الموجود

وابن سينا يعرّف العلم الإلهي بما عرّفه به أرسطو، وهو أنه بحث في الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه. يقول ابن سينا: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة والكثرة والعلّية وغير ذلك»[٢].

والموجود اما جوهر وهو الذي لا يحل في موضوع أي هو ما يقوم بذاته، واما عرض، وهو الذي يحلّ في غيره ولا يقوم بذاته وحده. والأول مثل الانسان، الفرس، الوردة الخ. والأعراض مثل اللون، والحجم، والمكان، والزمان، الخ.

«والجوهر اربعة: «جوهر مع أنه ليس في موضوع (فإنه) ليس في مادة، وجوهر هو في مادة. والقسم الأول ثلاثة أقسام: فإنه اما أن يكون هذا الجوهر مادة، أو ذا مادة، أو لا مادة ولا ذا مادة، والذي هو ذو مادة وليس فيها هو أن يكون منها. وكل شيء من المادة وليس بمادة فيحتاج الى زيادة على المادة وهي الصورة، فهذا الجوهر هو المركب. فالجواهر أربعة: ماهية بلا مادة، ومادة بلا صورة، وصورة في مادة، ومركب من مادة وصورة»[٣].

وأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر، ويتلوها الأعراض. وأولى الجواهر بالوجود الجواهر التي ليست بأجسام.

وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسماني، ويتلوه الصورة، ويتلوه الجسم، وتتلوه الهيولى المحضة، إذ هي محل لنيل الوجود وليست سبباً يعطي الوجود، ثم العرض.

والهيولى أو المادة لا تتجرد عن الصورة، بل توجد دائماً مقارنة لصورة. اذ «لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتكون موجودة بالفعل، لأنها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو: اما أن يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ، أو لا يكون. فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فرضت لا مقدار لها - هذا خلف. وان لم يمكن أن تنقسم ولها وضع، فهي لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهي اليها خط، ولا يمكن أن تكون منفردة الذات منحازتها، لأن خطا اذا انتهى اليها، لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم ان لاقاها خط آخر لاقاها بنقطة أخرى غيرها. ثم لا يخلو اما أن تتباين النقطتان عن جنبيها فتكون المتوسطة التي تلاقيها أثنتان لا تتلاقيان تنقسم بينهما وقد فرضت غير منقسمة، - واما أن تكون النقطتان تتلاقيان، وبتلاقيهما تكون ذاتها

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ١٦ - ١٧، نشرت في القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٧.

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٨

سارية في ذات كل واحد منها وذاتها منحازة عن الخطين فذاتاهما منحازتان منقطعتان عن الخطين، فللخطين نقطتان غير الأوليين هما نهايتاهما، وفرضناهما نهايتيها - هذا خلف»[1]. ويستمر ابن سينا في هذه البرهنة المعقدة حتى يصل في النهاية الى اثبات أن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية، وفي هذا يسير وفقاً لرأي أرسطو في مقابل رأي أفلاطون. لكنه في هذا يناقض ما قاله في «عيون الحكمة» وأوردناه منذ قليل حين قال بوجود مادة بلا صورة، وسنراه يضطر الى التخلي عن رأي أرسطو هذا حين يصل الى الكلام عن الجواهر المفارقة. لكن هذا التناقض يقوم في صلب الفلسفة الاسلامية كلها لأنها جمعت بين أرسطو وأفلاطون في مركب متنافر منذ البداية في كثير من المسائل.

٢ - الموجود محسوس ومعقول

وينبه ابن سينا إلى «ما قد يغلب على أوهام الناس (من) أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحسّ بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود»[2].

ويرد ابن سينا على هذا الوهم الشائع ببيان أن الناس يتفقون على وجود المعنى الكلي ، وهو المشترك بين الكثيرين مثل : « انسان » - في وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود. واذن فان البحث في المحسوسات نفسها يفضي الى الاعتراف بوجود غير محسوس هو المعاني الكلية التي تشترك فيها أنواع من المحسوسات .

٣ - العلّية

والشيء ينال وجوده بعلّة . ومعلوليته اما باعتبار ماهيته وحقيقته ، أو باعتبار وجوده : فالمثلث حقيقته متعلقة بالسطح والأضلاع ، وهما علتاه المادية والصورية . « أما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ، ليست هي علة تقوّم مثلثيته وتكوّن جزءا من حدها ، وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية» (الكتاب نفسه ص ٤٤٢) . والغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات ، بل تفيد فاعلية الفاعل . فهي اذن علة غائية بالنسبة الى المعلول ، وفاعلية بالنسبة الى الفاعل .

« والفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران : عدم قد سبق ، ووجود في الحال . وليس للفاعل ، في عدمه السابق ، تأثير ، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه . فالمفعول انما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره ، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل »[3].

والقوة تطلق على مبدأ التغيير في آخر من حيث انه آخر . ومبدأ التغيير يكون اما في المنفعل ، وهو القوة الانفعالية ، واما في الفاعل وهو القوة الفعلية . « ويقال قوة : لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال ، ولما به يصير الشيء مقوماً لآخر ، ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً ، فان التغير مجلوب للضعف . وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد ، كقوة الماء على قبول الشكل : فان فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه . وفي السمع قوة عليهما جميعاً . وفي الهيولى الأولى قوة الجميع ، ولكن بتوسط شيء دون شيء . وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين ، كما أن في السمع قوة أن يتسخن وأن يتبرد . - وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط ، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين[4] . وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء ، ولكن بتوسط شيء دون شيء . وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً كقوة المختارين منا . والقوة الفعلية المحدودة اذا لاقت القوة المنفعلة حصل فيها الفعل ضرورة ، وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الأضداد .

وقد تغلط لفظة القوة فيتوهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل . والفرق بينهما أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل ، والثانية انما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل . »[5]

وهذا تحليل جيد لفكرة العلية والفعل .

(١) ابن سينا : «النجاة» ص ٢٠٣ ، القاهرة ، ط ٢ سنة ١٩٣٨ .

(٢) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » ص ٤٣٥ ، القاهرة ، دار المعارف ، سنة ١٩٥٨ .

(٣) ابن سينا : « النجاة » ص ٢١٣ . القاهرة ، سنة ١٩٣٨

(٤) أي الانسان الذي هو حر مختار.

(٥) ابن سينا : « النجاة » ص ٢١٤ - ٢١٥

ومن هذا التحليل يخلص ابن سينا الى برهان على وجود علة أولى واحدة .

٤ ـ اثبات علة أولى

وهذا البرهان انما نجده في « الاشارات والتنبيهات » . وقد أقامه على مبدأين :

الأول : أن العالم سلسلة مرتبة من علل ومعلولات

والثاني : أن هذه السلسلة تنتهي بالضرورة الى علة أولى لا علة لها .

وذلك لأن « كل جملة كل واحد منها معلول ، فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها . وذلك لأنها اما أن لا تقتضي علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ـ وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها ؟ واما أن تقتضي علة هي الاحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شيء واحد . وأما الكل ـ بمعنى كل واحد ـ فليس تجب به الجملة ـ واما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، اذا كان كل واحد منها معلولا ، لأن علته أولى بذلك ـ واما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي . »(١)

ويمكن تلخيص هذا على نحو أبسط هكذا :

كل جملة أي سلسلة من الأشياء كل واحد منها معلول : اما أنها تقتض علة خارجة عنها ، واما لا تقتضي .

فان لم تقتض ، فانها تكون واجبة الوجود ، مع أننا قلنا ان كل واحد منها معلول للآخر .

واما أن تقتضي ـ وهذا ينقسم الى ثلاثة أقسام ، لأن علة الجملة : اما أن تكون كل الأحاد (أي افرادها) ، أو بعضها ، أو شيئا لخارجاً عنها . والأول باطل ، لأن الشيء لا يكون علة نفسه . والثاني باطل ، اذ ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، ما دام كل واحد منها معلولا . فلم يبق الا القسم الثالث وهو أن تكون علة الجملة شيئا خارجاً عنها ـ وهو المطلوب .

واذن فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته .

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » ص ٤٥١ ـ ٤٥٢

« ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً . فانه ان رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل : اما أن يبقى وجوب وجوده على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره ، ـ واما أن لا يبقى وجوب وجوده ، فلا يكون وجوب وجوده بذاته . وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته ، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة . والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة واضافة . ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة . فاعتبار الذات وحدها لا يخلو اما أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود ، أو مقتضيا لامكان الوجود ، أو مقتضيا لامتناع الوجود . ولا يجوز ان يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، وأما أن يكون موجوداً مقتضيا لوجوب الوجود ـ فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره . فبقي أن يكون باعتبار ذاته : ممكن الوجود، وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير : واجب الوجود ، وباعتبار قطع النسبة التي الى ذلك الغير : ممتنع الوجود ، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود »(٢) .

٤ ـ البرهان على واجب الوجود بواسطة فكرة الممكن والواجب

على أن ابن سينا يعطي لهذا البرهان صورة أخرى غير التي وجدناها عند الفارابي ، وهي القائمة على فكرة الممكن والواجب .

وقد عقد في « النجاة » فصلا لاثبات واجب الوجود على هذا النحو هكذا :

« لا شك أن هنا وجوداً . وكل وجود : فاما واجب ، واما ممكن . فان كان واجبا ، فقد صحّ وجود الواجب ـ وهو المطلوب .

وان كان ممكنا ، فإنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود . وقبل ذلك فاننا نقدم مقدمات :

١ ـ فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية . وذلك لأن جميعها : اما أن يكون موجوداً معاً ، واما أن لا يكون موجوداً معاً . فان

(٢) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

لم يكن موجوداً معا غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر ، فلنؤخر الكلام في هذا . ـ واما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه ، فلا يخلو : اما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة ـ سواء كانت متناهية أو غير متناهية ـ واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود . فان كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ، يكون الواجب الوجود متقوّما بممكنات الوجود ـ هذا خلف . وان كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود : فاما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلا فيها . فان كان داخلاً فيها : فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود ـ هذا خلف . واما أن يكون ممكن الوجود ، فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولا لوجود اجزائها ـ ومنها هو ـ فهو علة لوجود نفسه . وهذا ـ مع استحالته ـ ان صحّ فهو من وجه ما ، نفس المطلوب . فان كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان ليس واجب الوجود ـ هذا خلف .

فبقي أن يكون خارجاً عنها . ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ، فانّا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة . فهي اذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها .

فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود . فليس لكل ممكن علة ممكنة ، بلا نهاية .

٢ ـ ونقول أيضاً انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه ، لكنه واجب بالآخر ، الى أن ينتهي اليه دوراً .

ولنقدم مقدمة أخرى فنقول : ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور ـ فهو أيضاً محال . وتبين (أي : هذه المسألة) بمثل بيان المسألة الاولى ويخصها : أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ، ومعلولا لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده ، البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود. وليس حال المتضايفين هكذا: فإنهما معاً في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما فيكون بعد وجود الآخر ، بل توجدهما معاً: العلة الموجدة لهما والمعنى الموجب اياهما معا . فان كان لأحدهما تقدم ، وللآخر تأخر ـ مثل الأب والابن ، فتقدمه من جهة غير جهة الاضافة : فان تقدمه من جهة وجود الذات ، ويكونان معا من جهة الاضافة ، الواقعة بعد حصول الذات . ولو كان الابن يتوقف وجوده على وجود الأب ، والأب يتوقف وجوده على وجود الابن ، ثم كانا ليسا معا بل أحدهما بالذات بعد ، لكان لا يوجد ولا أحد منهما . وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده ، بل وجود ما يوجد عنه وبعده »[1] .

ويتعمق ابن سينا تفصيل هذا البرهان أكثر فأكثر بعد ذلك ، مما لا محل لعرضه ها هنا .

٥ ـ البرهان على المحرك الأول

كذلك يورد ابن سينا (ص ٢٤٠ ـ ٢٤٣) البرهان على وجود محرك أول لا يتحرك ، وهو البرهان الأرسطي الشهير . فلا داعي لاطالة الكلام ها هنا بذكره[2] .

٦ ـ صفات واجب الوجود

واجب الوجود غير مقول على كثيرين ، وواجب الوجود « هو واجب الوجود من جميع جهاته . ولأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه ، فلا جزء له ولا جنس له . واذ لا جنس له ، فلا فصل له . ولأن ماهيته آنيته ـ أعني الوجود ، فلا ماهية يعرض لها الوجود . فلا جنس له إذ لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو شيء . واذ لا جنس له ولا فصل ، فلا حَدّ له . واذ لا موضوع له ، فلا ضد له . واذ لا نوع له ، فلا ندّ له . واذ هو واجب الوجود من جميع جهاته ، فلا تغيّر له . وهو عالم ، لا لأنه مجتمع الماهيات ، بل لأنه مبدؤها ، وعنه يفيض وجودها .

وهو معقول وجود الذات، فإنه مبدأ. وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجرّدة عن المواد ولواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسّيا، لا عقليا.

وهو قادر الذات، لهذا بعينه، لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه. وتصوّر حقيقة الشيء ـ إذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصوّر ـ يكون العلم نفسه قدرة. وأما إذا كان نفس التصوّر غير موجب، لم يكن العلم قدرة.

وهناك فلا كثرة، بل إنما توجد الأشياء عنه من جهة

---

(١) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .

(٢) راجع شرح هذا البرهان كما عرضه أرسطو في كتابنا : « ارسطو » ، القاهرة ط ١ سنة ١٩٤٣ .

واحدة. فإذا كان كذلك، فكونه عالما بنظام الكل الحسن المختار هو كونه قادرا بلا اثنينية ولا غيرية.

وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذا مع اضافة. وأما ذاته فلا تتكثر - كما علمت - بالأحوال والصفات، ولا يمتنع أن تكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب، وأن يُجعل له بحسب كل اضافة: اسم محصل، وبحسب كل سلب: اسم محصل. فإذا قيل له: «قادر» فهو تلك الذات مأخوذة بإضافة صحّة وجود الكل عنه الصحة التي بالإمكان العام، لا بالإمكان الخاص. فكل ما يكون عنه يكون بلزوم عندما يكون، لأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وإذا قيل: «واحد» يعني به: موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له. فهذه التسمية تقع عليه من حيث اعتبار السلب.

وإذا قيل: «حق» عنى أن وجوده لا يزول، وأن وجوده هو على ما يعتقد منه. وإذا قيل: «حي» عنى أنه موجود لا يفسد، وهو مع ذلك على الإضافة التي للعالم العاقل.

واذا قيل: «خير محض» يعني به أنه كامل الوجود بريء عن القوة والنقص. فإن شر كل شيء نقصه الخاص. ويقال له: خير، لأنه يؤتي كل شيء خيريته»[١].

وواجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول: إنه يعقل ذاته، وهو اذن معقول لذاته، وعاقل لذاته. وكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون في ذاته اثنينية في الذات ولا في الاعتبار، إذ المقصود هو أن له ماهية مجردة هي ذاته. واذن فكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة.

وهو أيضا بذاته معشوق وعاشق، ولذيذ وملتذ. اذ «لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة. والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض. وهو مبدأ كل اعتدال، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج، فيحدث وحدة في كثرته. وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له. فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب !- وكل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق. وكلما كان الادراك أشد اكتناها واشد تحقيقا، والمدرك اجمل وأشرف ذاتا، فاحباب القوة المدركة إياه واعتزازها به أكثر. فالواجب الوجود - الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، والذي يعقل ذاته، بتلك الغاية في البهاء والجمال وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة - تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذ وملتذ . . . وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي، فمن استبشعها استعمل غيرها»[٢].

أما كيف يعقل واجب الوجود الأشياء، فانه اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه» (الكتاب نفسه ص ٢٤٧).

انه يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم بالضرورة ما تتأدى اليه، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات. ومعنى هذا أن الله إنما يعلم الكليات، وبعلمه اياها يكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث ما لها من صفات كلية. وقد أشار الغزالي في «التهافت» إلى رأي ابن سينا هذا وهو أن ابن سينا زعم أن الله «يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلاّ انه يعلم الجزئيات بنوع كلي»[٣].

٧ - صدور الأشياء عن واجب الوجود

الله فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته. وفيض الكل عنه ليس على سبيل قصد منه، كذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن لا يكون وجود الكل عنه بغير معرفة ولا رضا منه، إذ كيف يصح هذا عنه وهو عقل محض.

«وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه هو مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بأن كماله وعلوّه بحيث يفيض عنه الخير، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاته . . . (وهو) راض بما يكون عنه. فالأول راض بفيضان الكل عنه.

---

(١) ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٥٨ - ٥٩.

(٢) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٤٥

(٣) أبو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ١٦٤، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٦٢.

ولكن الحق الأول إنما عَقْلُه الأول وبالذات أنه يعقل ذاته، التي هي لذاته مبدأ لنظام الخير في الوجود. فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لا عقلا خارجا عن القوة الى الفعل، ولا عقلا متنقلا من معقول الى معقول، فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه. . . بل عقلا واحدا معا، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود اذ يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله»(1).

ولا يجوز أن تكون أول المبدعات عنه كثيرة: لا بالعدد، ولا بالانقسام الى مادة وصورة. بل ان أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، أي أنه عقل محض لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة، «ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق»(2).

ذلك أن المحرك الأول انما يحرّك على سبيل التشويق الى الاقتداء بأمره، وذلك للتشبه بالخير المحض.

وهكذا نرى ابن سينا يمزج بين نظرية الفيض عند أفلوطين، وبين نظرية العشق التي قال بها أرسطو في تفسير حركة الجسم الأقصى عن الله، بالرغم من انهما مختلفتان!

٨ ـ العقول المفارقة

والمتحرك الأول واحد. لكن لكل كرة من كرات السماء محركاً قريباً يخصها ومعشوقاً يخصها.

وأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي كرة الثوابت. وهنا يشير ابن سينا الى رأي أرسطو الذي «يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه» ويتبع عددها: عدد المبادىء المفارقة» (ص ٢٦٦). ثم يشير الى رأي أفضل أصحابه أعني اتباعه وهو الاسكندر الافروديسي حين يقول في رسالته التي «في مبادىء الكل»(3): «ان محرك جملة السماء واحد، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً، وان لكل كرة محركاً ومعشوقاً يخصانها» (ص ٢٦٦).

العقول المفارقة اذن كثيرة العدد، لكنها ليست موجودة معاً عن الأول، «بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه. ثم يتلوه عقل وعقل. ولأن تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود. فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الابداع، لأجل التثليث المذكور فيه. والأفضل يتبع الافضل من جهات كثيرة.

فيكون اذا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول: وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته: وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهي النفس. وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته: وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشابك للقوة.

فبما يعقل الأول: يلزم عنه عقل. وبما يختص بذاته على جهتيه: الكثرة الأولى بجزئيها: أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك.

وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي الى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا. وليس يجب أن يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق»(4)

والخلاصة أن كل عقل «بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه، وجرم الفلك كائن عنه، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية.»(5)

ولكل فلك نفس هي كماله وصورته، لكن هذه النفس ليست جوهراً مفارقاً مثل العقل. ذلك أنها تحرّك وتحدث التغيير في حركات الجرم. «واذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها الا بوساطة أجسامها. فان صور الأجسام وكمالاتها على صنفيها» (ص ٢٧٨): اما صور قوامها يكون بمواد الأجسام، واما صور يكون قوامها بذاتها، لا بمواد الأجسام، وهذه الحالة الأخيرة هي حالة أنفس الأفلاك. وعلى هذا فان القوى السماوية المتعلقة بأجسامها لا تفعل الا بواسطة هذه الأجسام، ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفسا، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس. فما دامت تفعل نفسا بغير

(1) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٧٤
(2) الكتاب نفسه ص ٢٧٥.
(3) انظرها في كتابنا: «أرسطو عند العرب»، القاهرة سنة ١٩٤٧.
(4) ابن سينا: «النجاة» ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨
(5) الكتاب نفسه ص ٢٨٠.

توسط الجسم ، فان لها انفراد قوام من دون الجسم واختصاصا بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم . فالذي يحرك أجسام الأفلاك هو نفوسها .

وفي كتاب « التعليقات » يقول ابن سينا ان « عقول الكواكب بالقوة ، لا بالفعل ، فليس لها أن تعقل الأشياء دفعة ، بل شيئاً بعد شيء ، ولا أن تتخيل الحركات دفعة بل حركة بعد حركة ، والا لكانت تتحرك الحركات كلها معا ، وهذا محال . وحيث تكون الكثرة يكون ثم نقصان . ولما كانت الكواكب في ذواتها كثرة ـ اذ كان فيها تركيب من مادة وصورة هي النفس ـ كان في عقولها نقصان . وانما الكمال حيث تكون البساطة وهي الأول والعقول الفعالة »[1].

٩ ـ العناية الالهية

يعرّف ابن سينا العناية بأنها : « احاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه ، وعن احاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق . فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل » .[2]

ويعرّفها في « النجاة » هكذا : « العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور . فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان . فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية الى النظام بحسب الامكان »[3]

لكن كيف نقول بوجود عناية ، والشر واضح للعيان في الوجود ؟

يرد ابن سينا على هذا قائلا : « ان الشرّ على وجوه :

١ ـ فيقال « شر » : للنقص الذي هو مثل الجهل ، والضعف ، والتشويه في الخلقة.

٢ ـ ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك ادراكاً ما بسبب، لا (بسبب) فَقْدِ شيء فقط : فان السبب المنافي للخير ، المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان لا يدركه المضرور[4] ، كالسحاب اذا ظلّل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى أن يستكمل بالشمس . فان كان هذا المحتاج دراكاً ، أدركَ أنه غير منتفع ، ولم يدرك ذلك من حيث أن السحاب قد حال ، بل من حيث هو مبصر ، وليس هو من حيث هو مبصر متأذيا بذلك متضرراً أو منتقصاً ، بل من حيث هو شيء آخر » .[5]

فالشرّ يطلق اذن اما على أمور عدمية مثل الجهل الذي هو عدم العلم ، أو تشويه الخلقة الذي هو عدم استواء البنية ، واما على أمور وجودية هي الحابسة للكمال عن مستحقه مثل السحاب الذي يمنع شروق الشمس عن النبات المحتاج الى حرارتها .

كذلك ينقسم الشر الى :

١ ـ شر بالذات ، وهو العدم ، لا كل عدم ، بل عدم ما يقتضيه طبع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، مثل عدم حاسة من الحواس للانسان أو الحيوان .

٢ ـ شر بالعرض ، وهو الحابس للكمال عن مستحقه ، مثل البرد المانع للثمار عن النضوج ، وهو أمر طارىء هو أحد شيئين : «اما مانع وحائل ومبعد للمكمل ، واما مضاد واصل محقق للكمال . مثال الأول : وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال . ومثال الثاني : حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما تبعه» (ص ٢٨٦) .

كذلك يفرق ابن سينا في داخل الشرّ الذي هو بمعنى العدم بين :

١ ـ ما يكون شرّاً بحسب أمر واجب ، أو نافع ، أو قريب من الواجب .

٢ ـ وما يكون شرّاً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل ، ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل : من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه .

---

(١) ابن سينا : « التعليقات » ص ٦٢ ، نشرتنا بالقاهرة سنة ١٩٧٣ .

(٢) ابن سينا : «الإشارات والتنبيهات» ص ٧٢٩ ـ ٧٣٠ .

(٣) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٨٤ .

(٤) المضرور هنا : الأعمى

(٥) ابن سينا : النجاة » ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ .

وهذا النوع الثاني «ليس شراً بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة أو الهندسة أو غير ذلك، فان ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس، بل هو شـر بحسب كمال الأصلح في أن يعمّ . . . وانما يكون بالحقيقة شراً اذا اقتضاه شخص انسان أو شخص نفس، وانما يقتضيه الشخص لا لأنه انسان، أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك، واشتاق اليه، واستعدّ لذلك . . . أما قبل ذلك فليس مما يبعث اليه مقتضى طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى» (ص ٢٨٦).

ويحاول ابن سينا أن يهوّن من شأن هذه الشرور بأنواعها:

١ ـ فيقرر أولا أن جميع سبب الشر انما يوجد تحت فلك القمر، أي على الأرض، أما في النظام السـماوي فلا يوجد شر.

٢ ـ وثانيا: ان جملة ما تحت القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود.

٣ ـ وثالثا: الشر انما يصيب أشخاصاً مفردة، وفي أوقات دون أوقات، بينما الأنواع محفوظة، فهو يصيب مثلا أفراداً من الناس، لكنه لا يصيب النوع الانساني ككل.

٤ ـ ورابعا: هذا الشر في أشخاص الموجودات قليل، «ومع ذلك فان وجود ذلك الشرّ في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير. فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة . . . فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء انما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. وافاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشرٍّ يندر، فيكون تركه شراً من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده اذا كان عدمين ـ شر من عدم واحد. ولهذا ما يؤثر العاقل الاحراق بالنار، بشرط أن يسلّم منها حياً، على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير، لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بايجاده . . . فان قال قائل: وقد كان جائزاً أن يوجد المدبّر الأول خيراً محضاً مبرّأً عن الشر؟ فيقال: هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود، وان كان جائزاً في الوجود المطلق. على أنه ان كان ضرب من الوجود المطلق مبرّأً، فليس هذا الضرب. وذلك (الجائز في الوجود المطلق) مما قد فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية. وبقي هذا[1] النمط في الإمكان، ولم يكن تـرك إيجاده لأجـل ما قـد يخالـطه من الشـر» (٢٨٦ ـ ٢٨٧). فإيجاده خير الشرين، أعني خير من الشرّ الأكبر لو لم يوجد.

كذلك الشر يطلق على وجوه أخرى:

١ ـ فيقال شرّ للأفعال المذمومة،

٢ ـ ويقال شرّ لمبادئها من حيث الأخلاق،

٣ ـ ويقال شرّ للآلام والغموم وما يشبهها،

٤ ـ ويقال شرّ لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه ان يكون له.

غير أن الآلام والغموم وان كانت معانيها غير وجودية، فانها ليست اعداماً.

والشر في الافعال انما هو: بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه، مثل الظلم، أو بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السـياسة المدنية، كالزنا.

والشر بالنسبة الى الأخلاق انما هو شرّ بالقياس الى السبب الفاعل له، أو بالقياس الى قابله، أو بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله. فالظلم مثلا يصدر عن قوة طلّابة للغلبة والسيطرة، هي القوة الغضبية، وكمالها هو التغلب. وهي خلقت لتكون متوجهّة نحو السيطرة ولهذا تطلبها وتفرح بها. فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها، ولو قصّرت فيه لكان ذلك شراً بالنسبة اليها. فالظلم شرّ للمظلوم، لكنه كمال للقوة الغضبية عند فاعله.

«وكذلك السبب الفاعل للآلام والأحزان: كالنار اذا أحرقت فان الاحراق كمال للنار، لكنه شرّ بالقياس الى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد.

وأما الشرّ الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبّلة فليس لأن فاعله فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله» (ص ٢٨٨).

وبالجملة يرى ابن سينا أن الشرّ أمر لا مفرّ منه في عالم الامكان، لكنه طفيف بالقياس الى الخير الموجود في هذا

(١) أي الوجود الممزوج بالشر

العالم ، وليس من الحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة بسبب أغراض شرّية أقلية « فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء ارادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال (معه) ان الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشرّ أيضاً على الوجه الذي بالعرض ، اذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعبأ به . فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . وكذلك فان المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور ، وتقصر عنها الكمالات في أمور ، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة الى ما تقصّر عنها . فاذا كان ذلك كذلك ، فليس من الحكمة الالهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة »(١) .

وان اعترض معترض بأن الشر ليس نادراً أو أقلياً بل هو أكثري ، رد ابن سينا مفرّقاً بين الكثير والأكثري ، قائلاً : ليس الأمر كذلك « بل الشر كثير ، وليس بأكثري . وفرق بين الكثير والأكثري : فان ها هنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية ، فالأمراض : فانها كثيرة وليست أكثرية . فاذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر ، وجدته أقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلاً عنه ، بالقياس الى الخيرات الأخرى الأبدية . نعم الشرور التي هي نقصانات الكمالات الثانية فهي أكثرية ، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها . وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ، ومثل فوت الجمال الرائع ، وغير ذلك مما لا يضرّ في الكمالات الأولى ولا في الكمالات التي تليها فيما يظهر منفعتها . . . وهذه الشرور هي أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة في المادة »(٢) .

وربما كان هذا الفصل الذي عقده ابن سينا لبيان حقيقة الشرّ في الوجود من أبلغ ما كتب في هذا الميدان ، ويفوق كثيراً ما كتبه الاسكندر الافروديسي في رسالته في « العناية »(٣) .

الطبيعيات

١ ـ الزمان

وبعد أن فرغنا من الالهيات ، فلنعرض آراء ابن سينا في بعض المسائل الطبيعية ذات الصبغة الفلسفية . وأولها مشكلة الزمان . يقول ابن سينا عن الزمان :

« وأما الزمان فهو شيء غير مقداره ، وغير مكانه . وهو أمر به يكون « القبل » الذي لا يكون معه « البعد » . فهذه القبلية له لذاته ، ولغيره ، وكذلك البعدية . وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير نهاية . والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء ، وليس أنه « قبل » هو أنه حركة ، بل معنى آخر . وكذلك ليس هو سكون ، ولا شيء من الأحوال التي تعرض : فانها في أنفسها لها معان غير المعاني التي هو بها « قبل » وبها « بعد » . وكذلك « مع » فان للـ « مع » مفهوماً غير مفهوم كون الشيء حركة .

وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال ، ويستحيل أن تكون « دفعات لا تنقسم ، والا لكانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم ـ وهذا محال . فإذن يجب أن يكون اتصالها اتصال المقادير . ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معاً تحدث وتبطل ولا تتغير ألبتة : فانه ان لم يكن أمر زال ولم يكن أمر حدث ، لم يكن « قبل » ولا « بعد » بهذه الصفة . فاذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير . وكل حركة على مسافة على سرعة محدودة فانه اذا تعينّ لها ، أو تعينّ بها ، مبدأ وطرف ، لا يمكن أن يكون الابطاء منها يبتدىء معها ويقطع النهاية معها ، بل بعدها . فاذن ها هنا تعلق أيضاً بالـ « مع » والـ « بعد » وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين أخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء ، وفي أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة . وهذا لا (= ليس) مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء ، وغير مقدار المتحرك الذي قد يختلف فيه على الاتفاق في هذا ، بل هو الذي يقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة ، وفي أقل منه أقل من هذه المسافة . وهذا الامكان مقدار غير ثابت ، بل متجدد . كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت . ولو كان ثابتاً لكان موجوداً للسريع والبطيء بلا اختلاف .

فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات ، على نحو ما قلنا . وهو متعلق بالحركة ـ وهو الزمان : فهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر اللذين لا يثبت أحدهما على الآخر ، لا مقدار المسافة ، ولا مقدار المتحرك »(٤)

(١) ابن سينا . « النجاة » ص ٢٨٩

(٢) ابن سينا : « النجاة » ص ٢٩٠ ـ ٢٩١

(٣) يوجد من ترجمتها العربية القديمة نسختان على الأقل : احداهما في الاسكوريال ، والثانية في استانبول . راجع تصدير كتابنا : « ارسطو عند العرب » .

(٤) ابن سينا : « عيون الحكمة » ص ٢٦ ـ ٢٧ . نشرتنا ، القاهرة سنة ١٩٥٤ .

ونحن نعلم أن أرسطو قد حدّ الزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر »[١] . لكنه لا يتابع عرض أرسطو لمشكلة الزمان في المقالة الرابعة من « الطبيعة » ولا يثير ما أثار أرسطو من اشكالات عميقة ، بل تعلّق خصوصاً بمسألة العلاقة بين الزمان والمسافة ، وهي مسألة ليست بذي بال في مشكلة الزمان .

ولا يزيد ابن سينا في « النجاة » شيئاً يذكر على ما ورد مركزاً في « عيون الحكمة » واقتبسناه بتمامه منذ قليل . وكل ما هنالك :

١ ـ أنه يؤكد الارتباط التام بين الزمان وبين الحركة فيؤكد أنه « لا يتصور الزمان الا مع الحركة . ومتى لم يحسّ بحركة ، لم يحس بزمان ، مثلما قيل في قصة أصحاب الكهف »[٢] .

٢ ـ ويقرر أن « الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً ، بل حدوث ابداع ، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات . ولو كان له مبدأ زماني ، لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أي بعد زمان متقدم ، وكان بعداً لقبل غير موجود معه ، فكان بعد قبل وقبل بعد ، وكان له « قبل » غير ذات الموجود عند وجوده . وكل ما كان كذلك ، فليس هو أول « قبل » . وكل ما ليس أول « قبل » فليس مبدأ للزمان كله . فالزمان مبدع ، أي يتقدمه باريه فقط »[٣] .

لكن معنى هذا الكلام هو أن الزمان قديم قدم الباري ، اذ هو لا يتقدمه بالزمان ، بل بالذات ، أي بالمرتبة . وما دام كذلك ، فقد أحدثه منذ القدم ، اذ يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني . غير أن رأي ابن سينا ليس صريحاً تماماً ها هنا .

٣ ـ ويقرر أن الزمان « مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر ، لا من جهة المسافة . والحركة متصلة . فالزمان متصل ، لأنه يطابق المتصل ، وكل ما طابق المتصل فهو متصل » (ص ١١٨) .

٤ ـ واذن فالزمان يتهيأ ان ينقسم بالتوهم ، لأن كل متصل يمكن أن ينقسم بالتوهم ، لا بالفعل . فاذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات ، تسمى الآنات .

٥ ـ والآن هو فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه .

٦ ـ ولما كان الزمان لا ثبات لـ « قبله » مع « بعده » فانه متعلق بالتغير ، لا بكل تغير كان ، بل بالتغير الذي من شأنه أن يتصل . والتغير الذي يتعلق به الزمان هو الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصحّ له أن يتصل . « وأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره الاّ بالعرض . . . والحركات الأخرى يقدرها الزمان لا بأنه مقدارها الأول ، بل بأنه معها ، كالمقدار الذي في الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته ، وسائر الأشياء بتوسطه . ولهذا يجدر أن يكون في زمان واحد مقدار الحركات فوق واحد. وكما أن الشيء في العدد: أما مبدؤه كالوحدة، وأما قسمته كالزوج والفرد، وأما معدوده ـ كذلك الشيء في الزمان: منه ما هو مبدؤه كالآن ، ومنه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل، ومنه ما هو معدوده ومقدّره وهو الحركة»[٤] .

والدهر هو المحيط بالزمان . وهو « نسبة ما مع الزمان وليس في الزمان الى الزمان من جهة ما مع الزمان . » ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان : الأولى به أن يسمى السرمد . والدهر في ذاته من السرمد . وبالقياس الى الزمان دهر الحركة علة حصول الزمان »[٥]

الزمان اذن متصل ، ولا ينقسم الاّ بالتوهم ، اما الى آنات هي الماضي والمستقبل والحاضر ، أو الى ساعات وأيام وشهور وسنين .

٢ ـ المكان

يطلق المكان بمعنيين :

(١) إذ يقال: «مكان» لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به ،

(٢) ويقال : « مكان » لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه .

(١) أرسطو : « الطبيعة » م ٤ ف ١١ ص ٢٢٠ أ ٢٤ ـ ٢٥

(٢) ابن سينا : « النجاة » ص ١١٦ .

(٣) الكتاب نفسه ، ص ١١٧

(٤) ابن سينا : « عيون الحكمة » ص ٢٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٨ .

والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول . وهو حاو للمتمكن ، مفارق له عند الحركة ، ومساو لـه ، لأنهم يقولون : لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد . فاذا كان كذلك ، فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات المتمكن ، لأن كل شيء يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة . وقد قيل ان كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة . فإذن ليس المكان شيئاً في المتمكن . وكل هيولى وكل صورة فهي في المتمكن . فليس اذن المكان بهيولى ولا صورة . ولا الأبعاد التي يدّعي أنها مجرّدة عن المكان بمكان الجسم المتمكن : لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم ، ولا مع جواز خلوّها كما يظن مثبتو الخلاء »[1].

فالمكان ليس هيولى الشيء ، ولا صورته . وليس هو الخلاء ، اذ لا يوجد خلاء .

ان المكان شيء فيه الجسم . فاما أن يكون ذلك على سبيل التداخل ، واما أن يكون على سبيل الاحاطة . ويبرهن ابن سينا برهنة طويلة على امتناع التداخل . كذلك ليس المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط ، « فهذا قول كاذب جداً » على حد تعبير ابن سينا (١٢٤) ، اذ ليس بين الغايات شيء غير أبعاد المتمكن . اذن فذلك هو على سبيل الاحاطة .

« وقد قيل ان المكان مساو . فاما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن ، وقد قيل انه محال ، واما أن يكون مساوياً لسطحه ، وهو الصواب . ومساوي السطح سطح . فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن ، وهو نهاية الحاوي المماسّة لنهاية المحوي . وهذا هو المكان الحقيقي . وأما المكان غير الحقيقي فهو الجسم المحيط »[2] .

ويبحث ابن سينا في الخلاء لابطاله ، اذ لو كان الخلاء موجوداً ، لكان فيه أبعاد وفي كل جهة ، وكان يحتمل الفصل في الجهات كالجسم . ولو كان خلاء موجوداً لما كان يختص فيه الجسم المحيط الا بجهة تعين ، فيجب ان يكون لهذا المحيط جهة . ولو كان خلاء لكان له حيّز من الخلاء مخصوص ووراءه أحياز أخرى خارجة عن حيّزه لا يتحدد بها حيّزه ، ولا تتحدد هي بحيّزه .[3] ويستمر ابن سينا في بيان أنواع التناقض التي تنجم عن افتراض وجود الخلاء ، وينتهي من ذلك الى ابطاله ، كما فعل أرسطو من قبل .

النفس

١ ـ أنواع النفس

النفس ، كجنس واحد ، تنقسم الى ثلاثة أنواع :

١ ـ النفس النباتية ، وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يتولّد ويربو (= ينمو) ويغتذي . والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاؤه ، ويزيد فيه بمقدار ما تحلل، أو أكثر ، أو أقل .

٢ ـ النفس الحيوانية وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة .

٣ ـ النفس الانسانية ،وهي : كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري واستنباط الرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

« وللنفس النباتية قوى ثلاث :

١ ـ القوة الغاذية، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه .

٢ ـ والقوة المنّمية ، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه ـ بالجسم المتشبه ـ في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ، متناسبة للقدر الواجب ليبلغ به كماله في النشوء .

٣ ـ والقوة المولدة : وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه ـ باستمداد أجسام أخرى تتشبّه به ـ من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل »[4] .

أما النفس الحيوانية فلها ـ بالقسمة الأولى ـ قوّتان : محركة ، ومدركة. والمحركة على قسمين : اما محركة بأنها باعثة ، واما محركة بأنها فاعلة . فالمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية . ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة ، طلباً للذة . وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل

---

(١) ابن سينا : « النجاة » ١١٨ ـ ١١٩ .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ١٢٤

(٣) راجع « عيون الحكمة » ص ٢٣ ـ ٢٤ ، وراجع « النجاة » ١١٩ ـ ١٢٣

(٤) ابن سينا : « النجاة » ص ١٥٨

ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات الى جهة المبدأ ، أو ترخيها ، أو تمدّها طولاً ، فتصير الأوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المدركة فتقسم قسمين : فان منها قوة تدرك من خارج ، ومنها قوة تدرك من داخل . والمدركة من خارج هي الحواس الخمس ، وهي : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس . وحاسة اللمس يمكن أن تكون جنساً لأربع قوى منبثة معا في الجلد : واحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد ، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين اليابس والرطب ، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين ، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس .

والمحسوسات كلها تتأدى صورها الى آلات الحس وتنطبع فيها ، فتدركها القوة الحاسّة . وهذا ظاهر في اللمس والذوق والشم والسمع . أما في البصر فقد ظن به خلاف هذا : فظن قوم أن البصر قد يخرج منه شيء ، فيلاقي المبصر ويأخذ صورته من خارج ، ويكون ذلك ابصاراً ، وفي أكثر الأمر يسمّون ذلك الخارج من العين شعاعاً . « وأما المحققون فيقولون ان البصر - اذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل ، وهو جسم لا لون له ، متوسط بينه وبين البصر - تأدّى شبيهه بتأدي الألوان بتوسط الضوء اذا انعكس للضوء من شيء ذي لون فصبغ بلونه جسماً آخر . وان كان بينهما فرق . بل هو أشبه بما يتخيل في المرآة . »[1] ويبرهن ابن سينا على بطلان الظن الأول ، وهو رأي افلاطون ، بينما أرسطو يرى الرأي الثاني الذي أخذ به ابن سينا .

« وأما القوى المدركة من باطن : فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات . ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً ، ومنها ما يدرك ولا يفعل . ومنها ما يدرك ادراكاً أولياً ، ومنها ما يدرك ادراكاً ثانياً .

والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، لكن الحسّ الظاهر يدركه أولا ويؤديه الى النفس ، مثل ادراك الشاة لصورة الذئب ، أعني شكله وهيئته ولونه : فان نفس الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها أولا حسّها الظاهر .

وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر اولا ، ثم ادراك الشاة معنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها اياه وهربها عنه ، من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك ألبتة .

فالذي يدرك من الذئب أولا بالحسّ ثم القوى الباطنة : هو الصورة ، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحسّ : فهو المعنى . »[2]

أما القوى المدركة الباطنة الحيوانية فمنها :

١ - قوة فنطاسيا - أي الحسّ المشترك ، وهي قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس التي تصل منها إلى الحسّ المشترك .

٢ - الخيال والصورة : وهي قوة تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواس الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات .

٣ - قوة تسمى متخيلة بالنسبة الى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالنسبة الى النفس الانسانية . وهي قوة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض .

٤ - القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه ، وأن الولد معطوف عليه .

٥ - القوة الحافظة - الذاكرة ، وهي قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية . ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة الخيال الى الحس .

٢ - النفس الناطقة

أما النفس الناطقة - وهي خاصة بالانسان وحده دون سائر الحيوان - فتنقسم قواها الى : قوة عالمة ، وقوة عاملة ، قوة نظرية ، وقوة عملية .

« أما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان تنطبع بالصور

---

(١) ابن سينا : « النجاة » ص ١٦٠

(٢) ابن سينا : « النجاة » ص ١٦٢ .

المجرّدة عن المادة . فان كانت مجردة بذاتها ، فذاك ، وان لم تكن ، فانها تصيّرها مجردة بتجريدها اياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء »(١).

ولتوضيح هذا التعريف نحدّد معنى «القوة أولاً فنقول ان القوة تقال على ثلاثة معان :

١ ـ فيقال « قوة » للاستعداد المطلق الذي لا يخرج منه شيء الى الفعل ، كقوة الطفل على الكتابة.

٢ ـ ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا بدأ يتحقق ولكن بمجهود، مثل قوة الصبي ـ الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف ـ على الكتابة .

٣ ـ ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة الى الاكتساب .

والأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية ، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة ، والقوة الثالثة تسمى ملكة . وربما سميت الثانية ملكة ، والثالثة : كمال قوة .

والقوة النظرية تنقسم بحسب قسمة القوى هذه :

١ ـ فان كانت نسبتها الى الصور المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة ، سميت **عقلاً هيولانياً** . وهي موجودة لكل شخص من النوع الانساني ، وسميت هيولانية تشبيها لها بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، ولكنها موضوعة لكل صورة .

٢ ـ وانْ كانت تدرك بالمعقولات الأولى ـ وهي المقدمات التي يقع بها التصديق بداهة لا باكتساب ، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ـ سميت **عقلاً بالملكة** .

٣ ـ وان كانت الصور المعقولة حاضرة فيها تطالعها وتعقلها بالفعل، وتعقل أنها تعقلها ، سميت حينئذ : **عقلاً مستفاداً** ، لأن الصور تكون حينئذ مستفادة من خارج .

٤ ـ واذا اشتد الاستعداد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم ، فان هذا يسمى **عقلاً قدسياً** ، « وهو من جنس العقل بالملكة ، الا أنه رفيع جداً ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم»(٢).

٣ ـ ترتيب القوى في النفس

أما من حيث الترتيب فانها يرئس بعضها بعضاً ويخدم بعضها بعضاً . والعقل القدسي بمثابة رئيس لها يخدم الكل ، وهو الغاية القصوى ، ويتلوه العقل المستفاد ، ويخدمه العقل بالملكة ، وآخره العقل الهيولاني الذي يخدم العقل بالملكة بما فيه من الاستعداد .

والعقل العملي يخدم جميع هذه ، على أساس أن العقل العملي يدبر العلاقة بالبدن من أجل تكميل العقل النظري وتزكيته .

والوهم يخدم العقل العملي . ويخدم الوهم قوتان : قوة قبله هي جميع القوى الحيوانية ، وقوة بعده هي التي تحفظ ما أداه .

والمتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ: فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لانها تبعث على التحريك، والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والفصل في صورها.

والقوة الخيالية تخدمها فنطاسيا ، وفنطاسيا تخدمها الحواس الخمس .

والقوة النزوعية يخدمها الشهوة والغضب .

والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة المنبثة في العضل .

والى ها هنا تنتهي القوى الحيوانية .

والقوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية . وعلى رأس هذه توجد القوة المولدة ، وتخدمها النامية ، ثم الغاذية تخدمها جميعا . ثم القوى الطبيعية الأربع وهي : الهاضمة ، والماسكة ، والجاذبة ، والدافعة ـ تخدم القوة الغاذية .

٤ ـ وحدة النفس

لكن النفس ذات واحدة ، رغم أن لها قوى كثيرة . والنفس مبدأ هذه القوى كلها . والنفس توجد مع البدن ، لكن حدوثها ليس عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية .

(١) ابن سينا : « النجاة » ص ١٦٥ .

(٢) ابن سينا : « النجاة » ص ١٦٧ .

ويشير ابن سينا الى رأي أرسطو القائل بأن متعلق القوة النظرية هو القلب، ومخالفته لأفلاطون في ذلك. لكنه يشكك في رأي أرسطو أيضاً، ويرى أن متعلقها هو بجوهر غير جسمي، من نوع الجواهر السماوية. بيد أنه لم يوضح هذا الرأي.[١]

ويؤكد أيضاً في «عيون الحكمة» (ص ٤٦) أن «مدرك المعقولات، وهو النفس الانسانية، جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والفعل».

والأنفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى. ذلك أن النفس قبل حلولها في البدن هي مجرد ماهية فقط، وليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد، وإذا كانت ماهية فهي لا تقبل اختلافاً ذاتياً. «ولا يجوز أن تكون واحدة الذات لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان: فاما أن يكون قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة ـ وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات، ـ واما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله. فقد صح إذن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادىء الأولية ـ نزاع طبيعي إلى الاشتغال به، واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه، يخصها به، ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع لا بواسطته. فلا بد أنها وجدت متشخصة، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وان خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة، وتكون مبادىء الاستكمال متوقعة لها بوساطته وتزيد فيه بالطبع لا بوساطته.

وأما بعد مفارقة البدن فان الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها»[٢].

لكن لا يتضح من هذا النص بجلاء حلّ مشكلة هل انفس أفراد الناس مختلفة، أو واحدة؟ واذا كانت واحدة، فكيف توجد في أبدان مختلفة وتنتسب الى أفراد مختلفين، وتستقل بمسؤوليتها وحسابها؟!

٥ ـ النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد

ويقرر ابن سينا أن النفس «لا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً: أما أنها لا تموت بموت البدن، فلان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق. وكل تعلق بشيء نوعاً من التعلق: فاما أن يكون تعلّقه به تعلق المكافىء في الوجود، واما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، واما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات، لا بالزمان». ثم يفحص هذه الفروق الثلاثة فيقول:

١ ـ «فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافىء في الوجود ـ وذلك أمر ذاتي له، لا عارض ـ فكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه ـ فليس لا النفس ولا البدن بجوهر. لكنهما جوهران. وان كان ذلك أمراً عرضياً، لا ذاتياً، فاذا فسد أحدهما بطل الآخر من الاضافة، ولم تفسد الذات بفساده.

٢ ـ وان كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذ. والعلل أربع: فاما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود، واما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصَّنم، وأما أن يكون علة صورية، واما أن يكون علة كمالية. ومحال أن يكون علة فاعلية، فان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وانما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بذاته، لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل. ثم القوى الجسمانية كلها: اما أعراض، واما صور مادية. ومحال أن تفيد الاعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة، ووجود جوهر مطلق. ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية. فقد بينا وبرهنّا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس، لا بحسب البساطة، ولا على سبيل التركيب: بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ما ومزاجاً ما، فتنطبع فيها النفس ـ ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو كمالية، فان الأولى أن يكون الأمر بالعكس. فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية...

(١) راجع «النجاة» ص ١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) ابن سينا «النجاة» ص ١٨٤.

٣ ـ وأما القسم الثالث . . . وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلّق المتقدم في الوجود : فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل ان يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان ، واما أن يكون التقدم في الذات ، لا في الزمان لأنه في الزمان لا يفارقه . وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود اذا فرض المتقدم قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم الا وقد عرض أولا بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر . فليس فرض عدم التأخر يوجب عدم التقدم . ولكن فرض عدم التقدم نفسه ، لأنه انما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه . واذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبتة البدن يفسد بسبب يخصه ، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه : من تغير المزاج أو التراكيب . فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البدن ألبتة بسبب في نفسه . فليس اذن بينهما هذا التعلق .

واذا كان الأمر على هذا ، فقد بطلت أنحاء التعلق كلها . وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل تعلقها في الوجود بالمبادىء الأخر التي لا تستحيل ، ولا تبطل .

وأما أنها لا تقبل الفساد أصلا ـ فأقول ان سبباً آخر لا يعدم النفس ألبتة . وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن تكون من جهة واحدة في شيء واحد ـ قوة أن يفسد وفعل أن يبقى : فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل ، لأن اضافة ذلك الى الفساد ، واضافة هذا الى البقاء . فاذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان . فنقول ان الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المرتبة ، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد . وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذا الامران » .

ولما كانت النفس بسيطة بساطة مطلقة فانها لا تقبل الانقسام الى قوة أن يفسد وفعل أن يبقى . فواضح من هذا أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد . وبان إذن أن النفس لا تفسد البتة .

والبرهان ها هنا فيه مصادرة على المطلوب ، لأن من قال إن النفس بسيطة بساطة مطلقة؟ أليس من يقول هذا يقول مقدماً أن النفس لا تفسد ، اذ البسيط لا يفسد ، والمركب وحده هو الذي يفسد ؟

لقد استخدم ابن سينا هنا البرهان الذي أقامه أفلاطون[١] ، ولكن ليس له الحق في استخدامه لأنه لم يأخذ بالأساس الأفلاطوني لهذا البرهان ، وهو أن النفس مثال بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ . لقد كانت مقدماته أرسطية ، ولكن نتائجه أفلاطونية ، وهذا خلط غير مقبول ها هنا . لكن هذا شاهد آخر على الوضع الذي وجد الفلاسفة الاسلاميون فيه أنفسهم في الترجح بين أرسطو وبين أفلاطون .

وأخيراً في باب النفس يبطل ابن سينا مذهب التناسخ ، وكان قد قال به أفلاطون .

وابن سينا يفند التناسخ على أس أن تهيؤ الأبدان لتلقي النفوس يوجب افاضة النفوس عليها من العلل المفارقة ، وكل مزاج بدني يحدث ، يحدث معه نفس تخصه . فاذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان ، كان للبدن المستنسخ نفسان : احداهما المستنسخة والثانية الحادثة معه . «فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان . وهذا محال ، لأن النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه ، وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبّر بدنه ويتصرف فيه »[٢] .

التصوف النظري

وقد توّج ابن سينا مذهبه العقلي بتصوف نظري يتمثل في :

١ ـ النمط التاسع من كتاب « الاشارات والتنبيهات »

٢ ـ ثلاث قصص رمزية هي :

أ ـ رسالة « الطير » ـ نشرها ميرن في ليدن سنة ١٨٩٣ .

ب ـ « قصة سلامان وأبسال » ـ طبعت في مجموعة بعنوان : ابن سينا : « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » ص ١٥٥ ـ ١٧٧ ، القاهرة سنة ١٩٠٨ .

جـ ـ « حي بن يقظان » ـ نشرها ميرن ، ليدن سنة ١٨٨٩ .

---

(١) راجع كتابنا : «أفلاطون» ص ١٩٥ ، ط٤ سنة ١٩٦٤ ، القاهرة.

(٢) شرح الطوسي على «الاشارات والتنبيهات» ص٧٧٩ ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ، دار المعارف ، وراجع الفصل الخاص بابطال التناسخ في «النجاة» ص١٨٩ .

١ ـ العشق والشوق

الأول هو أجل مبتهج ، لأنه مبتهج بذاته ، وهو أشد الأشياء ادراكاً لأشد الأشياء كمالاً . وهو بريء عن طبيعة الامكان والعدم اللذين هما منبعا الشر .

والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذاتٍ ما .

والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج حين تكون الصورة المعشوقة حاضرة من وجه ، غائبة من وجه آخر . فهو نقص لا يليق بالكمال الحقيقي الذي هو كمال الأول .

ولهذا فان الأول يوصف بالعشق ، ولا يوصف بالشوق لأنه لا يمكن أن يغيب عنه شيء .

الأول عاشق لذاته ، ومعشوقه هو ذاته ومن ذاته ، كما أنه معشوق من أشياء غيره بحسب ادراك الغير له .

« ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به ، وهم الجواهر العقلية القدسية . وليس ينسب الى الأول الحق ولا الى التالين مِنْ خُلّص أوليائه القديسين : شوق .

وبعد هاتين المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين: فهم، من حيث هم عشاق، قد نالوا نيلاً ما، فهم ملتذون. ومن حيث هم مشتاقون، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما. . .

والنفوس البشرية ، اذا زالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم الا في الحياة الأخرى .

ويتلو هذه النفوسَ نفوس أخرى بشرية ، مترددة بين جهتي الربوبية ، والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة »[١].

وهكذا أثبت ابن سينا العشق للجواهر العاقلة ، والشوق لبعضها ، ونبّه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية .

٢ ـ مقامات العارفين

وبعد هذا التمهيد يتكلم ابن سينا عن احوال اهل الكمال من النوع الانساني ، وهو يسميهم ها هنا باسم « العارفين » ، وقد خصهم بالنمط التاسع من « الاشارات والتنبيهات » وهذا الباب أجل ما في هذا الكتاب كما يقول فخر الدين الرازي في شرحه عليه « فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه فيه من بعده » . والحق ان ابن سينا في هذا النمط قد حلق تحليقات صوفية رائعة ، وان كان من الصعب ربطها بسائر مذهبه العقلي المشائي الصريح .

يقول ابن سينا :

« ان للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها الى عالم القدس . ولهم أمور خفية ، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها . ونحن نقصها عليك »[٢].

يعني أن للعارفين وان كانوا لا يزالون في أبدانهم ، فانهم كما لو كانوا خلعوا أبدانهم جانبا ـ كما يقول أفلوطين في «التساعات» ـ وخلصت نفوسهم الى عالم القدس، ولهم أمور خفية هي مشاهداتهم لما يعجز عن مشاهدته سائر الناس، وأمور ظاهرة، هي ما يختصون به من كرامات، لا يقرّ بها من لا يدركها، أما من يعرفها فيقدرها تقديراً كبيراً.

ثم يشير بعد ذلك اشارة رمزية غريبة فيقول : « واذا قرع سمعك فيما يقرعه ، ويرد عليك فيما يسمعه ، قصة لسلامان وأبسال ـ فاعلم أن سلامان مَثَلٌ ضرب لك ، وأن أبسال مثلٌ ضرب لدرجتك في العرفان ، ان كنت من أهله . ثم حلّ الرمز ، ان أطقت » .

ويشرح نصير الدين الطوسي قصة سلامان وأبسال هذه . فيقول انه وقعت له قصتان لسلامان وأبسال.

« احداهما ـ وهي التي وقعت أولا اليّ ـ ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر . وكان يصادقه حكيم ، فتح ، بتدبيره له ، جميع الأقاليم . وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه ، من غير أن يباشر امرأة . فدبّر الحكيم حتى تولد من نطفته ، في غير رحم امرأة ، ابن له ، وسماه « سلامان » . وأرضعته امرأة اسمها « ابسال » ، وربته . وهو ، بعد بلوغه ، عشقها ولازمها . وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها .

ونهاه ابوه عنها وأمره بمفارقتها . فلم يطعه . وهربا معا

(١) ابن سينا: «الاشارات والتنبيهات» ص٧٨٥ ـ ٧٨٧.

(٢) الكتاب نفسه ص٧٨٩.

الى ما وراء بحر المغرب . وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في أهلها . فاطلع بها عليهما ، ورق لهما ، وأعطاهما ما عاشا به ، وأهملهما مدة .

ثم انه غضب من تمادي « سلامان » في ملازمة المرأة . فجعلها بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع أنه يراه . فتعذبا بذلك . وفطن سلامان به ، ورجع الى أبيه معتذراً . ونبّهه أبوه على أنه لا يصل الى الملك الذي رشح له ، مع عشقه « ابسال » الفاجرة والفه لها .

فاخذ « سلامان » و « ابسال » كل منهما بد صاحبه ، وألقيا نفسيهما في البحر . فخلصته روحانية الماء بأمر الملك ، بعد أن أشرف على الهلاك .

وغرقت«أبسال»واغتمّ « سلامان » . ففزع الملك الى الحكيم في أمره . فدعاه الحكيم وقال : أطعني ، أوصل ابسال اليك .

فأطاعه . وكان يريه صورتها ، فيتسلى بذلك رجاء وصالها ، الى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة « الزهرة » ، فأراها الحكيم له بدعوته لها . فشغفته حباً ، وبقيت معه ابداً . فنفر عن خيال « ابسال » ، واستعد للملك بسبب مفارقتها ، فجلس على سرير الملك .

وبنى الحكيم الهرمين ، باعانة الملك : واحد للملك ، وواحد لنفسه . ووضعت هذه القصة ، مع جثتيهما ، فيهما . ولم يتمكن احد من اخراجها ، غير أرسطو ، فانه أخرجها بتعليم أفلاطون ، وسدّ الباب .

وانتشرت القصة ، ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي » .

ويعلق الطوسي على هذه القصة فيقول :

« وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء ، ينسب كلام الشيخ اليه ، على وضع لا يتعلق بالطبع ، وهي غير مطابقة لذلك ، لأنها تقتضي أن يكون الملك هو : العقل الفعّال ، والحكيم هو : الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه ، و « سلامان » هو النفس الناطقة ، فانه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات ، و « ابسال » هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها . وعشق « سلامان » لـ « ابسال » : ميله إلى اللذات البدنية . ونسبة «ابسال» إلى الفجور: تعلقها بغير النفس المتعيّنة بمادتها ، بعد مفارقة النفس . وهربهما الى ما وراء بحر المغرب : انغماسهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان: بقاء ميل النفس ، مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط . ورجوع « سلامان » لأبيه : التفطن للكمال ، والندامة على الاشتغال بالباطل . والقاء نفسيهما في البحر : تورطهما في الهلاك : أما البدن فلانحلال القوى والمزاج ، وأما النفس فلمشايعتها اياه . وخلاص « سلامان » : بقاؤه بعد البدن . واطلاعه على صورة « الزهرة » : التذاذه بالابتهاج بالكمالات العقلية .وجلوسه على سرير الملك : وصوله الى كماله الحقيقي . والهرمان الباقيان على مرور الدهر : الصورة والمادة الجسميتان.

فهذا تأويل القصة . « وسلامان » مطابق لما عنى الشيخ . وأما « أبسال » فغير مطابق ، لأنه أراد به درجة العارف في العرفان، فها هنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال ، فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ. وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها » .

وتعليق الطوسي الأخير هذا ليس وجيهاً، لأن المقصود منها هو الصراع بين النفس الناطقة الكاملة ، وبين النفس الشهوانية . و«سلامان» يمثل الأولى، و« ابسال » تمثل الثانية أدق تمثيل . فلماذا يريد الطوسي أن يفهم من كليهما أنه يدل على درجة العارف في العرفان ، وأن كليهما من العارفين الكاملين؟!

ثم كيف يقول الطوسي نفسه ان هذه القصة نقلها حنين ابن اسحق من اليوناني إلى العربي، وقد عاش قبل ابن سينا بقرن ونصف، ثم يزعم بعد ذلك أنها « تدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها » - غرض من ؟ غرض ابن سينا ؟ وكيف وهي سابقة عليه على الأقل بأكثر من مائة وخمسين سنة ؟! لهذا لا نفهم كيف وقع نصير الدين الطوسي في هذه الزلة.

ثم يسوق نصير الدين الطوسي القصة الثانية فيقول:

«وأما القصة الثانية - وهي التي وقعت إلى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح - فهي منسوبة إلى الشيخ (= ابن سينا) ، وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها، فإن أبا عبيد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر«قصة سلامان وأبسال» : له».

وحاصل القصة: أن «سلامان» و«ابسال» كانا أخوين شقيقين. وكان أبسال أصغرهما سناً . وقد تربى بين يدي

أخيه. ونشأ صبيح الوجه، عاقلاً، متأدباً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً، وقد عشقته امرأة «سلامان» وقالت لـ«سلامان»: اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك. فأشار عليه سلامان بذلك، وأبى أبسال عن مخالطة النساء. فقال له سلامان: إن امرأتي لك بمنزلة أم. فدخل عليها، وأكرمته، وأظهرت عليه ـ بعد حين، في خلوة ـ عشقها له. فانقبض أبسال من ذلك ودرت أنه لا يطاوعها.

فقالت لسلامان: زوج أخاك بأختي، فأملكه بها. وقالت لأختها: إني ما زوجتك بأبسال ليكون لك خاصة دوني، بل لكي أساهمك فيه. وقالت لأبسال ان أختي بكر حيّية، لا تدخل عليها نهاراً، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك.

وليلة الزفاف، باتت امرأة سلامان في فراش أختها. ودخل أبسال عليها فلم تمتلك نفسها، فبادرت تضم صدرها إلى صدره. فارتاب ابسال وقال في نفسه: إن الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك.

وقد تَغَيَّمَتْ السماء في الوقت بغيم مظلم. فلاح فيه برق، أبصر بضوئه وجهها، فأزعجها (= طردها)، وخرج من عندها، وعزم على مفارقتها.

وقال لسلامان: إني أريد أن أفتح لك البلاد، فإني قادر على ذلك. وأخذ جيشاً وحارب أمماً، وفتح البلاد لأخيه براً وبحراً، شرقاً وغرباً، من غير منّة عليه. وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض.

ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته، عادت إلى المعاشقة، وقصدت معانقته، فأبى وازعجها (= طردها).

وظهر لهم عدو. فوجه سلامان أبسال إليه في جيوشه. وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه (= يتخلوا عنه) في المعركة. ففعلوا، وظفر به الأعداء، وتركوه جريحاً وبه دماء، وحسبوه ميتاً. فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش، وألقمته حلمة ثديها، واغتذى بذلك، إلى أن انتعش وعوفي.

ونرجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداء وأذلوه، وهو حزين من فقد أخيه. فادركه أبسال وأخذ الجيش والعدة، وكر على الأعداء وبدّدهم وأسر عظيمهم، وسوّى الملك لأخيه.

ثم واطأت[1] المرأة طابخه وطاعمه، وأعطتهما مالاً، فسقياه السم.

وكان صدّيقاً كبيراً: نسباً، وعلماً، وعملاً.

واغتم من موته أخوه، واعتزل ملكه، وفوض (الأمر) إلى بعض معاهديه. وناجى ربه، فأوحى إليه جلية الحال. فسقى المرأة والطابخ والطاعم ـ ثلاثتهم ـ ما سقوا أخاه، ودرجوا[2].

فهذا ما اشتملت عليه القصة.

وتأويله: أن «سلامان» مثل النفس الناطقة.

و«ابسال» مَثَلٌ للعقل النظري المترقي إلى أن حصل عقلاً مستفاداً، وهو درجته في العرفان إن كان يترقى إلى الكمال.

وامرأة «سلامان»: القوة البدنية الأمّارة بالشهوة والغضب، المتحدة بالنفس، صائرة شخصاً من الناس.

وعشقها لـ«أبسال»: ميلها إلى تسخير العقل، كما سخّرت سائر القوى، ليكون مؤتمراً بها في تحصيل مآربها الفانية.

وإباؤه: انجذاب العقل إلى عالمه.

وأختها التي ملكتها: القوة العملية، المسماة بالعقل العملي، المطيع للعقل النظري، وهو النفس المطمئنة.

وتلبيسها نفسها بدل أختها: تسويل النفس الأمارة مطالبها الخسيسة، وترويجها على أنها مصالح حقيقية.

والبرق اللامع من الغيم المظلم: هو الخطفة الإلّهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية، وهي جذبة من جذبات الحق.

وإزعاجه للمرأة: اعراض العقل عن الهوى.

وفتحه البلاد لأخيه: اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت، وترقيها إلى العالم الإلّهي، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها، وفي نظم أمور المنازل والمدن. ولذلك سماه بـ«أول ذي قرنين»: فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين.

(١) اي: اتفقت معها في مؤامرة

(٢) = هلكوا.

ورفض الجيش له : انقطاع القوى الحسّية ، والخيالية ، والوهمية - عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى ، وفتور تلك القوى لعدم التفاته إليها .

وتغذيته بلبن الوحش: إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم .

واختلال حال سلامان لفقده ابسال : اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها ، شغلاً بما تحتها .

ورجوعه إلى أخيه : التفات العقل إلى انتظام مصالحه في تدبيره البدن .

والطابخ : هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام .

والطاعم : هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن .

وتواطؤهم على هلاك «ابسال» : إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر ، مع استعمال النفس الأمارة إياهما ، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز .

واهلاك «سلامان» اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية، آخر العمر، وزوال هيجان الغضب والشهوة، وانكسار غاذيتهما.

واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره : انقطاع تدبيره عن البدن ، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره .

وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ (= ابن سينا) . ومما يؤيد هذه القصة أنه ذكر في رسالة « في القضاء والقدر » : قصه « سلامان وابسال » ، وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر لـ «أبسال» وجه امرأة « سلامان » حتى أعرض عنها .

فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة . وما أوردت القصة بعبارة الشيخ ، لئلا يطول الكتاب »[1] .

ونلاحظ على ما أورده نصير الدين الطوسي في شرحه هذا من كلام على « قصة سلامان وابسال » ما يلي :

١ - أولاً أنه يقول انه وجد في فهرست مؤلفات ابن سينا الذي وضعه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني أنه ذكر من بين مصنفات ابن سينا : « قصة سلامان وأبسال » له - أي لابن سينا . غير أننا لم نجد في فهرست أبي عبيد الجوزجاني لكتب ابن سينا ، كما أورده البيهقي[2] (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ) والقفطي[3] وابن أبي أصيبعة - أي ذكر «لقصة سلامان وأبسال » من بين فهرست أبي عبيد الجوزجاني . فهل هذا الفهرست كما أوردته هذه المصادر الثلاثة ناقص ؟

٢ - سنرى - حين الكلام عن « قصة حي بن يقظان » لابن طفيل أن ابن طفيل يجعل سلامان وأبسال من سكان جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان ، ثم يصورهما بعد ذلك تصويراً بعيداً عن التصوير الوارد في قصة ابن سينا كما أوردها الطوسي . ولهذا فإن كلام ابن طفيل لا يفيدنا شيئاً فيما يتعلق بحقيقة قصة « سلامان وأبسال » كما تصورها ابن سينا . ولهذا ليس علينا إلّا الاعتماد على ما ذكره الطوسي في شرحه على « الإشارات والتنبيهات » وأوردناه بنصه .

أحوال العارفين

ولتوضيح من هو « العارف » يضع ابن سينا تمييزات مهمة بين طلاب الحق :

فيميز بين العارف والزاهد والعابد :

أ - فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها .

ب - والعابد هو المواظب على فعل العبادات : من القيام والصيام ونحوهما .

حـ - وأما العارف فهو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره .

والعارف « يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه . وتعبّده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه - لا لرغبة أو رهبة ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه هو الداعي، وفيه المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره هو

(١) ابن سينا : «الاشارات والتنبيهات» مع شرح نصير الدين الطوسي ص٧٩٣ - ٧٩٩ . القاهرة سنة ١٩٥٨ - وقد صححنا النص في كثير من المواضع .

(٢) البيهقي : «تتمة صوان الحكمة» ص ٥٩ - ٦٠، دمشق سنة ١٩٤٦ .

(٣) القفطي : «اخبار العلماء بأخبار الحكماء» نشرة ليرت، سنة ١٩٠٣ .

(٤) ابن أبي أصيبعة : «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص٤٤٠، بيروت سنة ١٩٦٥ .

الغاية ، وهو المطلوب دونه »[١].

ومعنى هذا الكلام أن العارف تتعلق إرادته بالحق لذات الحق ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، إلا الحق ، إذ الحق مؤثر على عرفان العارف ، وذلك لأن غير العارف يؤثر شيئاً غير الحق وهو نيل الثواب والنجاة من العقاب . أما العارف فلا يتعلق إلا بالحق وحده دون أي هدف آخر .

أما من يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا كمثل الصبيان بالقياس إلى المخنثين. وزهد غير العارف زهد على كره ، فعلى الرغم من أنه في صورة الزاهد إلا أنه أحرص الخلق على اللذات الحسية ، « فإن التارك شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة » كما قال الطوسي في شرحه[٢] . « وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ، ليخوّله في الآخرة شبعه منها ، فيبعث إلى : مطعم شهيّ ، وشرب هنيء ، ومنكح بهيّ » . أما العارف وهو « المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، فقد عرف اللذة الحق ، وولّى وجهه سمتها » كما قال ابن سينا .[٣]

وأولى درجات حركات العارفين : الارادة ، وهي « ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفسي الى العقد الايماني ـ من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سيره الى القدس ، لينال من روح الاتصال . وما دامت درجته هذه ، فهو مريد . »

والمريد يحتاج الى الرياضة . « والرياضة متوجهة الى ثلاثة أغراض :

الأول : تنحية ما دون الحق عن مستّن الايثار[٤].

والثاني: تطويع النفس الأمّارة ـ للنفس المطمئنة، لتنجذب قوى التخيّل والوهم الى التوهمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي .

والثالث : تلطيف السرّ للتنبه .

والأول يعين عليه الزهد الحقيقي .

والثاني تعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحّن به من الكلام موقع القبول من الأوهام . ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد .

وأما الغرض الثالث فيعين عليه : الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق وليس سلطان الشهوة » . (الكتاب نفسه ص ٨٢٠ ـ ٨٢٧) .

فرياضة النفس هي نهيها عن هواها ، وصرفها الى طاعة مولاها وذلك بالالتفات الى الحق الأول وحده لتنقطع اليه ، وتنصرف عما عداه ، فيصير ذلك ملكة لها . لأن الغرض النهائي من الرياضة هو نيل الكمال الحقيقي ، بيد أن ذلك يتوقف على حصول الاستعداد لذلك ، وزوال الموانع داخلية كانت أو خارجية . فالرياضة تتجه الى : ازالة الموانع الخارجية ، وتطويع النفس الأمارة بالسوء لسلطان النفس المطمئنة ، حتى يتحول التخيل عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ، ثم تلطيف السرّ للتنبه بمعنى تهيئة باطن النفس كي تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ، وينفعل عن الأمور الالهية المهيّجة للشوق والوجد بسهولة . ومما يعين المريد على ذلك : العبادة المقرونة بالفكر ، والألحان التي ترقق النفس فتصرفها عن استعمال القوى الحيوانية ، والكلام الواعظ أي الذي يفيد النفس التصديق بما ينبغي أن يفعل ، خصوصاً اذا اقترن بكون القائل ذكياً ، بليغ العبارة ، رخيم الصوت . ويعين على تلطيف السرّ للتنبه : الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يجعل النفس لينة رقيقة ذات وجد ، معرضة عما سوى المعشوق ، لا سلطان للشهوة عليها .

فإذا ما ترقى المريد في رياضته حتى يبلغ حداً معيّناً «عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ـ وهو المسمّى عندهم أوقاتاً.

وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد اليه ، ووجد عليه . لأن الأول حزن في استبطاء الوجد، والآخر أسف على فواته.

« ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي ، اذا أمعن في الارتياض .

ثم انه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض . فكلما لمح منه شيئاً ، عاج منه الى جناب القدس ، يتذكر من أمره امراً ، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

---

(١) ابن سينا : «الاشارات والتنبيهات» ص٨١٠ ـ ٨١٥.

(٢) الكتاب نفسه ص ٨١٧، هامش.

(٣) الكتاب نفسه ص ٨١٨

(٤) مستّن الايثار: طريقة التفضيل والاختيار

ولعله الى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ، فيتنبّه جليسه لاستيفازه (= لاستنهاضه) عن قراره .

فاذا طالت عليه الرياضة ، لم تستفزه غاشية ، وهدى للتلبيس فيه »(١) . وذلك أنه اذا باغته الأمر العظيم « فقد تستفزه لكون الناس غافلة عن هجومه غير متأهبة له ، فينهزم دفعة . أما اذا توالى ، واستمر إلف الانسان به ، زال عنه الاستفزاز ، لأن النفس قد تأهب لتلقيه ، اذ هي متوقعة لعوده . والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور ، لاستنكافه عن التراثي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ، ويستعمل التلبيس فيه » كما شرح الطوسي .(٢)

لكن السالك تبلغ به الرياضة بعد ذلك « مبلغا ينقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهابا بيّنا ، وتحصل له معارف مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته . فاذا انقلب عنها ، انقلب خسران آسفا . ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به . فاذا تغلغل في هذه المعارفة ، قل ظهوره عليه ، فكان هو - وهو غائب - حاضراً ، وهوظاعن مقيماً . ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة أحياناً ، ثم يتدرج الى أن تكون له متى شاء . ثم انه يتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره الى مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره ، وان لم تكن ملاحظته للاعتبار . فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق ، يستقرّ به ويحتفّ حوله الغافلون . »

واذا تمت رياضته واستغنى عنها لبلوغه مطلوبه وهو الاتصال الدائم بالحق ، « صار سرّه مرآة مجلوّة ، محاذيا بها شطر الحق ، ودرّت عليه اللذات العُلَى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وكان بعد متردداً» بسبب اتجاه نظره مرة الى الحق ، ومرة الى ذاته المبتهجة بالحق .

« ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط » - أي لا يرى ما سوى الله ، وهنا تتم الغيبة عن النفس . « وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزينتها . وهناك يحق الوصول » - أي أن ملاحظته لنفسه بالمجاز ، لا بالحقيقة ، لأنه متوجه بكليته الى الحق .

ويلخص الطوسي هذه الدرجات كلها في تسع :

الثلاثة الأولى منها تشتمل على مراتب بداية السلوك وهي : أول الاتصال ، ويسمى بـ « الوقت » ، التمكن ، بحيث يحصل في غير حال الارتياض ، الاستقرار الذي يزول معه الاستفزاز .

والثلاثة التي بعدها تشتمل على مراتب وسطى هي : ازدياد الاتصال ، وقد عبر عنه بصورة الوقت ثانية ، وتمكن هذه الحال حتى يلتبس أثر الحصول بأثر عدم الحصول ، واستقرارها بحيث يحصل متى شاء ، لا في وقت دون وقت .

والثلاثة الأخيرة تشتمل على مراتب المنتهى ، وهي : حصول الاتصال مع عدم المشيئة ، واستقراره مع عدم الرياضة ، وثبوته مع عدم ملاحظة النفس .

ثم ان ابن سينا بعد أن فرغ من ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول ، أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات قبل درجة الوصول .

وينتهي إلى تقرير حقيقة العرفان، فيقول إن العرفان مبتدىء من تفريق ، ونقض ، وترك ورفض . أما التفريق فمن ذات العارف وما عسى أن يشغله عن الحق ، أما النقض فاطّراح الشواغل . أما الترك فالتخلص من الشواغل ابتغاء توخي الكمال لأجل ذاته . وأما الرفض فهو أن يرفض ذاته بالكلية .

وتلك درجات التزكية .

ويتلوها بدرجات التحلية . « وبيان درجاتها بالاجمال - كما يشرح الطوسي - أن العارف اذا انقطع عن نفسه ، واتصل بالحق ، رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات ، وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات ، وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات: بل كل وجود، وكل كمال وجود فهو صادر عنه، فائض من لدنه - صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم، ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة. وهذا معنى قوله: «العرفان ممعن في جميع صفات»: هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق. ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها: متكثرة بالقياس إلى الكثرة،

---

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » ص ٨٢٨ - ٨٢٩ .

(٢) الكتاب نفسه هامش ص ٨٣٠ .

متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد. فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرها، إذ لا وجود ذاتياً لغيره: فلا صفات مغايرة للذات، ولا ذات موضوعة بالصفات، بل الكل شيء واحد، كما قال عزّ من قائل: «إنما الله إله واحد» فهو لا شيء غيره، وهذا معنى قوله: «فتنه إلى الواحد». وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا معروف، وهو مقام الوقوف»(١).

ثم يبلغ ابن سينا أوج التمجيد للعارف بعبارات تحلق في سماء الوجد الصوفي مما لا نكاد نجد له مثيلاً عند أكابر الصوفية الواصلين، مع أن سلوك ابن سينا في الحياة على الضد تماما من سلوك الصوفية السالكين، وذلك في الفصول من ٢١ الى ٢٧ من هذا النمط التاسع من «الاشارات والتنبيهات».

يقول ابن سينا:

«العارف هشّ بشّ، بسّام، يبجّل الصغير: من تواضعه، كما يبجّل الكبير، وينبسط من الخامل، مثلما ينبسط من النبيه.

وكيف لا يهش، وهو فرحان بالحق، وبكل شيء فانه يرى منه الحق؟!

وكيف لا يسوّي، والجميع عنده سواسية؟!...

العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف، فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه بسرّه الى الحق، اذا تاح حجاب من نفسه، أو من حركة سرّه قبل الوصول. فاما عند الوصول: فاما شغل له بالحق عن كل شيء، واما سعة للجانبين بسعة القوة. وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة. فهو أهشّ خلق الله ببهجته.

العارف لا يعنيه التجسس والتحسّس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة: فانه مستبصر بسرّ الله في القدر.

واذا أمر بالمعروف، أمر برفق ناصح، لا بعنف مغيّر. واذا جمّ (= عظّم) المعروف، فربما غار عليه من غير أهله.

العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت؟

(١) من شرح الطوسي على «الاشارات والتنبيهات» ص ٨٣٩ - ٨٤١ هامش.

وجواد، وكيف لا، وهو بمعزل عن محبة الباطل!

وصفّاح للذنوب، وكيف لا، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر!.

ونسّاء للأحقاد، وكيف لا، وذكره مشغول بالحق!

العارفون قد يختلفون في الهمم، بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر، على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر.

وربما استوى عند العارف القشف(٢)، والترف. بل ربما آثر القشف. وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر، بل ربما آثر التفل، وذلك عندما يكون الهاجس بباله، استحقار ما خلا الحق.

وربما أصغى الى الزينة، وأحب من كل جنس عقيلته، وكره الخداج والسقط، وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة.

فهو يرتاد البهاء في كل شيء، لانه مزية حظوة من العناية الأولى، وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه.

وقد يختلف هذا في عارفين، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين.

والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه، فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف وكيف، والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح (= كسب) بخطيئته ان لم يفعل التكليف؟!

وذلك لأن «العارف ربما ذهل - كما يشرح الطوسي - في حالة اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم، فغفل عن كل ما في هذا العالم، وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية. فهو لا يصير بذلك متأثماً، لانه في حكم من لا يكلّف، لان التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف، في وقت تعقله ذلك، أو بمن يتأثم بترك التكاليف، ان لم يكن يعقل التكليف، كالنائمين والغافلين، والصبيان الذين هم في حكم المكلفين».

ويختم ابن سينا هذه الصفحات الملتهبة بشواظ من جنبات القدس بقوله:

(٢) قشف الرجل: اذا لوّحته الشمس أو الفقر، فتغير واصابه قشف. والمتقشف: الذي يتبلّغ بالقوت وبالمرقّع. التفل ضد العطر. عقيلة كل شيء: أكرمه. الخداج: النقصان. السقط: رديء المتاع.

« جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة[1] لكل وارد ، أو يطلع عليه الاّ واحد بعد واحد[2] » اذ ما أقل عدد الواصلين الى الحق !

الخلاصة

والخلاصة أن مذهب ابن سينا يعد أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الاسلام . وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو ـ وهو قد تمثلها خير تمثيل ـ وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون ، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية . ولئن كان اقل التزاماً بنصوص أرسطو من ابن رشد ، وبالتالي أقل فهما لها منه ، فان ذلك كان أيضا ميزة من جهة أخرى من حيث انه أفسح له المجال ليستقل احيانا بفكره الخاص . صحيح أن تجديداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام ، ولم تكن « فلسفته الشرقية » غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل ، لكنه استطاع على كل حال ـ في موسوعته الفلسفية الكبرى « الشفاء » أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى .

أما تأثيره سواء في العالم الاسلامي ، والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط ، فقد كان هائلاً لأن عرضه للفلسفة الأرسطية عرضاً ملخصاً واضحاً مثيراً للمشاكل كان خير مصدر لدراسة الفلسفة وعلوم الأوائل بعامة .

ومن هنا سنجد في العالم الاسلامي سلسلة تمتد من القرن الخامس الى القرن الحادي عشر الهجري تتأثر بفلسفته أو تستلهمها أو توسّع جوانب بدأها . ويكفي في ذلك أن نذكر أسماء السهروردي المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م) وفخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) ونصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م) وملاّ صدرا الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ / ١٦٤٠ م) .

ابن طفيـــل

ـ أ ـ
حيـاتـه

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن أحمد بن طُفَيْل القيسي . فكأنه يرجع إذن إلى أصل عربي خالص هو بنو قيس ، قيس بن عيلان بن مُضر من العرب المستعربة الشمالية . وينسب أيضاً فيقال الأندلسي ، والقرطبي ، والأشبيلي ، ويكنى أحياناً ـ وهو الأقل ـ أبو جعفر .

ولد في وادي آش ، وتسمى اليوم Guadix على مسافة ٥٧ كم في الشمال الشرقي من قرطبة ، قال عنها أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري في « الروض المعطار » (نشرة ليفي برفنصال، القاهرة سنة ١٩٣٧) إنها « مدينة بالأندلس قريبة من غرناطة ، كبيرة خطيرة تطرد حولها المياه والأنهار ، ينحط نهرها من جبل شُكَيْر . وهو شرقيّها وهي على ضفته ، ولها عليه أرحاء لاصقة بسورها ، وهي كثيرة التوت والاعناب وأصناف الثمار والزيتون ، والقطن بها كثير ، وكان بها حمامات . . . » (ص ١٩٢) .

ولا نعرف تاريخ ميلاده ، وإنما الأرجح أنه ولد في السنوات العشر الأولى من القرن الثاني عشر الميلادي ، (أي بين سنة ٤٩٥ إلى سنة ٥٠٥ هجرية) .

ولا نعرف أيضاً شيوخه ولا أين تلقى العلم ، غير أن مراكز العلم في ذلك الوقت كانت على الأخص قرطبة وأشبيلية . غير أن عبد الواحد المراكشي في كتابه « المعجب في تلخيص اخبار المغرب » ـ وهو أوسع مصادرنا عن حياة ابن طفيل ـ يقول إنه « قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه وغيره » . (ص ٢٤٠ القاهرة.) لكن ابن طفيل نفسه يقول غير ذلك عن ابن باجه ، إذ ذكر صراحة في « حي بن يقظان » وهو يشير الى ابن باجه : « فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل (= ابن باجة) ونحن لم نَلْقَ شخصه » (ص١٤ ، من طبعة دمشق سنة ١٩٣٥ = ص ٦٢ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢) . وهذا قاطع بأنه لم يكن تلميذاً بالفعل لابن باجه ، وإن كان من غير شك قد تأثر به من الناحية الفلسفية تأثراً بارزاً .

ولا بد أنه قد درس العلوم الدينية ، والفقه بخاصة ، لأن تلميذه البطروجي (راجع Munk : « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ص ٥١٨) يذكر أن ابن طفيل كان قاضياً . وكذلك درس العلوم العقلية ، والطب . وقد مارس مهنة الطب في غرناطة زمناً لا ندري على التحقيق متى .

واشتغل كاتباً لعامل غرناطة في تاريخ لا نستطيع تحديده .

(١) الشريعة : مكان ورود الذين يطلبون الشرب والسقاية .

(٢) ابن سينا بشرح الطوسي : « الاشارات والتنبيهات » ص ٨٤٣ ـ ٨٥١ .

وفي سنة ٥٤٩ هـ (سنة ١١٥٤ م) كتب لأبي سعيد ابن عبد المؤمن لما كان والياً على سبتة وطنجة (راجع : « روض القرطاس » لابن أبي زرع ، جـ١ ، ص ١٢٦ - ص ١٢٧ نشرة Thornberg) .

ولكن الفترة الهامة في حياة ابن طفيل هي تلك التي أمضاها بحضرة أبي يعقوب يوسف بن أبي محمد عبد المؤمن بن علي القيسي ، سلطان الموحدين ، وكان عالي الثقافة ، ذا حظ من العلوم العقلية إلى جانب معرفته التامة بأخبار العرب . قال عنه ابن خلكان (جـ ٦ ص ١٣٤ ، القاهرة سنة ١٩٤٨) : « (كان) أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والإسلام ، صرف عنايته إلى ذلك ، ولقي فضلاء أشبيلية أيام ولايته ، ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخاري . وكان شديد الملوكية ، بعيد الهمّة ، سخياً جواداً استغنى الناس في أيامه ، وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه . ثم طمح إلى علم الحكمة ، وبدأ من ذلك بعلم الطب : وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً . وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن : أبو بكر محمد بن الطفيل . . . ولم يزل يجمع إليه العلماء من كل فن من جميع الأقطار ، ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الاندلسي » .

ماذا كان يشتغل ابن طفيل بحضرة السلطان أبي يعقوب يوسف؟ ينفرد ابن أبي زرع («روض القرطاس» جـ١ ص ١٣٥ س ٦ من أسفل ؛ نشرة Thornberg) من بين المؤرخين بالقول بأن ابن طفيل كان وزيراً لأبي يعقوب يوسف . ومن هنا يشك في صحة هذا الخبر ، لأنه لا تلميذه البطروجي ، ولا سائر المؤرخين الذين أرخوا لدولة أبي يعقوب يوسف قد ذكروا أنه كان من بين وزرائه ابن طفيل .

أما أنه كان طبيبه الأول فهو خبرٌ أكثر تحقيقاً ، ولعل طبه واطلاعه على العلوم العقلية هما اللذان قرّباه من السلطان أبي يعقوب ما دام هذا كان مشاركاً في الحكمة مقرّباً لأهلها. ويظهر أنه نال حظوة كبيرة لديه ، وأبلغ شاهد على ذلك أنه هو الذي قدّم ابن رشد الى السلطان. وتدّل رواية ابن رشد لهذا التقدم على مدى المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند السلطان أبي يعقوب يوسف. وقد رواها عبد الواحد المراكشي في «المُعجِب في تلخيص أخبار المغرب» (ص ٢٤٢ وما يليها. القاهرة سنة ١٩٤٩) فقال: «ولم يزل أبو بكر هذا يجلب إليه (يعني إلى أبي يعقوب يوسف) العلماء من جميع الأقطار، وينبهه عليهم، ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم. وهو الذي نبّهه على أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد. فمنه حينئذٍ عرفوه، ونبه قدرهُ عندهم.

« أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي ، قال : سمعت الحكيم أبا الوليد (ابن رشد) يقول غير مرة : : لما دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدتُه هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثني عليَّ ويذكر بيتي وسَلَفي، ويضم - بفضله - إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني به أميرُ المؤمنين - بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي - أن قال لي : ما رأيُهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف . فأخذت أتعلّل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة . ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل . ففهم أميرُ المؤمنين مني الرَّوْع والحياء . فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل ينشطني حتى تكلمت . فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمال ٍ وخلعة سنية ومركب .

وأخبرني تلميذه المتقدم الذكر (أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي) عنه قال: استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: سمعتُ اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخّصها ويقرّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس؛ فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة. وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصَرْف عنايتي إلى ما هو أهمُّ عندي. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس».

وهذه الرواية - وهي صحيحة لأنها منقولة مباشرة عن تلميذ ابن رشد - تدل أولاً على المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند أبي يوسف يعقوب ، وعلى مدى مشاركة هذا في علم الفلسفة ، وعلى الباعث لابن رشد على تلخيص وشرح كتب أرسطو طاليس تلخيصاً وشرحاً سيكون لهما في دراسة الفلسفة

في أوروبا ابتداء من أول القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر أكبر الأثر .

ويحاول جوتييه (« ابن طفيل: حياته ومؤلفاته » ص ١٢ ـ ١٧ ، باريس سنة ١٩٠٩) أن يحدّد تاريخ هاتين المقابلتين بين ابن رشد وبين السلطان أبي يعقوب وابن طفيل ، فينتهي إلى أنهما لا بد أن تكوناوقعتا في النصف الثاني من سنة ١١٦٨ م (٥٦٤ هـ) أو النصف الأول من سنة ١١٦٩ (٥٦٥ هـ) وكانت سن ابن رشد ٤٢ سنة ، بينما كانت سن ابن طفيل ٦٣ أو ٦٨ سنة .

وظل ابن طفيل في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف ، طبيباً أول ، وربما وزيراً أو ما أشبه هذا ، إلى أن علت سنه فتخلى عن وظيفة الطب لمحميه ابن رشد في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) الذي صار طبيباً أول للسلطان أبي يعقوب يوسف . ولما توفي أبو يعقوب في ١٣ يونية سنة ١١٨٤ م (٧ رجب سنة ٥٨٠ هـ) قام بالأمر بعده ولده أبو يوسف يعقوب ، فأبقى على مكانة ابن طفيل في حضرته كما كان في عهد أبيه ، أعني وزيراً إن صح هذا الخبر ، وعلى الأقل من كبار حاشيته .

وتوفي ابن طفيل في سنة ٥٨١ هـ (سنة ١١٨٥ م) في مدينة مراكش ، ودفن هناك ، واشترك السلطان أبو يوسف يعقوب في تشييع جنازته (وراجع ابن أبي زرع ، « روض القرطاس» ص ١٣٥ ، ابن الخطيب: «مركز الإحاطة» مخطوط المكتبة الأهلية في باريس برقم ٣٣٤٧ ورقة ٣٤٥ في أسفل الهامش).

ـ ب ـ

مؤلفات ابن طفيل :

كان ابن طفيل شاعراً ؛ وشعره متوسط الجودة ، روى طرفاً منه المراكشي في « المعجب » نقلاً عن ابنه يحيى (ص ٢٤٠ ـ ص ٢٤٢ . طبع القاهرة سنة ١٩٤٩) ؛ كذلك نشر له جرثيه جومث قصيدة سياسية في العدد الأول من «مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد».

وله مؤلفات في الطب : ذكر لسان الدين ابن الخطيب (راجع فهرس الغزيري جـ ٢ ص ٧٦ عمود ٢ س ٣٣ ـ س ٣٤) أنه ألف كتاباً في الطب في مجلدين . وذكر ابن أبي أصيبعة أن لابن رشد كتاباً عنوانه : « مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات » (« طبقات الأطباء » جـ ٢ ص ٧٨ س ٤ ـ س ٥ . نشرة مُلّر ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م) . ويذكر لسان الدين ابن الخطيب في « مركز الإحاطة » (مخطوط باراي ورقة ٤٤ ب) أن لابن طفيل « أرجوزة في الطب » .

وله مؤلفات في الفلك ، يشير ابن رشد إلى أحدها في شرحه الأوسط على كتاب « الآثار العلوية » لأرسطو طاليس (الترجمة اللاتينية جـ ٥ ورقة ٤٤١ Arist, Opera, Cum Averrois.. Comm) ، ويقول إن ابن طفيل لم يكن راضياً عن نظام بطليموس وإنه اقترح نظاماً جديداً . ويشير تلميذه البطروجي إلى هذا أيضاً في مقدمة كتابه الشهير في الفلك ، فيقول إن ابن طفيل ذكر له أنه عثر على نظام فلكي وتفسير لحركات الأفلاك على نحو مخالف لما قاله بطليموس ، استغنى فيه عن الدوائر الداخلية والدوائر الخارجة .

بيد أننا لا نعلم عن هذا النظام الذي قيل إن ابن طفيل ابتدعه وخالف به نظام بطليموس غير هذه الإشارات الغامضة التي لا تدل على شيء واضح . لهذا فمن الخير الإمساك عن كل افتراض في هذا الصدد والزعم بأنه سبق كوبرنيقوس وجاليليو ، فهذا افتراض جزافي ليس له أي أساس .

ـ جـ ـ

حي بن يقظان

لم يبق إذن إلا الجانب الفلسفي في فكر ابن طفيل هو الجدير حقاً بالعناية والتقدير . بيد أنه لم يبق لنا من آثاره في الفلسفة غير كتاب واحد هو « حي ابن يقظان » .

وقد ذكر عبد الواحد المراكشي أن له رسالة « في النفس رأيتها بخطه رحمه الله . وكان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الإلهي ونبذ ما سواه » . بيد أن هذه الرسالة فقدت ، وإن كان جوتييه يشكك في رواية المراكشي هنا ويقول لعله اختلط عليه الأمر فخلط بين رسالة « حي بن يقظان » وبين ما ادعى أنه رسالة في النفس ، وهي في الحقيقة « حي بن يقظان » نفسها ولعله لم يقرأ من المخطوط الذي رآه بخط المؤلف غير الفصول المتعلقة بالنفس . بيد أننا لا نرى مع جوتييه هذا الرأي . أولاً لأن المراكشي ذكر حي بن يقظان فقال : « فمن رسائله الطبيعيات رسالة سماها رسالة حي بن يقظان غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهبهم ، وهي رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن» ـ ولا يقدح في روايته عدم

الدقة في تلخيص موضوع حي بن يقظان . وثانياً لأن المراكشي ربما رأى هذه الرسالة في النفس التي بخط المؤلف لدى ابنه الذي كان المراكشي يعرفه معرفة جيدة وعنه روى بعض شعره بمدينة مراكش سنة ٦٠٣ هـ ، ولا بد أن يكون ابنه يحيى هذا هو الذي دله على هذه الرسالة ، ولا يمكن طبعاً أن يخطىء الابن فلا يميزها من رسالة « حي بن يقظان » .

بقي إذن أن نعثر عليها ذات يوم ، إن لم تكن قد فقدت إلى غير رجعة !

والمخطوطات المعروفة لرسالة (حي بن يقظان) هي :

١ ـ مخطوط مكتبة بودلي في أكسفورد وتاريخ نسخه ٧٠٣ هـ ؛

٢ـ مخطوط المكتبة الأهلية في مدينة الجزائر ، وتاريخ نسخه سنة ١١٨٠ (١٧٦٦ م) .

٣ ـ مخطوط المتحف البريطاني رقم ٩٧٨ (١٠)

٤ ـ مخطوط دار الكتب المصرية ، وقد نسب خطأ إلى ابن سبعين وتحت عنوان « أسرار الحكمة المشرقية » ، ط ١ جـ ٦ ص ٨٨ .

٥ ـ مخطوط الأسكوريال ، وبه خرم ، وأثرت فيه الرطوبة فتلاصقت أوراقه . وكان الغزيري « في فهرست الأسكوريال » قد أخطأ فذكر أنه رسالة في النفس التي ذكرها المراكشي ، والواقع أنه « حي بن يقظان » بعينه . ورقم في ط ٢ : ١٩٩ (٣).

٦ ـ لاند برج ـ بريل برقم ٥٣٣ .

٧ ـ تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٩ حكمة منسوباً إلى ابن سبعين تحت عنوان : « مرقاة الزلفى والمشرب الأصفى » .

٨ ـ تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٤٩ تصوف .

وطبعاته هي :

١ـ بوكوك سنة ١٦٧١ في أكسفورد مع ترجمة لاتينية ، طبعة ثانية سنة ١٧٠٠ م ؛

٢ـ طبع في مصر سنة ١٢٩٩ هـ (سنة ١٨٨١ ـ سنة ١٨٨٢ م) أربع مرات إحداها في مطبعة الوطن في ٦٠ ص ، والثانية في مطبعة وادي النيل في ٤١ ص.

٣ ـ طبع في إستانبول سنة ١٢٩٩ هـ مرتين .

٤ ـ وأول نشرة نقدية هي التي قام بها ليون جوتييه Léon Gauthier في الجزائر سنة ١٩٠٠ في ١٢٣ صفحة نص عربي + ١٢٢ ترجمة فرنسية ومقدمة في ١٦ صفحة . ولا تزال حتى الآن أفضل طبعة .

٥ ـ طبعة في دمشق سنة ١٩٣٥ في ١٤١ ص مع مقدمة في ٣٨ ص للدكتور جميل صليبا وكامل عياد وهذه المقدمة تلخيص لكتاب ليون جوتييه عن « ابن طفيل حياته ومؤلفاته » . وقد استعين فيها أيضاً بمخطوط في مكتبة الشيخ محمد الطنطاوي في دمشق ، تاريخها ١٢٨٤ عنوانها : « مرقاة الزلفى والمشرب الأصفى » تماماً مثل مخطوط تيمور .

٦ ـ طبعة في القاهرة سنة ١٩٥٢ قام بها أحمد أمين ، لكنها أسوأ من الطبعات السالفة بكثير ولم يرجع فيها إلى أي مخطوط .

الترجمات :

١ ـ ترجمة بوكوك إلى اللاتينية مع النص العربي، أكسفورد ١٦٧١ ؛

٢ـ ترجمة Ashwell إلى الإنكليزية عن الترجمة اللاتينية .

٣ ـ ترجمة Georges Keith إلى الإنكليزية عن الترجمة اللاتينية.

٤ ـ ترجمة Simon Ockley وكان مدرساً للغة العربية في أكسفورد، ترجمها إلى الإنجليزية، لندن سنة ١٧٠٨ م. وأعاد نشر هذه الترجمة E.V. Oyck في القاهرة سنة ١٩٠٥. وهذه الترجمة عن النص العربي.

٥ ـ ترجمة هولندية ، ، قام بها .S.D.B ، أمستردام سنة ١٦٧٢ .

٦ـ ترجمة J. Georg Pritius إلى الألمانية عن الترجمة اللاتينية ، فرانكفورت سنة ١٧٢٦ .

٧ ـ ترجمة J. G. Eichhon إلى الألمانية ، برلين سنة ١٧٨٣ عن النص العربي .

٨ ـ ترجمة P. Brönnle ، إلى الإنكليزية عن النص العربي ، لندن سنة ١٩٠٤ ، وأعاد النظر فيها وطبعها من جديد A. S. Fulton ، لندن سنة ١٩٢٩ ، وعن ترجمة برونله ترجمها

إلى الألمانية A. M. Heinck في روستُوك سنة ١٩٠٧ .

! ـ وترجمها إلى الأسبانية Pons Boigues سرقسطة سنة ١٩٠٠ وذلك عن الأصل العربي .

١٠ ـ وترجمها أيضاً إلى الإسبانية عن النص العربي أنخل جونثالث بلنثيه Gonzalez Palencia Angel سنة ١٩٣٦ .

خلاصة « حي بن يقظان »

يتخيل ابن طفيل أن أحداً سأله أن يبثه ما تيسر بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا ودعا الى طلبها . وهذا أمرٌ لا يمكن أن يقوم به إلا من وصل إلى رتبة من الكشف تتجلى فيها حقائق الأشياء ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالأقيسة وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج . والأقدمون من الفلاسفة لم يبلغوا هذه المرتبة، لا ابن باجة الذي دعا إليها، ولا ابن سينا وإن لَمح إليها، ولا الفارابي الذي جعل همه في المنطق ، ولا الغزالي الذي كان يدور حسب الأحوال عند المخاطبين : « يربط في موضع ، ويحلّ في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها » ، فضلاً عن أنه حتى كتبه المضنون بها على غير أهلها «لا تتضمن عظيم زيادة ـ في الكشف ـ على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة » .

ويود ابن طفيل أن يبث صاحبه لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق. وكما أن افلاطون لم يستطع أن يعبر باللغة المعتادة المنطقية عن الحقائق العليا إلاّ بالرموز والأمثال فاستعمل الأساطير ، كذلك يلجأ ابن طفيل إلى قصة رمزية ، يعبرّ بها عن بعض الحقائق التي سنحت له ، فأنشأ قصة حي بن يقظان .

وحي بن يقظان إنسان ولد في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء . كيف ولد ؟ هناك فرضان : فرض يجعله يولد من أبوين شأن أي إنسان آخر ، وفرض يجعله يتولد من الطين مباشرة .

فعلى حسب الفرض الأول كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة أخرى عظيمة متسعة الأكناف ، يملكها رجل من أهلها شديد الأنفة والغيرة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر ، فمنعها الأزواج لأنه لم يجد لها كفوءاً . وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سراً ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن يفتضح أمرها وضعته في تابوت وخرجت به الى ساحل البحر ، ثم قذفت به في اليم ، فدفعه إلى تلك الجزيرة حيث ألقى به في أجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة ، ثم أخذ الماء في النقص وبقي التابوت في ذلك الموضع .واشتد الجوع بذلك الطفل وهو لا يزال في داخل التابوت فبكى واستغاث ، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت ولدها الذي كان قد خرج من كناسه فحمله العقاب . فتتبعت الظبية الصوت وقد تخيلته صوت ولدها ، حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها ، وهو يئن في داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنت الظبية عليه وألقمته حلمتها وأروته لبنا سائغاً . وما زالت تتعهده وتدفع عنه الأذى .

ذلك هو الفرض الأول: يقول به الذين يرون أن ولادة الانسان لا بد أن تكون من أبوين . وأما الذين يقولون بالفرض الثاني ، أي بإمكان التولد من الطين فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمّرت فيه طينة على مرّ السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة يفضل بعضها بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكوين الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمها مشابهة بمزاج الإنسان. فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان وحدث في وسطها نفاخة صغيرة منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم . والروح فياض أبداً على جميع الموجودات . فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى فتكون بازاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة الى ثلاث قرارات ، بينها حجب لطيفة. وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد طائفة من تلك القوى . ثم تكوّنت بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً إلا أنه أغلظ من الأولين.

وهكذا يستمر ابن طفيل في بيان كيفية إيجاد سائر الأعضاء من قلب ودماغ وكبد ، حتى تم خلقه وتمت أعضاؤه . ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبته ظبية فقدت ولدها وقامت بتربيته. وهنا يعود الاتفاق بين أصحاب كلا الفرضين فقالوا إنها قامت بغذاء الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع فتربى الطفل ونما حتى تم له عامان وتدرج في المشي ، وظهرت اسنانه فكانت الظبية تحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، واذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول .

وحاكى الطفل نغمة الظبية بصوته ، وكذلك كان يحاكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، فألفته الوحوش وألفها . وثبتت في نفسه امثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، فحدث له نزوع إلى بعضها ، وكراهية لبعضها .

غير أنه رأى أن جميع الحيوان مكسو بالوبر أو الشعر أو الريش ، ورأى منها ما هو سريع العدو وقوي البطش ، ورأى ما لها من الأسلحة التي تدافع بها عن نفسها مثل القرون والأنياب والمخالب . ففكر في ذلك كله ، وطال همه وقد قارب سبعة أعوام . هنالك اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه علق به تلك الأشجار . ونازعته نفسه إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش الميتة ، إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تنخنس (= تنقبض، تتأخر)، إلى أن صادف نسراً ميتاً فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه وفتح ريشهما وسوّاهما وسلخ عنه سائر جلده، وفصّله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره، والأخرى على سرّته وما تحتها وعلق الذنب من خلفه، وعلق الجناحين على عضديه، فأكسبه ذلك شداً ودفئاً ومهابة في نفوس الوحوش.

ولم يفارق أثناء هذا كله الظبية التي أرضعته وربته إلى أن أصابها الهزال ثم أدركها الموت، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها فلا تجيبه . وحاول استطلاع سبب ما جرى لها فلم يهتد . فظل يفتش في كل أعضائها الى ان اهتدى أخيراً الى عضو في الجانب الأيسر من الصدر هو القلب . فجرده فرآه مصمتاً من كل جهة ، فظل يقلبه ويفحصه فلم يعثر فيه على آفة . فاعتقد أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه بحاله . فتبين له أن الجسد كله خسيس لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي سكنه مدة ثم ارتحل . هنالك فكر : ما هو ذلك الراحل ؟ وماذا ربطه بالجسد ؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارهاً ؟ .

وتشتت فكره في هذا كله ، وسلا عن السبب ، وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها .

وفي خلال ذلك نتن ذلك الجسد فزادت نفرته منه ودّ ألا يراه . ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة ، فوارى فيها ذلك الميت ، بالتراب . فاهتدى إلى أن يصنع بأمه صنيع الغراب بزميله ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه وحثا عليه التراب .

وبقي زمناً يتصفح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل تلك الجزيرة . فاتفق له أن كان يرى في بعض الأحيان ناراً تنقدح في أجمة قصب أجوف نتيجة احتكاك بعضها ببعض . فلما بصر بها وقف متعجباً . ومد يده إليها ، فلما باشرها أحرقت يده . فاهتدى الى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، وحمله إلى داره وكان قد خلا في جحر استحسنه للسكنى . ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب ويتعهدها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وزاد أنسه بها ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه .

هنالك ظن أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية لا بد أنه من جوهر النار أو من شيء يجانسه . وأكد ذلك في نفسه ما كان يراه من حرارة الحي وبرودة الميت وراح يحقق هذا الفرض، فعمد إلى بعض الوحوش وشقه حتى وصل الى القلب ، فقصد إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة في حر كاد يحرقه . ومات ذلك الحيوان على الفور . فصح أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل من الحيوان مات .

ونزع إلى البحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها ، وكيانها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به . فقام بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيل الفكر حتى بلغ في ذلك مبلغ كبار الطبيعيين . فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه ، وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه، وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له ، وان منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام . والروح

الحيواني واحد اذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شماً ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً وهكذا . فإن خرج هذا الروح من الجسد ، أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت .

وفي خلال ذلك تفنن في وجوه الحيلة ، فاكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرّحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ومن القصب وكل نبات ذي خيط . وكان في الجزيرة خيل برية وحُمر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له . وأتم بذلك واحداً وعشرين عاماً .

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مأخذ آخر ، فتصفح عالم الكون والفساد من الحيوان على اختلاف أنواعه والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار الخ ، فاكتشف خواصها وأحوالها .

ثم اتجه إلى مأخذ آخر ، إذ ان نظره في سائر الأحياء من الجمادات والأحياء دعاه الى إدراك أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من الجسمية ومعنى آخر زائد على الجسمية . فلاحت له صورة الأجسام على اختلافها ، وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني ، إذ هي صُوَر لا تدرك بالحس ، وإنما تُدْرَك بضرب من النظر العقلي . ولاح له أن الروح الحيواني لا بد له أيضاً من معنى زائد على الجسمية ، وذلك المعنى هو صورته ، وعقله الذي انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو النفس الحيوانية . ثم أدرك في النبات النفس النباتية ، وفي الجماد المادة والصورة .

ونظر في ارتباط الموجودات فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بدّ له من مُحْدِث وتتبّع الصور التي كان قد عاينها من قبل صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأيضاً لا بُدّ لها من فاعل . ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل فتصفح جميع الأجسام فوجدها تحتاج كلها إلى فاعل مختار . وانتقل فكره إلى الأجسام السماوية ، وكان قد بلغ ثمانية وعشرين عاماً . فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ذوات طول وعرض وعمق . فظلّ يتصفحها ويتصفح حركاتها فوقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان كلها في ضمنه ، وكأنه حيوان كبير ، وما فيه من ضروب الأفلاك هي بمنزلة أعضاء الحيوان ، وأن ما في داخله من عالم الكون والفساد بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات .

فلما تبين له أن الكون كله كشخص واحد في الحقيقة وأنه محتاج الى فاعل مختار تساءل : هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ أو هو لمرّ كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ .

رأى أنه إن اعتقد قِدَم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإنه يلزم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، وكل حركة فلا بد لها من محركٍ ضرورةً ، وعلى ذلك لا بد أن يكون المحرك لامتناهياً ، ويلزم لذلك أن يكون بريئاً عن المادة .

وإن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم يلزم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بالحواس ، وأنه لو كان جسماً من الأجسام لاحتاج إلى محدث وتسلسل ذلك إلى غير نهاية . وإذن فلا بد للعالم من فاعل بريء عن المادة .

فانتهى نظره بكلا الطريقين إلى نفس النتيجة ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه . وانتهت به المعرفة إلى هذا الحد وهو في الخامسة والثلاثين ، ورسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكر في كل شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول .

ثم نظر في حواسه ، فرأى أن ذاته هذه ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، فهان عنده جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود . وتبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين . ورأى أن كماله

في التشبه بواجب الوجود ، والتشبه العالي هو الذي تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . وذلك يتم بأن يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، حتى تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات ، فلا يرى ثم إلا الواحد الحي القيوم .

وبعد أن حلق ابن طفيل ببطله حي بن يقظان هذا التحليق ، عاد به إلى العالم المحسوس ، وهو في سن الخمسين ، ليصحب «أبسال» .

ذلك أنه كان هناك جزيرة قريبة من تلك التي ولد بها حي ، وهذه الجزيرة انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء . وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان . وكانا مؤمنين بتلك الملة ، إلا أن أبسال كان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل ، بينما كان سلامان أكثر تمسكاً بالظاهر وأبعد عن التأويل ، وأوقف عن التصوف والتأمل . وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وأخرى تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة . فتعلق أبسال بطلب العزلة ، بينما تعلق سلامان بملازمة الجماعة .

وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي نشأ بها حي بن يقظان ، فارتحل اليها وكان يطوف بتلك الجزيرة فلا يرى أحداً ، إلى أن اتفق ذات مرة أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه ، وأبسال قد ألمّ بتلك الجهة ، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر ، فأما أبسال فلم يشك في أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس . وأما حيّ فلم يدر من هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوان الذي عرفه . فوقف يتعجب من أبسال . وولى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن عزلته . فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء. فشرع أبسال في الصلاة والقراءة فجعل حيّ يقترب منه قليلاً قليلاً حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة لم يعهد مثلها في شيء من أصناف الحيوان . فلما أحس به أبسال فرّ منه ، فلحق به حيّ وأظهر البشر والفرح ، وكان ابسال قد مهر في كثير من الألسن ، فظل يتكلم بكل لسان يعرفه فلم يستطع إفهامه شيئاً ، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ويرى: ثم آنس كلٌ منهما بالآخر، ورجا أبسال أن يعلمه الكلام والعلم والدين ليكون له بذلك أجر عند اللّه وزلفى . فشرع في تعليمه الكلام بأن كان يشير به إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ، حتى جعله يتكلم في أقرب مدة . وهنالك سأله أبسال عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حيٌ أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية التي ربته ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول . فلما سمع منه أبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ووصف ذات اللّه ، لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر اللّه عز وجل ، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول . فتحقق عنده أن حي بن يقظان من أولياء الله . فالتزم خدمته وجعل حي يستفصحه عن أمره ، فجعل أبسال يصف له شان الجزيرة وما فيها من الناس ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان هذا كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم . فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محقٌ في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه فآمن به وصدقه وشهد برسالته . ثم جعل يسأله عما جاء به هذا الدين من الفرائض والعبادات .فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه ، إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما : لِمَ ضربَ الرسولُ الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في التجسيم ؟ والثاني : لم اقتصر على هذه الفرائض وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق ؟ وكان رأيه هو ، أي حيّ بن يقظان ، ألا يتناول أحدٌ شيئاً إلا ما يقيم به الرمق . وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبها والبيوع والرّبا والحدود والعقوبات يرى في ذلك كله تطويلا وكان يستغرب ذلك كله . فاشتد إشفاق حي بن يقظان على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه . وفاوض أبسال في الرحيل معاً إلى جزيرته .

واتفق أن ضلّت سفينة ووصلت إلى هناك ، فركباها وسارت بهما إلى جزيرة أبسال . وكان على رأسها حينئذ سلامان صاحب أبسال . فشرع حي في تعليم أهلها ، فجعلوا

ينقبضون منه ويدبرون عنه . فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم . وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحين وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق . فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، والاقتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الأمور . ثم تلطف هو وأبسال في العودة إلى جزيرتهما وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم واقتدى به أبسال ، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

* * *

هذه خلاصة قصة « حي بن يقظان » سردناها أحياناً بحروفها .

والغاية الرئيسية التي استهدفها منها ابن طفيل هي بيان اتفاق العقل والنقل ، أي اتفاق الدين والفلسفة . وحي بن يقظان هو رمز العقل الإنساني المتحرر من كل سلطة ومن كل معرفة سابقة ، ومع ذلك يهتدي إلى نفس الحقائق التي أتى بها الدين الإسلامي . فالدين حق ، والحق لا يتعدد ، ولهذا اتفق الدين والفلسفة . وأبسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأول الغوّاص على المعاني الروحانية ، وسلامان رمز لرجل الدين المتعلق بالظاهر ، المتجنب للتأويل المتوقف عند الأعمال الظاهرة والمعاني القريبة .

أما الجمهور فلا يعي إلا الظاهر والحرفي ولا يدرك من معاني الدين شيئاً . وواضح من هذا أن ابن طفيل يرتب الناس هذه المراتب الأربع : فأعلاها مرتبة الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحانية ، أي الصوفي ، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس .

* * *

أما عن تأثير « قصة حي بن يقظان » في أوروبا فهناك مسألتان تثيران الحيرة . أولاهما أن الأب اليسوعي جرثيان Baltazar Gracian نشر في سنة ١٦٥٠ ـ سنة ١٦٥٣ كتاباً بعنوان El Criticon والنصف الأول منه يشبه تماماً « حي بن يقظان » . فهل كان ذلك عرضاً واتفاقاً ؟ هذا مستبعد لشدة الشبه بين كليهما . لكن كيف عرف جريثان بقصة حي بن يقظان ؟ إن ترجمة بوكوك لم تظهر إلا سنة ١٦٨١ وكذلك لم ينشر النص العربي إلا في سنة ١٦٨١ فكيف عرف جرثيان : وهو لم يكن يعرف العربية ، بقصة حي بن يقظان ؟ تلك مشكلة لا تزال حتى اليوم دون حل .

ومشكلة ثانية هي : هناك مشابه بين « حي بن يقظان » وبين قصة روبنصن كروزو Robinson Crusoe تأليف Daniel de Foé ، لكن تشابهها أقل كثيراً من التشابه بين قصة «حي ابن يقظان» والكريتكون El Criticon لجرثيان. وقصة روبنصن كروزو نشرت سنة ١٧١٩ أي بعد ظهور ترجمة بوكوك. وتأثر بها في الفكرة العامة فحسب، لأن اتجاه ابن طفيل مختلف تمام الاختلاف عن اتجاه دانيل دي فو كما يتبين من تلخيصنا هذا لقصة حي بن يقظان.

ومن الذين أعجبوا بقصة « حي بن يقظان » ليبنتس الفيلسوف المشهور ، فقد أطراها إطراءً بالغاً (Leibnitii Opera omnia, ed. Dutens, t. II, P. 245. Genève, 1768) ، وكان قد قرأها في ترجمة بوكوك اللاتينية .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات حولها في أوروبا تتوالى في غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن ، حتى ليمكن أن نقرر في اطمئنان أن قصة « حي بن يقظان » كانت أوفر الكتب العربية حظاً من التقدير والعناية والتأثير في أوروبا في العصر الحديث .

المراجع

- A. BADAWI: Hist. de la Phil. en Islam, t. II, pp. 718- 735.

أبنيانو

Nicolas Abbagnano

فيلسوف وجودي ايطالي معاصر، وصاحب «معجم في الفلسفة» جيد، ولد في ١٥ يوليو سنة ١٩٠١ في سلرنو Salerno. وتلقى العلم في نابلي. وصار أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة تورينو منذ سنة ١٩٣٩، وتبدو بواكير نزعته الوجودية في أول انتاجه، وهو كتاب «الينابيع اللاعقلية للتفكير» (نابلي سنة ١٩٢٣) وفيه يؤكد، ضد المثالية ، «ان الفكر ليس كل شيء، بل يوجد خارجه ما يكوّن جوهره الحقيقي وهو النشاط الحر الخلاّق، الذي هو

عماد الفكر وواقعه الحقيقي» (الكتاب نفسه، ص ٩٠).

وتأكدت هذه النزعة فيها بعد، باطلاعه على مؤلفات هسرل وكيركجور ويسبرز، وخصوصاً هيدجر. وكانت ثمرة هذا الاطلاع كتابه بعنوان «تركيب الوجود» (تورينو سنة ١٩٣٩) وهو يقول عن نفسه في مقال يترجم فيه حياته انه بعد أن أصدر كتابه بعنوان «مبدأ الميتافيزيقا»(سنة ١٩٣٥) قدمت له فلسفة الوجود عند كيركجور وهيدجر العناصر الكفيلة بتحقيق المطلب الذي راوده «بأن عدم اخضاع مبدأ الميتافيزيقا لأي تفسير ذي نزعة موضوعية وذاتية وأي تفسير راسخ ثابت يربطه بتركيب الانسان بما هوكذلك» («الميتافيزيقا والتجربة» مقال في كتاب «الفلاسفة الايطاليون المعاصرون»، ص ١٤ كومر سنة ١٩٤٠).

وكانت مؤلفاته قد توالت منذ كتابه الأول، هكذا:

١- «مشكلة الفن»، سنة ١٩٢٥.

٢- «المثالية الجديدة: الانكليزية والاميركية» سنة ١٩٢٧.

٣- «فلسفة اميل مايرسون»، سنة ١٩٢٧.

٤- «وليم الأوكامي» سنة ١٩٣١.

٥- «فكرة الزمان عند أرسطو» سنة ١٩٣٣.

٦- «الفيزياء الجديدة: أسس نظرية في العلم»، سنة ١٩٣٤.

٧- «مبدأ الميتافيزيقا» سنة ١٩٣٥.

أما كتبه في الوجودية فهي:

١- «المدخل الى الوجودية» ط ١ في ٢١٦ ص، ميلانو سنة ١٩٤٢.

٢- «الوجودية الايجابية» في ٤٨ ص، تورينو سنة ١٩٤٨.

٣- «الامكان والحرية» في ٢٥٠ ص، تورينو سنة ١٩٥٦.

والى جانب ذلك ينبغي أن نذكر له عملين كبيرين:

الاول هو: «تاريخ الفلسفة» في ثلاثة اجزاء:

ج١: «الفلسفة القديمة والوسطى» في ٥٧٢ ص، تورينو سنة ١٩٤١.

ج٢: «الفلسفة الحديثة حتى كنت»، في ٤٨٨ ص، تورينو، سنة ١٩٤٨.

ج٣: فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين، في ٧٤٠ ص، تورينو، سنة ١٩٥٠.

والثاني: هو: «معجم الفلسفة» في ٩٠٦ ص. تورينو سنة ١٩٦١ ومن هذا الانتاج الضخم الشامل لكل ميادين الفلسفة تاريخاً ومذاهب، نجتزىء ها هنا بعض آرائه في الوجودية، وخاصة ما دعاه هو بوجوديته الايجابية في مقابل الوجوديات الاخرى التي يراها سلبية.

يبدأ أبنيانو بنقد ما يصفه بالوجودية السلبية فيقول:

«من أجل تحديد خصائص فلسفة ما، لا يكفي عرض معانيها الأثيرة لديها. فلا يكفي مثلاً ان يقال ان الوجودية هي فلسفة القلق، أو الاخفاق أو الغثيان. ذلك ان هناك وجوديات أخرى موضوعها المفضل هو «الوجود» أو «القيمة» أو «السر» misterio (بالمعنى اللاهوتي) دون أن يكون أي من هذه الموضوعات كافياً لتحديد الحركة كلها. ان الحكم على أية فلسفة ينبغي أن ينحي جانباً، بقدر معتدل، الموضوعات التي جعلتها شعبية شائعة أو التي جعلت منها بدعاً (موضة)، وهي موضوعات وان كانت قد أثارت الخيال أو أصطدمت بمعتقدات عميقة الجذور، فإنها لا يمكن أن تعد دائماً الأساس لحكم متزن عليها. والطريقة الاكثر مباشرة والأقل تحكماً من اجل تحديد طابع فلسفة ما وخصائصها ـ هي أن نضع نصب أعيننا البحث في الكيفية التي بها قصدت ومارست بالفعل: التفلسف. وعلى سبيل المثال يمكن أن نقول ان «الروحية» تقصد وتمارس الفلسفة بوصفها استبطاناً أي بوصفها بحثاً وتحليلاً «لمعطيات الشعور»ـ ، وان الوضعية المنطقية تقصد وتمارس الفلسفة بوصفها «تحليلاً للغة» (المشتركة أو العلمية) ، الخ. وبالمثل يمكن ان نقول ان الوجودية تقصد وتمارس التفلسف بوصفه تحليلاً «للوجود». ولتحديد معنى «الوجود» يكفي في البداية أن نقول انه مجموع المواقف التي يوجد فيها الانسان، أو تلك التي يوجد فيها عادة أو في غالب الأحوال، ومثل هذا التحليل يجري كما يجري في أي مجال آخر يجري فيه التحليل: أي باستخدام اللغة العادية أو العلمية ـ بقدر واسع مع تصحيحها أو إكمالها، عند

الاقتضاء، بعناصر لغوية مستمدة من التقاليد الفلسفية أو عناصر جديدة ثمرة التفكير تبتدع لهذا الغرض. لكن تحليل أي موقف وجودي يقتضي أن يؤخذ في الاعتبار كلّ العناصر التي تدخل في تركيبه، أعني: ليس فقط الانسان المفرد في احواله المميزة لوجوده وفعله، بل وأيضاً سائر الناس والاشياء، وبالجملة: «العالم» بوجه عام، لأنه فقط فيما يتعلق بهذا المجموع من العوامل يمكن فهم أحوال الوجود الخاصة بالانسان المفرد. وبعبارة أخرى: ان الموقف يمثل الانسان دائماً في علاقة مع الأناس الآخرين ومع الأشياء ومع (بالقدر الذي به هذا التعبير صحيح) نفسه. ولهذا فإن التحليل الوجودي هو تحليل للعلاقات التي تتركز حول الانسان، ولكنها مع ذلك تذهب الى مابعده لأنها تربطه (على انحاء ينبغي تحديدها) بموجودات اخرى وأشياء أخرى. لكن الكلام عن العلاقات يعني الكلام عن أحوال Condizioni أي أن موضوع علاقات إنما يملك خصائص أو صفات في نطاق هذه العلاقات التي تحدد أحواله بمعنى أنها تجعل من الممكن وجوده بما هو. وفي هذه النقطة بالذات تبدو الأداة الرئيسية للتحليل الوجودي: وأعني بها: فكرة الممكن Possible . ان من يدخل في علاقة وجودية، من حيث انه مشروط بهذه العلاقة، هو ممكن، وممكن فقط. وبعبارة أخرى: الوجود، من حيث هو حال كينونته في موقف، هو وجود ممكن. والخاصية المميزة له هي أنه امكان وجود، أو، بهذه المثابة، هوتوقع anticipazione ومشروع progettazione . وبعده الزماني الاساسي هو اذن (الزمان) المستقبل، ولا يقصد بذلك المستقبل غير المعيّن، الذي فيه أو به كل شيء ممكن، بل المستقبل المحدد بواسطة الماضي الذي يسمح وحده بتعيين الامكانيات التي تقترح مشروعات. ان الماضي يحدد المستقبل، أي يحدد الامكانيات التي تقترح للانسان، في المواقف الخاصة، على شكل سابق التوقع لتنبؤات أو مشروعات».

وعلى أساس فكرة «الممكن» هذه تصور أبنيانو كل المذاهب الوجودية. فقال ان تيارات الوجودية يمكن ان تفسر على اساس فكرة الممكن. والممكن عنده يفسّر بمعنيين: الأول هو أن الممكن هو «المنظور السلبي الذي يصحب كل ما يمكن أن يكوّنه أو يقترحه الانسان والذي يجعل وهماً خطراً، وفي النهاية عدماً: كلّ مبادرة في العالم. وكيركجور، والذي كان أول فيلسوف في العصر الحديث أكدّ فكرة الممكن، هو أيضاً أشد من ألحّ في تركيب الجانب الاعدامي للممكن، مبيّناً كيف أنه يقرض ويدمر كل منظور أو قدرة انسانية وكيف يفسر كل تقدير ومهارة بواسطة لعبة الحظ والصدفة والامكانيات غير المتوقعة. ولهذا يرى كيركجورد أن كل من يركبه القلق (وهو الشعور بالممكن) يميل الى اعتقاد أن كل امكانية في العالم عدم ويريغ الى التوجه الى الله «وهو الذي كل شيء بالنسبة اليه ممكن». وباستثناء الاختيار الديني الذي اقترحه كيركجور، فإن نفس التفسير للممكن نجده عند هيدجر ويسبرز وسارتر، فإنهم يرون أن كل ما يقترح للانسان كإمكان، فإنه ما دام محدداً بالموقف الذي فيه يقترح، نقول ان هذا المقترح للانسان انما يسقط في هذا الموقف ويرتد فيه وفي النهاية يبدو مستحيلاً حقاً.

«أما التفسير الثاني فهو الذي يفضي بفكرة الممكن الى معنى «ما هو بالقوة» بالمعنى الارسطوطالي لهذا التعبير. وبهذا المعنى يفقد الممكن جانبه السلبي الباعث على الهم، لأن كل ما هو بالقوة يقدّر له أن يكون بالفعل. وهذا التحويل للممكن من مقولة لعدم الثبات وعدم اليقين، الى مقولة للثبات واليقين يتم بتعليق الامكانيات الوجودية على حقيقة واقعية مطلقة (الوجود، «القيمة» الخ) منها تستمد ثباتها ويقينها وضمان تحقيقها الذي لن يتخلف. وعن هذا الطريق تتحول الامكانيات الوجودية الى منظورات وردية للنجاح فيها لا يضيع سدى أي شيء مما يجعل الانسان هو هو، أو تضيع أية قيمة من قيمه الاساسية، ما دام قد ارتبط بها ضمان مطلق وعالٍ».

ولا يأخذ ابنيانو بأي واحد من هذين التفسيرين، لأن الأول يؤدي الى العدم والضياع، بينما الثاني يؤدي الى تبرير متأخر للتجربة الانسانية وهو اشادة بالآنيّة (الوجود الانساني) أكثر منه فهماً لها. لأن القول بأن كل الامكانيات الانسانية مقدر لها أن تتحقق ـ هذا القول ما هو إلا تغطية لشقاء الانسان واخفاقه بشعار لفظي مثل «الوجود» أو «القيمة». إن كلا الموقفين: موقف من يقول ان الامكانيات الانسانية مصيرها الاخفاق، وموقف أولئك الذين يقولون ان مصيرها النجاح ـ يترك الانسان بدون دفاع وبدون وسائل لمواجهة المواقف: فالأول يتركه للقلق، واليأس، والغثيان، والثاني يتركه للمعرفة الوهمية والخرافات والأساطير.

لكن لو لم يكن إلا هذان التفسيران للممكن، لصح الحكم على الوجودية حكمًا سلبياً. لكن أبنيانو يؤمن بأن للوجودية تأثيراً عظيمًا في تحرير الانسان. لهذا يقول: «إني آمنت دائماً وأؤمن باستمرار بأنه يوجد اختيار ثالث في تفسير مقولة الممكن التي تقوم عليها الوجودية. وهذا التفسير (الثالث) يقوم في اتخاذ مقولة الممكن نفسها بكل معناها واستخدامها استخداماً محكمًا متماسكاً. وبالاستخدام المحكم المتماسك، أقصد الاستخدام الذي لا يحول - سرياً - هذه المقولة إلى عكسها، أي الذي لا يحول الممكن الى ضروري أو الى محال (الذي هو الضروري السلبي). وأقصد «بكل معناها» ذلك المعنى الذي يشكل كلا وجهي الممكن ويتجنب تضحية الواحد لحساب الآخر. والحق أن المنظور المقترح للامكانية ليس تحقيقاً حتمياً ولا استحالة جذرية، بل هو بالأحرى بحث يتوجه نحو تقرير حدود الامكان وشروطه ودرجة الضمان النسبي أو الجزئي الذي يمكن أن يقدّمه. وأصرّح الآن بأنه على هذا الأساس يمكن إثارة السؤال حول قيمة (الفلسفة) الوجودية أو وظيفتها في الفلسفة المناضلة. وهذا السؤال لن يكون له معنى بازاء الموضوعات التي جعلت الوجودية شعبية شائعة والتي عدت في كثير من الاحيان هي حقيقة الوجودية. اذ لا يمكن ان نسأل أي موقف ايجابي يمكن أن يتخذه الانسان تجاه القلق، والاخفاق، والغثيان، الخ. أو تجاه التمجيد الأخلاقي أو النازع منزع التصوف مما هو من خصائص النوع الثاني من الوجودية. ذلك أن كل هذه المواقف هي مواقف نهائية تؤدي اليها تفسيرات معينة للوجود. لكن يمكن، بل يجب أن نسأل ما هي الطرق التي بقيت مفتوحة أمام الانسان اذا فهم وجوده، بأنه وجود ممكن، أي اذا استخدمت بطريقة محكمة الاداة التصورية concetturale التي وضعتها الوجودية تحت تصرف البحث الفلسفي».

ماذا يحدث لو فهمنا الممكن بهذا المعنى الثالث؟.

يحدث أولاً أن تكون الوجودية دافعاً الى البحث في كل ميدان ووسيلة للتحقيق والضبط، فتتطور الوجودية الى وضعية جذرية، تتجنب رد معطيات التجربة الى معطيات حسية.

ويحدث ثانياً ان يتناول البحث الوجودي الامكانيات الوجودية في طابعها الفردي، العيني من حيث هي مفروضة في مواقف معينة محددة، والاحوال الطبيعية والتاريخية والاجتماعية التي يمكن فيها تعرّف هذه الامكانيات.

وثالثاً: ينبغي على الوجودية أن تقطع الجسور القائمة بينها وبين المذهب الروحى، والمثالية وكل شكل من أشكال الـ intimismo وهي مذاهب أو نزعات وقفت منها الوجودية موقف المصالحة والتوفيق compromesso. وعليها أن تلح في توكيد الطابع الدنيوي للبحث الفلسفي، أي في توكيد البحث في الأحوال الاجتماعية والتاريخية للانسان. لكن السؤال الذي ينبغي أن يوجه إلى أبنيانو هو: وماذا يبقى إذن من الوجودية بالمعنى المفهوم حتى الآن؟.

مـــراجـــع

G. Giannini: L'esistenzialismo positivo di N. Abbgnano. Brescia, 1956

- N. Abbagnano Scritti scelti Torino, 1967.

(ويحتوي على دراسة عنه وعلى ثبت بمؤلفاته وما كتب عنه)

- A. M. Simina: La notion de Liberté dans l'existentialisme positif de N. Abbagnono. Fribourg. 1962.

أبو البركات

هو أوحد الزمان أبو البركات بن ملكا البغدادي، كان يهودياً ثم أسلم، وأقام في بغداد. وكان في خدمة المستنجد بالله. درس الطب على أبي الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين، وكان من كبار الأطباء، فصار أبو البركات من أجل تلاميذه. وكان السبب في إسلامه «أنه دخل يوماً إلى الخليفة (= المستنجد بالله) فقام جميع من حضر إلا قاضي القضاة، فانه كان حاضراً ولم ير أن يقوم مع الجماعة لكونه (أي أبا البركات) ذمياً (من أهل الكتاب). فقال: يا أمير المؤمنين إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى أني على غير ملّته فأنا أسلم بين يدي مولانا، ولا أتركه ينتقصني بهذا. وأسلم» (ابن أبي أصيبعة ص ٣٧٥- ٣٧٦، بيروت). ولما أسلم صار «يتنصل كثيراً من اليهود ويلعنهم ويسبّهم» (ابن أبي أصيبعة ص ٣٧٦).

وأصابه العمى في آخر عمره، فكان يملي على جمال الدين بن فضلان. «وعاش تسعين سنة شمسية، وأصابه

الجذام فعالج نفسه فصح، وعمي فبقي أعمى مدة» (تتمة صوان الحكمة «للبيهقي ص ١٥٢ طبع دمشق ١٩٤٦) وذكر ابن أبي اصيبعة (الموضع نفسه) أنه عاش ثمانين سنة، وقد عاش في القرن السادس الهجري ولا ندري متى توفي على وجه التحديد.

وله كتب في الطب، وفي الفلسفة، ونذكر من هذه الأخيرة:

١ ـ كتاب «المعتبر في الحكمة» في ثلاثة أجزاء ضخمة، طبع في حيدر أباد، وهو من أجلّ وأوضح ما كتب في فروع الفلسفة كلها. ويتسم بوضوح العرض، ودقة التحليل، واستقصاء المشاكل.

٢ ـ «مقالة في العقل وماهيته».

مراجع

ـ «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة ص ٣٧٤ـ ٣٧٦، طبع بيروت.

ـ «تتمة صوان الحكمة» للبيهقي «نشرة كرد علي بعنوان: «تاريخ حكماء الاسلام» ص ١٥٢ ـ ١٥٤. دمشق سنة ١٩٤٦.

ـ «أخبار الحكماء» للقفطي

ـ «نكت الهميان» الصفدي

ـ «وفيات الأعيان» لابن خلكان.

Salomon Pines: «Etudes sur Awhad al-Zaman..» in REJ, CIII (1938) P. 4-64; CIV (1938), 1-33; «Nouvélles Etudes...» REJ, 1953.

أبوخيه

كلمة يونانية ἐποχή (= وقف ، مهلة توقف) استعملها الشكاك اليونانيون اصطلاحاً للدلالة على وقف أو تعليق الحكم على الأمور المادية منها والمعنوية بسبب عجز الانسان عن الوصول الى معرفة صحيحة أو يقينية. وبهذا المعنى استعملها الشكاك من رجال الاكاديمية الافلاطونية الجديدة ، خصوصاً اركسلاوس وكرنيادس (راجع كتابنا: «كرنيادس القوريناني» بنغازي سنة ١٩٧٢) كما استعملها الشكاك الخُلّص خصوصاً انسيداموس وسكستوس امبريكوس الذي عرّف الابوخيه بأنها «حالة سكون عقلي فيها لا توجب شيئاً ولا تنفيه، وهي حال من شأنها أن تؤدي إلى راحة البال النفسية والطمأنينة السلبية» («الأتركسيا»).

ولا نعلم أول من استعملها من هؤلاء الشكاك: فالبعض يقول إنه فورون، مؤسس مدرسة الشك في الفلسفة اليونانية للدلالة على استحالة ادراك حقيقة الأشياء، والبعض يذهب الى أن اركسلاوس هو أول من استعملها في جدله مع الرواقيين .

وقد ميز كرنيادس بين الابوخيه الكلية والابوخيه الجزئية ، وقرر أن على الحكيم أن يتمسك بالابوخيه الكلية ، أي بتعليق الحكم على أي شيء كان ، لا عن أشياء دون أخرى .

والابوخيه عندهم جميعاً تتناول العلم كما تتناول السلوك العملي : فالتعليق يجب أن يتناول الاحكام الخاصة بالعلم ، وتلك المتعلقة بالاخلاق ، وخصوصاً في هذه ما يتعلق بالخير الاسمى .

وفي القرن الحالي ، جاء هسرل فاستخدم هذا اللفظ بمعنى مختلف تماماً عن معناه عند الشكاك اليونانيين. اذ استعمله لما يدعو اليه من « تعليق الحكم فيما يتعلق بالمضمون المذهبي لكل فلسفة معطاة ، واجراء كل براهيننا داخل اطار هذا التعليق للحكم » (راجع كتابه : « افكار في ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية » ١٩١٣) .

والابوخيه الظاهرياتية هي التغيير الجذري للوضع الطبيعي ، « ففي الوضع الطبيعي يكون الوعي (أو الشعور) تجاه العالم من حيث هو واقع موجود هناك . وبتقييدنا بهذا الوضع نعلق - أو نضع بين أقواس » - ليس فقط الأراء المتعلقة بالواقع ، والتأثير في الواقع ، بل وأيضاً نعلق حقيقة وجودنا» . وهسرل يسمي الابوخيه باسم « الوضع بين أقواس » لوجود العالم الخارجي ويريغ هسرل من وراء هذا الوضع بين أقواس لوجود الأشياء في الخارج - الى الوصول الى « الأنا المتعالي» ، أي الذات التي تضع كل تجربة ممكنة ، أعني الى تقرير أن « كل ما يوجد وله قيمة عندي انما هو موجود وله قيمة في داخل شعوري الخاص» ، («التأملات الديكارتية» ص ٦٩).

ومن هنا لا تقارن الابوخيه الظاهرياتية بالشك الديكارتي ، لأن هذا يفضي الى استنباط وجود الذات ، ولا بتعليق الحكم عموماً كما عند الشكاك ، بل هي من نوع آخر مختلف تماماً .

أبو سليمان المنطقي السجستاني

مفكر مسلم ، من اصحاب النزعة الانسانية ، وصاحب حلقة من المفكرين والأدباء في القرن الرابع الهجري .

لا يعرف تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته بالدقة ، لكن الأرجح أنه ولد في العقد الثالث من القرن الرابع ، وعاش بعد سنة ٣٩١ هـ.

ونشأ في أقليم سجستان ،(أقليم في جنوبي ايران يتاخم باكستان على المحيط الهندي) .

وصحب أبا جعفر بن بابويه ، ملك سجستان ، ثم ورد بغداد ، واتصل بالمشتغلين بعلوم الاوائل ـ أي العلوم المنقولة من اليونان ـ وعلى رأسهم يحيى بن عدي، فتتلمذ على هذا الاخير ، الذي كان أستاذ جماعة من المشتغلين بالفلسفة وعلوم الاوائل في بغداد ، نذكر منهم : ابن زرعة ، وابن الخمار، وابن السمح، ومسكويه، ونظيف القس الرومي، وعيسى ابن علي، وأبا الحسن العامري.

وبعد أن تمكن من علوم الأوائل ، لازم بيته حيث اجتمع اليه نفر من طلاب هذه العلوم . وهذه الحلقة كانت تضم نخبة ممتازة من المشاركين في الفكر والفلسفة والأدب، ذكر أسماءهم، أبو حيان التوحيدي، وكان هو من ابرزهم (راجع مقدمتنا لنشرتنا لـ «صوان الحكمة» (ص ٢٨ ـ ٢٩)، طهران سنة ١٩٧٤) وكانت الموضوعات التي تدور حولها أحاديث أبي سليمان معهم تدور خصوصاً حول الفلسفة ، وقد سجل طائفة من هذه الأحاديث أبو حيان التوحيدي في كتاب «المقابسات» أما مؤلفات أبي سليمان فقليلة، نذكر منها:

١ ـ « صوان الحكمة » ، وقد نشرناه في طهران سنة ١٩٧٤ .

٢ـ «مقالة في أن الاجرام السماوية ذوات أنفس ناطقة » وقد نشرناه ضمن نشرتنا لـ « صوان الحكمة ».

٣ ـ « مقالة في المحرك الأول » ـ نشرناه في نفس الكتاب .

٤ ـ مقالة في الكمال الخاص بنوع الانسان » ـ وقد نشرناه في الكتاب المذكور .

٥ ـ «كلام في المنطق».

٦ ـ مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها .

٧ ـ « رسالة في السياسة » .

وقد تعرض أبو سليمان لمسألة العلاقة بين الفلسفة والدين ، وخلاصة رأيه في هذا الشأن :

أ ـ ان الدين شيء والفلسفة شيء آخر ، اذ الدين يقوم على الوحي ، بينما تقوم الفلسفة على العقل . والوحي يقرر في ثقة واطمئنان ، بينما العقل لا يستطيع القطع بشيء .

ب ـ لا حاجة بالشريعة الى الفلسفة بكل فروعها : من منطق وطب ورياضيات .

جـ ـ الدين لا يسمح بالسؤال عن «لِمَ » و«كيف»، لأنه قائم على التقرير القطعي، فلا محل لتشكيك أو تعليل أو اعتراض.

والعقل عند أبي سليمان ينقسم الى نفس الاقسام التي نجدها عند الكندي والفارابي ، اذ ينقسم العقل الى أقسام ثلاثة :

أ ـ العقل الفعّال ، وهو في نسبة الفاعل ، وهو الأول بالنسبة الى سائر العقول .

ب ـ العقل الهيولاني ، وهو في نسبة المفعول ، وهو الأخير في سلسلة العقول .

جـ ـ وبينهما العقل المستفاد، وهو في نسبة الفعل والقوة معاً . والى جانب الحس والعقل ، يقول أبو سليمان بما يسميه « البديهة » أي الوجدان intuition . ويقول ان « البديهة » تحكي الجزء الإلهي بالاشخاص ، وتزيد على ما يغوص عليه القياس » .

ويخلع أبو سليمان على العقل من النعوت ما يخلعه أفلوطين على «النوس Nous» فيصف العقل بأنه قوة الهية ، ويقول ان « العقل هو خليفة الله ، وهو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذى » .

ويبحث أبو سليمان في معاني النفس ، والطبيعة ، والزمان والدهر . والدهر عنده اما مطلق ، واما نسبي . فالمطلق هو الديمومة والازلية والابدية ، وليس له بدء ولا نهاية ، ويطلق على القديم الازلي الابدي . أما الدهر النسبي

فهو الذي يتعلق بفعل في وقت محدود له بداية ونهاية . وواضح ان أبا سليمان تأثر في هذا بأفلوطين وبرقلس .

مـراجـع

- عبد الرحمن بدوي : « صوان الحكمة وثلاث رسائل تأليف أبي سليمان المنطقي السجستاني » ، مع مقدمة طويلة (ص ٥ - ص ٧٤) . طهران ، سنة ١٩٧٤ .

- «الفهرست» لابن النديم، ص ٢٦٤، نشرة فلوجل.

- « طبقات الامم » لصاعد الاندلسي ، ص ٧١ ، طبعة شيخو .

- «إخبار الحكماء» للقفطي ص ٢٨٢، نشرة لبرت.

- « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » جـ ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢ ، نشرة أ. ملّر.

أبرفج

Friedrich Ueberweg

مؤرخ للفلسفة ألماني. ولد في Leichingen (قرب Salingen) في سنة ١٨٢٦ ، وتوفي في كينجسبرج سنة ١٨٧١ .

تعلم في جيتنجن Göttingen ثم في برلين حيث كان تلميذا لترندلنبورج وبينيكه Beneke وحصل على اجازته الجامعية من جامعة هلّه Halle سنة ١٨٥٠ وأصبح مدرسا للفلسفة في بون في سنة ١٨٥٢، ثم في كينجسبرج سنة ١٨٦٢، وصار فيها أستاذا في سنة ١٨٦٨ .

ومن أشهر مؤلفاته:

1) System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn, 1857

2) «Ueber Idealismus, Realismus und Idealrealismus», in Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, 1859.

2) Ueber die Echtheit und die Zeitfolge der platonischen Schriften. Wien, 1861.

3) Schiller als Historiker und Philosoph (posth.), Leipzig, 1884.

4) Gesammelte philosophische Abhandlungen, Leipzig, 1889.

لكن اسمه يقترن أساسا بكتابه «موجز تاريخ الفلسفة»:

وهذا التاريخ العام للفلسفة يتسم بالوضوح في العرض، وخصوصا بوفرة المراجع ودقة إيرادها، مما أصبح النموذج لهذا اللون من كتب تاريخ الفلسفة. ولا تزال قيمته الكبرى حتى الآن في وفرة المراجع ودقتها وإحاطتها.

وقد تعاقب عليه المجدّدون له حتى الطبعة الثانية عشرة في خمسة مجلدات في سنة ١٩٢٣ - سنة ١٩٢٨ . ويجري الآن إعداد طبعة جديدة في ثمانية مجلدات (عشرة أجزاء).

مراجع

- F. A. Lange: Friedrich Ueberweg, in Altp. Monatsschrift, 1871.

- M. Brasch: Fr. Ueberweg, in Gesammelte Philosohphische Abhandlungen, Leipzig 1889.

الأبيقورية

لم تعوزنا الأخبار كثيراً عن زعماء المدرسة الأبيقورية، كما لم تعوزنا كذلك الكتب التي خلفها الأبيقوريون، اللهمّ إلا فيما يتعلق بزعيم هذه المدرسة: فمع أننا نعرف حياته بالدقة، فإن كثيراً مما كتبه قد ضاع، مع أنه هو الذي وضع الفلسفة الأبيقورية كلها، ولم يكد الأتباع يضيفون شيئاً يعتد به إلى ما فعله الرئيس. أما ابيقور فقد ولد في شامس سنة ٣٤١ - ٣٤٢ ق. م، وتربى تربية ذاتية- وهو يفخر بهذا كثيراً، ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علاته، ولكنه استطاع على كل حال أن يتثقف بنفسه، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطق فلسفته، والغاية من الفلسفة عنده. ثم انتقل إلى اثينا، وهناك أقام مدرسة في حديقته المشهورة باسم «حديقة ابيقور». وظل يدرس بها حوالى ست وثلاثين سنة وتوفي سنة ٢٧٠ ق. م. أما أتباعه

فليسوا مشهورين، لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به في إقامة الفلسفة الأبيقورية. والشخصية التي تستحق الذكر وحدها من بين هؤلاء الأبيقوريين شخصية متأخرة جداً، وهي شخصية الشاعر اللاتيني المشهور لوكرتيوس.

معنى الفلسفة وتقسيمها: لئن كان الرواقيون قد جعلوا الأخلاق هي الأساس في كل مذهب فلسفي، وجعلوا الجزءين الآخرين من التقسيم الثلاثي التقليدي، خاضعين خضوعاً كبيراً للجزء الأول وهو الأخلاق، فإن أبيقور وأتباعه قد غالوا في هذا الاتجاه إلى أقصى حد؛ فأنكروا على الإنسان حق الاشتغال بالعلم من أجل العلم، لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئاً إذا لم يكن تحته عمل أو إذا لم يكن مؤدياً إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق. ولهذا نجد أبيقور ينكر على الفيلسوف أن يشتغل بالرياضيات وبالتاريخ وبالموسيقى؛ فهو يقول عن الرياضيات، من ناحية، أنها تستنتج باستمرار من مصادرات كاذبة ومفهومات غير صحيحة؛ كما أنها من ناحية أخرى غير مفيدة إطلاقاً. ويقول عن التاريخ والعلوم العامة: إنها تملأ الذهن بمعلومات لا فائدة فيها، لأنها لا تؤدي إلى شيء من العمل. وهذا فيما يتصل بالعلوم بوجه عام، وكذلك الحال أيضاً في الفلسفة بوجه أخص، فما قد خلا من العمل، أو لم يؤد إليه، أو لم يكن مرتباً نحوه، لا فائدة فيه للفيلسوف. فالمنطق بالمعنى التقليدي لا فائدة فيه بالنسبة إلى الأبيقوري لأنه بحث عن نظرية لا تؤدي مطلقاً إلى وضع السلوك الإنساني، بحيث يؤدي إلى السعادة. ولهذافإنهم لم يعنوا بالمنطق، وإنما عنوا بشيء آخر قريب من المنطق هو نظرية المعرفة وسموه القانون Κανων، وهو. بحث يتعلق بمصادر المعرفة وكيفية تمييز الصحيح من المعارف والكاذب. أما الطبيعيات فلا فائدة فيها إلا من حيث أنها تعطي الطمأنينة التي ينشدها المرء في سلوكه الأخلاقي بأن تدفع عنه كل هذه الأوهام التي تمتلىء بها حياة الناس، فتفسد هذه الحياة سواء أكانت هذه الأوهام أوهاماً علمية أم أوهاماً دينية، فمهمتها إذن مرتبة نحو العمل. فلم يبق من الفلسفة بالمعنى الحقيقي إلا الأخلاق. ومع أن أبيقور قد عنى عناية كبيرة بالطبيعيات، وعنى كذلك باللاهوت، فإن ذلك إنما كان من أجل تحصيل هذه الطمأنينة التي ينشدها الأبيقوري. ومع ذلك فمن الخير، ونحن نعرض المذهب الأبيقوري، أن نقسمه إلى الأقسام الثلاثة التقليدية وهي: المنطق ـ ونقصد به هنا نظرية المعرفة أو القانون كما يسميه الأبيقوريون ـ ثم الطبيعيات ويدخل تحتها اللاهوت، وأخيراً الأخلاق الأبيقورية.

القانون أو نظرية المعرفة: إذا كان الرواقيون ـ مع أنهم جعلوا من الأخلاق مثلاً أعلى أقرب ما يكون إلى السعادة العقلية الخالصة ـ قد اضطروا مع ذلك إلى جعل الأساس في كل معرفة هو الإحساس، فمن الأحرى أن يكون هؤلاء الذين نظروا إلى السعادة بحسبانها اللذة فحسب، قد نظروا إلى مصدر المعرفة على أنه الإحساس وحده، بل كان عليهم، أن يفرعوا الرواقيين بكثير، فيجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهماً وبطلاناً، وأن يتوسعوا ما شاؤوا في هذه النظرية الحسية في نظرتهم إلى المعرفة. وهكذا نجد أن الأبيقوريين قد جعلوا المقياس والمصدر في المعرفة الصحيحة هو الإحساس، في باب المعرفة، كما جعلوا المقياس هو اللذة والخلو من الألم، في باب الأخلاق.

يقول أبيقور: إن الأصل في كل معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة، والحس لا يخطىء، وإنما الذي يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة، والناس تختلف في التقاطها لهذه الصور، فهذا يلتقط صورة، وذاك يلتقط اخرى وهكذا... مع أن الموضوع واحد باستمرار؛ ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم وبعض. فالأصل إذن هو الحس دائماً، وإنما يأتي الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات. وهنا لا بد أن ينتهي الأبيقوري إلى ما انتهى إليه بروتاغوراس فيقول: إن كل معرفة تتعلق بكل إنسان على حدة. ولكن أبيقور يتخلص من هذا اللازم أو النتيجة بأن يقول: إن المعرفة يجب في هذه الحالة أن ينظر إليها على أساس اختلاف مدلولات الحس بالنسبة إلى الموضوعات. ولكن ذلك لا يوضح المشكلة الحقيقية، وهي أنه إذا كانت تأتي لكل إنسان صورة خاصة فلا بد تبعاً لهذا أن يختلف الناس بعضهم عن بعض، وتكون كل حقيقة متعلقة بكل على حدة، فان يقال بعد ذلك: إن أصل الاختلاف هو في الخارج لا في الحواس، ليس من شأنه أن ينفي اللازم الأصلي، وهو اختلاف الناس بعضهم مع بعض، مع حق كُلٍّ أن يؤمن بما قال به حسه.

والواقع أن الخطأ إنما يأتي بعد أن تصل الصور إلى الحواس، فيحكم الإنسان عليها حينئذٍ بأنها موافقة لحقيقة الموضوع الخارجي أو غير موافقة، والخطأ هو في الواقع من الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع، لأن الخطأ مقصود به في هذه الحالة اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض، وإدراك الحواس بعد ذلك لهذه الصور من حيث إنها مختلفة عند كل إنسان عن الآخر. وبعبارة أوضح الخطأ في هذه الحالة ليس في الإحساس من حيث إنه يحس، لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجي، وإنما الخطأ نفسه هو في هذه الصورة نفسها، من حيث إنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع.

فيأتي العقل بعد ذلك أو الحكم، فيقول: إن الصورة التي أتت إلى حسه هي الصورة المطابقة لحقيقة الموضوع الخارجي، ومن حيث ان الصور قد تعددت وكان الحكم اللازم لكل حس يؤمن أن الصورة التي أدركها حسه هي الصورة الحقيقية المطابقة لحقيقة الموضوع؛ فإنه لا بد من الاختلاف إذن فيها بين الناس بعضهم وبعض. وأما الحس كحس، فلا يمكن أن يخطىء أبداً. وذلك لأنه إذا لم يكن الحس هو الذي لا يخطىء، فما الحكم إذن في الخطأ وعدم الخطأ؟ إن قلنا إنه العقل، فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً، لأن العقل إنما يحكم تبعاً لمدلولات الحس. فالأصل هو الإحساس، وبالتالي لا يكون حكماً على الأصل، وبهذا يتأيد أن الإحساس هو الأصل في كل معرفة، وأن الاحساس لا يخطىء، وإنما الخطأ ينشأ من اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد.

فالإدراك الحسي تبعاً لهذا هو الأصل، وبعد ذلك يأتي تكوين المدركات أو التصورات، والتصور يتم بأن يضم الإنسان مجموعة من الإحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض عن طريق التذكر، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً. فكان مصدر التصور في الواقع الذاكرة، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات الحسية وإنما خلاصة أو شارة أو مدلول به تجمع الإدراكات الحسية المختلفة الخاصة بشيء واحد هو تصوره. وهكذا نجد أن الأصل أيضاً في التصور هو الحس، وبعد التصور أي باجتماع جملة تصورات بعضها مع بعض يكون الحكم، والحكم يسميه أبيقور باسم الظن أو δόξα ولا يريد أن يتحدث عن اليقين المطلق، لأن هذه الأشياء لا تحتمل اليقين، كما أنه ليس من المطلوب دائماً اليقين. ولئن كان المذهب لا بد أن ينتهي في الواقع إلى القول بالنسبية في المعرفة، وإلى الشك، فإن أبيقور ينكر هذا الشك كل الإنكار، ينكره على أساس منطقي من ناحية، وعلى اساس عملي من ناحية أخرى: فهو ينكر من الناحية النظرية على الشكاك قولهم: إنهم يعلمون أنهم لا يعلمون؛ فهذا تناقض في القول يكفي لدحض الأصل. ومن الناحية الأخرى العملية، يلاحظ أبيقور أنه بغير المعرفة أياً كانت درجتها من اليقين، لا يمكن الإنسان مطلقاً أن يسلك وأن يعمل؛ فلكي يكون ثمة عمل لا بد من القول بأن المعرفة ممكنة، ولما كنا قد رأينا أن المعرفة اليقينية المطلقة غير ممكنة فالذي يجب أن يقال حينئذٍ هو أن المعرفة الممكنة هي المعرفة الظنية.

الطبيعيات: وهذه الحسية التي تسود نظرية المعرفة هي أيضاً التي تسود نظرية أبيقور في الطبيعيات وما بعد الطبيعة. فهو يقول مع الرواقيين: إن الشيء الحقيقي هو الذي يفعل وينفعل، ولا شيء مما لا يفعل ولاينفعل بحقيقي. ولكنه ينظر كذلك ـ كما فعل الرواقيون أيضاً من قبل ـ إلى هذا الذي يفعل وينفعل على أنه الجسم فحسب ولذا ينكر أن يكون ثمة وجود غير الوجود المادي المحسوس المنفعل الفاعل. وينظر إلى الصفات بحسبانها أشياء ثانوية غير حقيقية الوجود، ويقسمها إلى قسمين: قسم لا أهمية له إطلاقاً، وقسم عرضي له بعض القيمة الوجودية. ولكي يفسر الحركة ولكي يفسر صفة أخرى قال بها في الأجسام وهي صفة الثقل، كان عليه أن يفترض إلى جانب الجسم: الخلاء، فإنه لم يفهم مصدراً للتمييز بين الأجسام الثقيلة والخفيفة غير الخلاء، بحسبان أن الأجسام الثقيلة هي القليلة الخلاء والأجسام الخفيفة هي الكثيرة الخلاء. والحركة لا يمكن أن تتم كذلك عند أبيقور إلا اذا افترضنا الخلاء، ومن حيث ان الحركة موجودة يشهد عليها الحس فلا بد من أن نفترض الأساس الذي تقوم عليه وهو الخلاء. وعن طريق هاتين الفكرتين: فكرة الجسم وفكرة الخلاء، أقام أبيقور مذهبه في الوجود وفي الطبيعة. أما الجسم فيقول عنه أبيقور إنه يمكن أن ينحل، ولكن هذا الانحلال أو التقسيم لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، بل

لا بد من الوقوف عند حد، وإلا لما أمكن أن يوجد شيء. فقال بأجسام فردة هي الذرات وهي الأصل في الكون ولا تقبل الانقسام. وهكذا وجد أبيقور في مذاهب الطبيعيين القدماء مصدراً لفلسفته الطبيعية، إذ اعتنق مذهب ديمقريطس ولكن بطريقة مخالفة بعض الشيء لما فعله. فديمقريطس قد نظر الى الخلاء والملاء على أنهما يدلان على اللاوجود والوجود، أما أبيقور فلم يرتفع الى هذا المستوى الميتافيزيقي، بل اقتصر على النظر إلى المسألة من ناحية فيزيائية طبيعية سطحية فنظر إلى الخلاء على أنه الخلو من المادة، ولم يستطع بعد ذلك أن يتخلص من المشاكل الكثيرة التي يثيرها هذا التصور للخلاء.

أما أوصاف الذرات فهي تماماً أوصاف الذرات عند ديمقريطس، أعني أنها أوصاف كمية: فلا تختلف الذرة عن الذرة الأخرى إلا في الشكل والمقدار والثقل، وعن طريق هذا الاختلاف ويتجمع الذرات المختلفة بعضها مع بعض تتكوّن الأجسام، إلا أن أبيقور في تفسيره لحركة الذرات قد خالف أستاذه ديمقريطس مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلي في تفسير الأشياء. فقد قال أبيقور إن الذرات تتحرك إلى أسفل باستمرار، لأن كل ما له ثقل يسقط نحو أسفل، وبدلاً من أن يقول مع أرسطو إن الأجسام ذوات الثقل تسقط إلى المركز، قال إنها تسقط إلى أسفل، ونسي في هذا أنه يتحدث عن سقوطها في الخلاء، وفي الخلاء لا يمكن الإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل. وهذا تناقض لم يستطع أبيقور أن يحله، ولا أن يفسره تفسيراً من شأنه أن يزيل هذا التناقض.

وصعوبة أخرى نشأت عن هذا التصور لحركة الذرات في الخلاء وهي أن هذه الذرات عند أبيقور ما دامت تسقط في الخلاء فلا بد أن تسقط بسرعة واحدة لأنها في الخلاء، وهي إذن لم تصطدم بعضها مع بعض وتكون من ذلك دوامات كما قال ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون، وإنما ستضطر هذه الذرات إلى أن تسقط وبسرعة واحدة في الخلاء، فلا مجال إذن للتلاقي. فكان على أبيقور بعد هذا أن يفسر نشأة الأشياء وتكوينها من اجتماع الذرات، فاضطر من أجل هذا إلى إدخال فكرة جديدة كانت في الواقع ثغرة كبيرة في هذا المذهب الآلي. ونعني بهذه الفكرة: فكرة الانحراف Clinamen. فهو يقول: إنه لكي يفسر إمكان اجتماع الذرات بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام، لا بد من افتراض أن في الذرات قدرة خاصة على الانحراف عن مسقطها الطبيعي. وعن طريق هذا الانحراف، تجتمع بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام. كما اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف من ناحية أخرى من أجل تفسير الحرية الإنسانية بمعنى إمكان قول نعم أو لا، وقد أكد أبيقور هذه الحرية بخلاف الرواقيين، ولم يستطع أن يجد لها مصدراً غير هذه القدرة التي يجدها الإنسان على الانحراف عن الطريق الأصلي. وبهذا أدخل أبيقور في مذهبه الآلي فكرة روحية في الواقع، لأن هذا الانحراف صادر عن طبيعة الذرات نفسها، وصادر عنها لا بطريقة ضرورية - وإلا لكان ذلك تناقضاً في الحدود أن يقال انحراف بالضرورة - وإنما هذا الميل يأتي من جانب الذرات كما تشاء.

الإلهيات: والغاية التي يرمي إليها الأبيقوريون من وراء هذه الطبيعيات هي أن يزيلوا عن الإنسان كل الأوهام والآراء السابقة التي من شأنها ان تعكر صفو الحياة السعيدة، فكأنها في الواقع متصلة إتصالاً تاماً بمسألتين دينيتين رئيسيتين: المسألة الأولى مسألة الآلهة من حيث تصورهم ووجودهم، والمسألة الثانية مسألة العناية الإلهية. أما الدين وما يتصل بالله بوجه عام فقد لاحظ الأبيقوريون، وأبيقور على رأسهم، ان عدم الإيمان بالدين الشعبي المألوف والمعتقدات الدينية عموماً أسلم بكثير من الإيمان بها، حتى ان الذي يؤمن بها هو الذي يرتكب خطيئة دينية في الواقع، بينما الذي لا يؤمن بها هو الذي يسلك سبيل الصواب. ويذهب لوكرتيوس إلى أبعد من هذا فيقول: إن الدين شر ما بعده شر، وإن الواجب على الانسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تتخلص نهائياً من كل دين، لأن الدين هو ينبوع كل شر.

أما العناية الإلهية، فبالقدر الذي أثبتها به الرواقيون قال الأبيقوريون إنها وهم من الأوهام، ولا تتفق مع مقام الألوهية: فأين هذه العناية الإلهية في عالم حظُ الشر فيه أكبر بآلاف المرات من حظ الخير، ومصير الخيرّ أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير؟ وأين العناية الإلهية في عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذي يصلح لسكنى الإنسان؟ وأين العناية الإلهية وقد تركت الطبيعة الإنسان خلواً من كل سلاح، بل كان الحيوان الأعزل الأكبر؟ وأين العناية

الإلهية، وهي لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الله يتأثر هو الآخر بكل ما يتأثر به البشر، إذ معنى العناية الإلهية أن الله يعنى بأحوال الناس، ويتأثر بالتالي لكل ما يصيبهم من شر أو خير، فإذا كانت الحال على هذا النحو، فكيف يتفق هذا مع ما يليق بالله من سعادة، إذ سيكون في هذه الحالة عرضة للتأثر بالآلام والشرور؟ وكيف يتفق هذا من ناحية أخرى مع ما يليق بالله من ديمومة وثبات، وهذه الأشياء من شأنها أن تحدث فيه تغيراً باستمرار؟ فسواء نظرنا إذاً إلى المسألة من ناحية ما يجري في واقع الطبيعة، أو نظرنا إليها من ناحية ما يليق بمقام الألوهية، فكل شيء يؤذن قطعاً بعدم وجود العناية الإلهية، ولهذا يجب أن ننكر إنكاراً تاماً كل عناية إلهية في هذا الكون، وكان لا بد لله قبل أن يخلق العالم، وأن يضع فيه عنايته، أن يجد مثالاً لهذه العناية، في الطبيعة، ولكن الطبيعة غير عاقلة وتسير على قوانين مطّردة لا تخضع للهوى. فكان على الله إذن وهو يخلق هذا العالم أو ينظمه أن يسيره على مثال الطبيعة العمياء، فلا مجال إذن للقول بالعناية الإلهية في الكون.

إلا أنه يجب ألا يستنتج من هذا أن أبيقور كان منكراً لوجود الله أو الآلهة. فليس بصحيح في الواقع ما يذهب إليه كثير من المؤرخين من أن أبيقور اضطر إلى القول بوجود الإلهة مسايرة للمعتقدات الشعبية. لأننا نجد، كما يلاحظ تسلر، أن أبيقور يتحدث بلهجة المؤمن الواثق من وجود الالهة. كما أنه لم يكن ثمة داعٍ له إلى مسايرة الأخلاق الشعبية خوفاً من تأثير الجمهور، لأن الإلحاد في عصره لم يكن شيئاً يلقى مقاومة أو اضطهاداً ، فليس ثمة من دافع له إلى أن يسلك هذا السبيل الملتوي ويكون مؤمناً تقيةً لا تُقىً. وإنما آمن أبيقور بالآلهة على نحو خاص يتفق مع مذهبه في المعرفة وفي الطبيعة، ودعاه إلى هذا الإيمان أولاً أنه وجد هناك معتقداً عاماً بين الناس بأن الآلهة موجودون، ومثل هذا المعتقد العام ـ الذي يمكن أن نلاحظه في جميع الناس عن طريق الملاحظة الحسية تقريباً ـ من شأن هذا المعتقد أن يجعل له أساساً من الواقع؛ فمن هذه الناحية النظرية ـ وأبيقور يتصور الآلهة، تبعاً لهذا، وكأنهم موجودون في نفوس الناس أو في الهواء على شكل صور أثيرية يدركها الناس ـ فمن هذه الناحية النظرية إذن قال أبيقور بوجود الآلهة. ودعته إلى القول بها مرة أخرى نظرة جمالية أخلاقية، فقد وجد الإنسانَ في حاجة إلى أن يجسِّم آماله وأمانيه في صورة مثالية عليا، وهذه الصورة المثالية العليا لا حرج في أن نسميها الله أو الآلهة. فلكي يكون هناك جمالٌ كامل في العالم، ولكي يتأثر الإنسان مثلاً أعلى للفضيلة والحياة السعيدة، فعليه أن ينظر إلى الآلهة بحسبانهم موجودين، وكأنهم هم هذه الصورة العليا للفضيلة والجمال، وإن كانت في الواقع من خلق الأماني والأمل، أكثر من أن تكون من خلق الواقع والعقل. وإذا كانت الحال كذلك فسيضطر الأبيقوري إلى أن ينظر إلى الآلهة نظرة إنسانية صرفة، فيصورهم على صورة الإنسان تماماً لأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور الآلهة ـ وهي من خلق أمانيه وآماله ـ إلا على هذا النحو الإنساني، ولأن هذا النحو الإنساني هو أجمل صورة توجد في الطبيعة. ولهذا يجب أن ينظر إلى الآلهة على صورة إنسانية بل ويجب أن يضاف إلى الآلهة كل ما يضاف إلى الناس من صفات، حتى فيما يتعلق بصفات المأكل والمشرب والملبس. ولكننا نستطيع أن نستخلص صفتين رئيستين للآلهة: الأولى صفة الدوام، والثانية صفة السعادة. فالآلهة متصفون أولاً بالدوام، ولكي يكونوا كذلك كان لا بد لتركيبهم الجسماني من أن يكون على نحو مخالف للنحو الإنساني الصرف، لأن الجسمانية الإنسانية قابلة، بل ومن شأنها الفناء؛ فلكي يكون جسم الآلهة متفقاً مع ما يليق بهم من دوام، كان علينا أن نتصور أجسامهم وكأنها أجسام أثيرية لا تخضع في الواقع للتغير، وكان علينا من ناحية أخرى أن لا نتصورهم في مكان عادي يخضع دائمًا للحركات والتغير، وإنما يجب علينا أن نودعهم في مكان قد خلا من معالم الفناء، مكان يسميه الأبيقوريون باسم «ما بين العوالم». وفي هذا المكان يحيا الآلهة حياتهم الدائمة، وهذه الحياة الدائمة هي حياة سعادة، والسعادة هنا هي الخلو المطلق من كل ألم، أي أنها هي الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا، التي سنجد أنها تمثل المثل الأعلى للأخلاق الأبيقورية.

ومثل هذه الطمأنينة تجعل من غير الممكن أن يتأثر الآلهة بشيء، ولهذا أنكر العناية الإلهية من ناحيتهم، لأن العناية معناها الاهتمام والاهتمام مصدره الهم، والهم هو التأثر، فالعناية الإلهية تقتضي التأثر. ولما كان الآلهة يحيون حياة سعيدة أي خالية من كل تأثر، كان لا بد إذن أن تسلب عنهم فكرة العناية، فهم يحيون وحدهم في عزلة غير آبهين لشأن من شؤون هذا العالم، وهو أقرب ما يكون إلى

الصور المأمولة التي يضع فيها الإنسان أجمل ما يتصوره عن الحياة السعيدة.

وهنا يلاحظ أن نظرة الأبيقوريين في الله تختلف جدَّ الاختلاف عن نظرة الرواقيين إليه، سواء من ناحية العلو: فإن الأبيقوريين لم يقولوا إن الآلهة حالَّة في الكون بعكس ما يقوله الرواقيون، ومن ناحية العناية الحالَّة في الكون: فهذه ينكرها الأبيقوريون كل الإنكار وينكرون بالتالي كل ما تجره من ميل إلى التنبؤ بالمستقبل ثم إيمان بقيمة الصلاة. وفي هذا نرى الأبيقوريين ممثلين لنزعة الإلحاد التي توجد دائمًا في دور المدنية في كل حضارة، مهما كان المظهر الخارجي الذي يتخذه الإيمان الديني، ومهما كان مدى التصور الذي يكون لدى المرء بالنسبة إلى الله. فالإلحاد في هذا الدور ضروري والأبيقوريون قد عبروا عنه هنا أجلى تعبير.

الأخلاق الأبيقورية: لئن كنا قد رأينا في الطبيعيات عند الأبيقوريين أن الأصل هو الفرد، فكذلك الحال في الناحيه الأخلاقية، نجد أن الأصل هو مقياس الفرد. ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد كما لم يقفوا عنده في الطبيعيات، بل يقولون إن وراء هذه المقاييس الحسية الخالصة مقاييس عالية روحية، تترتب المقاييس الحسية بالنسبة إليها وتكون خاضعة لها.

يقول أبيقور: إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم، وهذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه. وإذا كنا في حاجة إلى البرهنة، فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإنا سنجد قطعاً أن الإنسان يرمي دائمًا إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم. فالأصل إذاً في كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم.

إلا أن أبيقور فرق، وكذلك الأبيقوريون، بين أنواع عدة من اللذة والألم. فهو لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الصرفة، التي يجدها الإنسان في الإحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعينين بل يفاضل بين اللذات بعضها وبعض، وبين الآلام بعضها وبعض، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات، لأن في احتمال هذه الآلام ما يؤدي إلى لذة أكبر، ولأن في تجنب هذه اللذات ما يؤدي إلى تجنب آلام أكبر، لأن كل لذة وكل ألم لا بد لهما من أثر مترتب، والأثر المترتب قد يفضي إلى شيء من نفس النوع، أو إلى شيء مضاد، وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر في كلتا الحالتين؛ أعني من هذا كله أن كل ألم يجب ألا يتجنب لأنه ألم في ذاته، كما أن كل لذة يجب ألا تطلب لأنها لذة في ذاتها، إنما يجب أن نحسب حساباً إلى جانب الآلام واللذات في ذاتها، للذات والآلام المترتبة عليها، فإذا كنا نجد لذة تنتج ألماً تأثرنا به أشد بكثير من تنعُّمنا وتملينا باللذة الأولى، كان علينا أن نتجنب هذه اللذة حرصاً على تجنب ألم أكبر؛ وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن يفضي إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المنتج لها؛ كان علينا أن نعاني هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللذة الكبرى. وهكذا نجد أنه لا بد من المفاضلة بين اللذات بعضها مع بعض، لأنه ليس من اللذة أن نحصِّل كل لذة، وليس مما يدعو إلى تجنب الألم أن نتجنب كل ألم. فإذا فاضلنا بين اللذات بعضها وبعض، والآلام بعضها وبعض، واللذات والآلام هي الأخرى بعضها وبعض، وجدنا في النهاية أن اللذة الحقيقية لا يستطيع الإنسان أن يحصلها إلا في الحالة التي يخلو فيها من كل الانفعالات، فكأننا سننتهي إلى جعل اللذة الحقيقية هي الخلو من الانفعال. وهكذا نجد أن المذهب اللذي عند أبيقور يختلف كل الاختلاف عن المذهب اللذي عند القورينائيين: فهؤلاء كانوا يطلبون اللذة كائناً ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها، ولم يكونوا ينظرون إلى اللذات بوصفها تكوِّن كلًّا واحداً متصلاً بلذات الإنسان، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللذات كأشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض، وكأن لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض؛ حتى ليعطي الإنسان؛ أو ليجب عليه أن يعطي، كل لحظة استقلالها وقيامها بذاتها، ولا داعي إذاً للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجري في لحظات تالية. أما الأبيقوريون فعلى العكس من ذلك ينظرون إلى لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة بحسبانها تكوِّن وحدة، فيضطرون بالتالي إلى جعل اللحظات المكونة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأخرى، وبالتالي يجب أن نراعي اللحظة التالية ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة. وإذا كانت الحال على هذا النحو فقد يكون ما تتصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظور إليها بوصفها وحدة مستقلة، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه

اللحظة بوصفها جزءاً من كل. فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية الأخلاقية وجدنا أن لحظة ما منظوراً إليها بوصفها مستقلة، قد تكون منعوتة بنعت اللذة ولكنها لو نظرنا إليها بوصفها جزءاً في حياة كاملة، وجدنا أنها تتصف بصفة الشر والألم. لأن النتائج التي تترتب عليها إذا ما قيست إلى ما فيها رَجَح الألم اللذة؛ فكانت مصدراً للشر والألم، أي كانت بالتالي متصفة، وبدرجة أكبر، بصفة الألم. فالفارق إذاً بين الأبيقوريين والقورينائيين هو الفارق بين من ينظر إلى الحياة الأخلاقية على أنه كل مكون من لحظات متصلة متوقفة بعضها على بعض، وبين من ينظر إلى الحياة الإنسانية كلحظات مستقلة بعضها عن بعض، فمن المنطقي إذن أن يقول القورينائي إن اللذة أو السعادة الحقيقية هي في تحصيل كل لذة كائنة ما كانت، وكائناً ما كانت النتائج المترتبة عليها. وكان من المنطقي كذلك أن يقول الأبيقوري إن اللذة يجب أن تحصل من حيث نتائجها وبوصفها حلقة في سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض، وبالتالي خاضعة للتقويم وللترتيب التصاعدي. وهنا ينتهي الأبيقوريون إلى القول بتصاعد بين اللذات: فهناك لذات حسية صرفة من ناحية، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة، الأولى لذات إيجابية تتصف بأنها على حال من اللذة الإيجابية، والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر إلا أنها خلو من كل انفعال وتأثر ـ ولهذا كان من الأحرى أن تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيقي، وتسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا. وإذا كانت الحياة، منظوراً إليها في مجموعها، ستنتهي بنا قطعاً إلى القول بأن هذه الصفات الأخيرة أي الأتركسيا أعلى مقاماً لأنها أكثر دواماً من الأولى: فالمقام الأول هو للأخلاق السلبية، والذي يليه للأخلاق الإيجابية. وذلك لأن اللذة لا يمكن أن تتحقق في واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتداداً إلى غير نهاية، ولما كان هذا مستحيلاً فإن كل لذة في الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدراً للشر والألم، لأنها لن تنتهي مطلقاً إلى أن تشبع إشباعاً حقيقياً. فأبيقور يتفق مع أفلاطون في أن اللذة مصدرها دائماً ألم تنبع منه، أي أن كل لذة تفترض ألماً مزاوجاً لها. وإذا كانت الحال كذلك، فاللذات الإيجابية تفترض ضرورة آلاماً، بينما اللذات السلبية أو الأتركسيا لا تفترض ألماً، كما أنها لا تفترض تنعماً إيجابياً، وإنما هي تفترض باستمرار الخلو من كل ألم أعني أنها أفضل بكثير من اللذات الإيجابية، لأنها لا تتضمن على وجه العموم أي ألم، غير أن هذا يجب أن لا ينسينا أن الأصل الحقيقي في الأخلاق الأبيقورية أنها تقوم على اللذات وأن هذه اللذات الإيجابية هي الأساس، وهي التي يجب أن يحرص الإنسان كل الحرص على تحصيلها في أخلاقه، حتى ان أبيقور يقول مراراً ـ ويزيد عليه تلميذه مطرودورس ـ إن مصدر كل لذة هو البطن؛ وقد يكون المقصود بهذا أن الطعام أو الغذاء هو الأساس الأول أو الضروري لكل حياة سعيدة، وليس معنى هذا في الآن نفسه أنه هو كل السعادة، لأن أساس أي شيء ليس هو كل هذا الشيء ولكننا نجد أقوالاً صريحة جداً لأبيقور وتلامذته تدل على أنهم يرمون دائماً إلى تحصيل اللذات الإيجابية الحسية المباشرة. وعلى كل حال فمما لا شك فيه أن الأبيقوريين قد نظروا إلى اللذات الحسية على أنها الأساس للذات الباطنية والانفعالات السلبية.

فالأصل إذاً في كل فعل اخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم ومن الخطأ أن يُظن الأمر على العكس من هذا. وأبيقور يسخر سخرية شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة، هي أوهام اتباع الخير للخير، أو الفضيلة للفضيلة، بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم. ولكنه سرعان ما ينتقل من هذا القول المطلق الى مذهبه اللذي، على أساس تقسيمه هذه اللذات إلى أنواع ثلاثة: فمن اللذات ما هو ضروري وخير معاً، ومن اللذات ما ليس ضرورياً، وإن كان خيراً كذلك، ومن اللذات أخيراً ما ليس بخير ولا بضروري.

واللذات التي من النوع الأول هي الناتجة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحي، وتنقسم بدورها إلى عدة لذات أو الى نوعين رئيسيين من اللذات: لذات حركية، وأخرى سكونية. أما اللذات الحركية فهي التي تحدث أثناء إشباع الرغبة أو الحاجة، واللذات السكونية هي التي تترتب على الحاجة وقد أشبعت. فالعطشان الذي يجد ماء فيشربه، يشعر بلذة أثناء شربه؛ وبعد أن ينتهي من الأرتواء، يشعر بلذة سكونية، هي الخلو من الحاجة، والخلو من الحاجة لذة سكونية، لأنه ليس ثمة فعل أو انفعال حقيقي من جانب الشخص الذي يعانيه. وهذه اللذات الضرورية الخيرة هي هي اللذات بالمعنى الحقيقي، وكل ما عداها من لذة فقيمته أقل بكثير جداً من هذه اللذات لأنها ليست ضرورية.

فالنوع الثاني من اللذات يتصف بأنه غير ضروري،

بل إن الأحرى ألا يتبعه الإنسان ما دامت الطبيعة لم تهيئه دائماً، فمثلاً التأنق في الملبس، والتأنق في المآكل، كل هذا ليس بلذة ضرورية، وإن كان خيراً لأنه يحدث اللذة؛ ولهذا كان هذا النوع الثاني أقل درجة من النوع الأول، لأن الطبيعة ضنينة كثيراً بتحقيق هذه الرغبات، فالأحرى في هذه الحالة أن يزيد الألم الناشىء عن عدم تحقيق هذه الرغبات، أو تحقيقها بطريقة ناقصة غير وفيرة - الأحرى أن يحدث هذا كله ألماً في النفس يفوق اللذة التي تشبع جزئياً عن طريق تحقيق هذه اللذات.

والنوع الثالث من اللذات ليس ضرورياً ولا خيراً في ذاته. فهو ليس بضروري لأن الميول الطبيعية لا تقصد إليه قصداً ولا تتطلبه بوصفه شيئاً مكملاً لنوازع هذه الميول، كما أنه ليس خيراً لأننا قلنا إن اللذة التي تحدث ألماً أكبر مما فيها هي ذاتها من خير وتنعم، تعدُّ شراً لا خيراً. وهذا النوع الثالث من اللذات من شأنه أن يحدث دائماً شعوراً بالنقص والحاجة، أي أن يحدث من ناحية الجسم تألماً، ومن ناحية النفس خلواً من الطمأنينة، فهو شر إذن، وبالتالي يجب أن يوضع في المرتبة الأخيرة، إن لم يكن هو والألم سواء. ومن أمثلة هذا النوع الثالث الشهوة البهيمية، ثم الطمع أو الطموح، فإننا نجد أن هذين النوعين من اللذات ليسا بضروريين، لأننا لا نشعر بحاجة طبيعية أصلية نحو إشباع هاتين الحاجتين، وإنما هو الوهم الذي يخيل إلينا أن من الممكن تجاوز الحدود لتحصيل لذة أكبر، هو الذي يدفعنا إلى تحصيل لذة أكبر، أي أنه هو إذاً الذي يدفعنا إلى تحصيل هذا النوع؛ كما أن الآلام التي تلازم دائماً هذا النوع، أكبر قدراً بكثير جداً مما يتم من إشباع، وقتي قطعاً، لهذه الحاجات غير الضرورية وذلك لأن جوهر كل طموح أو طمع، أو شهوة بهيمية، من شأنه ألا يتحقق موضوعه باستمرار، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر، وإذا تحققت رغبة معينة، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصبو نفس المرء إلى تحقيقها. وهكذا نجد باستمرار أن الأصل في هذا النوع أنه حركي يعتريه الفناء في كل لحظة من لحظاته لأن الأصل فيه القضاء على ما هو ساكن من أجل تحصيل ما ليس بعد، أعني أن حقيقة هذا النوع التغير والفناء، أو التغير الذي مصدره الفناء، والفناء الناشىء عن استمرار التغير.

ولهذا يجد أبيقور والأبيقوريون عموماً أن في وسع المرء أن يحيا حياة سعيدة جداً. لأن الحكيم هو الذي يتعلق بالنوع الأول فقط من اللذات، ويحرص حرصاً ضئيلاً على تحقيق النوع الثاني، وينكر نهائياً لذات النوع الثالث. ولما كانت الطبيعة قد حققت دائماً حاجات الإنسان التي من النوع الأول، ففي وسع المرء إذن أن يكون سعيداً باستمرار، وكما يقول لوكرتيوس لا يمكن مطلقاً أن تخلو الطبيعة من كل الحاجات الضرورية. وهكذا يستطيع الحكيم الأبيقوري أن يحيا حياة سعيدة خالية من الألم: من ناحية البدن، حافلة بالطمأنينة السلبية: من ناحية النفس؛ والنعيم الذي يحيا فيه هذا الحكيم الأبيقوري، لا يقل نصاعة وطهارة عما يحيا فيه الحكيم الرواقي، فلا حرج إذاً في أن يشيد الأبيقوري بأخلاقه وما عليه هذه الأخلاق من سمو ونقاء، إن لم يكن أكثر من الرواقي، فعلى الأقل بالقدر الذي يستطيعه هذا الأخير.

وهكذا كانت حياة الأبيقوريين في حديقة أبيقور - تلك الحياة السعيدة الخالية من كل تألم، والتي تشيع فيها الطمأنينة السلبية ، - حياة ناعمة كأنعم ما تكون الحياة. ثم لا يفرق أبيقور فيما يتصل بالسعادة بين الفضيلة وبين اللذة، فكل لذة فضيلة، وكل فضيلة إنما مصدرها اللذة، وهو لهذا لا يريد أن يلجأ إلى ذلك التقسيم الرباعي التقليدي، وإنما يقول إن هذه فضائل أولاً، لأن الحكمة بها يستطيع الإنسان أن يوازن بين اللذات بعضها وبعض، كي يفضل الواحدة على الأخرى، وعن طريق هذا الحساب الدقيق وحده يستطيع أن يصل إلى تحقيق السعادة. فهو يقول إذاً بفضيلة الحكمة، لأنها الوسيلة المؤدية إلى النظر الصحيح، المؤدي إلى تحقيق السعادة بوصفها مجموعة لذات. كما أنه يشيد كذلك بفضيلة العفة وضبط النفس، لأنه عن طريق هذه الفضيلة يستطيع الحكيم الأبيقوري أن ينظم شهواته، وألا يدع اللذات التي في المرتبة الدنيا تطغى على اللذات التي في المرتبة العليا؛ فهي وسيلة قوية لكي يستطيع بها الحكيم الأبيقوري أن يحقق اللذات الصحيحة. كما أنه يأخذ أيضاً بفضيلة الشجاعة، لأنه عن طريق الشجاعة يستطيع الإنسان أن يخلو من كل خوف أو رهبة، لأننا قلنا: إن السعادة في النهاية تنحل إلى الطمأنينة السلبية، ولكي تتحقق هذه الطمأنينة لا بد أن تخلو النفس من كل شعور بالخوف لأنه مصدر للاضطراب، والشجاعة هي الفضيلة التي تحقق لنا هذا الخلو من الخوف. والعدالة كذلك يجب على المرء أن يحرص على تحقيقها، إن في نفسه

أو بالنسبة للآخرين ، لأنه عن طريق العدالة يستطيع الإنسان أن يظل آمناً، آمناً من اتهام الآخرين له، وآمناً كذلك من عذاب الضمير، فالعدالة واجبة إذن لكي يتحقق هذا الهدوء الأخلاقي النفسي الذي ينشده الحكيم الأبيقوري.

ويُعنى أبيقور، من بين هذه الفضائل الأربع جميعاً، بالفضيلة الأولى، ألا وهي فضيلة الحكمة، لأن المسألة ستنتهي عند أبيقور، فيما يتصل بالمقياس الأخلاقي في اللذات، إلى مفاضلة وموازنة مستمرة بين اللذات بعضها وبعض، أي إلى عمل حساب دقيق لكل اللذات والآلام بعضها بالنسبة إلى بعض، وكل منها في داخل ذاته. وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا إذا تيسر للإنسان شعور دقيق وإدراك واضح لصفات اللذات والآلام، أو بتعبير أدق من ناحية الكمية من اللذات والآلام. فعلى الرغم من أن اللذة عند أبيقور لذة كمية قبل كل شيء، فإنه يجب أن يلاحظ أن تقويم هذه اللذات الكمية إنما يتم عن طريق التمييز العقلي الذي يوازن بين هذه اللذات بعضها وبعض، ويدعو إلى تحقيق الأولى منها ونبذ الأدنى.

وهكذا نجد أن أبيقور قد قال في أخلاقه أيضاً بهذه الفضائل الأخلاقية المختلفة التي قالت بها الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو إلى حد ما، فكأنها في الواقع من هذه الناحية لا تقل علواً وسمواً عن الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرسططالية. وإذا تحققت الفضيلة على النحو الذي بيّناه بأن كان المرء يحرص على اللذات التي من النوع الأول، ويضبط نفسه فيما يتصل بالنوع الثاني، وينفر نفوراً تاماً من النوع الثالث فإن عليه إلى جانب هذه الناحية الإيجابية في الأخلاق، ولكي تتم له الطمأنينة السلبية المطلوبة، والخلو من كل تألم، أن ينظر في الناحية السلبية من الأخلاق، فيستبعد الأشياء التي تعكر صفو هذه الحياة الناعمة المطمئنة التي يجب أن يحياها الحكيم الأبيقوري. وهذه الأشياء التي تعكر صفو الحياة عنده عديدة لا حصر لها، ولكن أهمها شيئان: أولاً الجزع من الزمان، ثم الجزع من الموت. أما الجزع من الزمان فلا داعي له إطلاقاً، إذ ينشأ هذا الجزع من فكرة خاطئة ووهم غريب هو وهم فكرة الخلود، فيظل الإنسان متأثراً بهذه الفكرة وهذا المعنى السابق، مما يفسد عليه حياته الحقيقية التي يحياها، ولن يحيا غيرها. ولما كانت هذه الفكرة وهماً لا أساس له من الصحة كما تعلمنا الطبيعيات، فواجب علينا أن نرفضها، وبالتالي ألا نتأثر بها. هذا إلى أن اللذة لا تقاس بمدتها، وإنما تقاس بشدتها؛ فقد تكون لذة طويلة المدة، ولكنها أقل درجة وشدة بكثير جداً من لذة أقصر مدة وأكبر شدة. فالمقياس إذن في المفاضلة بين اللذات هو في الشدة، لا في المدة. وعلى هذا فيجب على الحكيم أن يقتصر على هذه الحياة التي يحياها وحدها، ولن يحيا غيرها، وأن ينعم فيها بأقصى لذة ممكنة بأن يكون خالياً من كل تألم، مطمئن النفس كأنقى ما تكون الطمأنينة، وخير طريقة للمرء ينتظر بها المستقبل، أو خير طريق لانتظار الغد، ألا ينتظر المرء من الغد شيئاً.

وثاني الأمرين ليس بأقل وهماً من الأمر الأول، ونعني به الجزع من الموت. فهذا الجزع لا أساس له من الواقع، فطالما كنا نحيا، فالموت ليس شيئاً، وإذا متنا، فلن نكون شيئاً، وإنما الوهم هو الذي يصور لنا امتداد هذه الحياة، وبالتالي يجعلنا ننظر نظرة رجعية إلى الوراء أو أمامية - والمعنى هنا واحد - فنعتقد أنفسنا في وضع الغد: «الغيب»، ونتصور جسمنا وقد انحل إلى اجزاء، وأصبح جثة يأكلها الدود، فهذه الصورة للإنسان هي التي تحدث الجزع من الموت، مع أننا في هذه الحالة، حالة تحلل الجثة، لا نشعر بشيء لأننا غير موجودين بعد، فلا داعي إذن لتحقيق هذه النظرة الرجعية، كما أنه لا داعي مطلقاً للتفكير فيما بعد الموت، لأنّ ما بعد الموت لا يعنينا إطلاقاً، ولهذا يجب أن نتخلص من هذا الوهم: وهم الجزع من الموت، حتى نحيا الحياة السعيدة التي نرجوها.

وهكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية ، وإن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسي نفعي مادي وضيع، فإنها على العكس من ذلك، قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو، لا تقل في نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية، التي يقول بها رجل مثل أفلاطون.

أبيـــلارد

Abailardus

بطرس أبيلاردس ، من أشهر فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية . كان ذا حياة وجدانية عنيفة ، وخاض مساجلات

حامية مع مفكري عصره. واختلف الباحثون في تقدير شخصيته وأثره.

ولد سنة ١٠٧٩ في اقطاع بلاتيوم Palatium (Palet) (باقليم بريتاني في شمال غربي فرنسا. وعلى بعد ١٢ كيلومتراً من مدينة نانت Nantes) ودرس الفلسفة على زعيمي الحركة الفلسفية في فرنسا آنذاك: وهما: روسلان، زعيم الاسميين، وجيوم دي شامبو من أتباع المذهب الواقعي في مشكلة الكليات. بدأ مع روسلان في مدينة تور Tours ومدينة لوش Loches . ثم تحول عنه الى مدرسة جيوم دي شامبو في باريس. لكن أبيلارد ما لبث أن ثار على أستاذه هذا، وأنشأ لنفسه مدرسة في مدينة ميلان Melun على مقربة من باريس. ثم في كوربي Corbeil. ثم رغب في دراسة اللاهوت، فذهب إلى مدينة لان Laon حيث درس اللاهوت على أنسلم Anselme اللاوني de Laon، لكنه لم يجد فيه، على حد تعبيره، «غير شجرة حافلة بالورق دون ثمار، وبؤرة يتصاعد منها دخان كثير دون نور» («تاريخ مصائبي»، طبعة ميني Migne مجلد ١٧٨ عدد ١٢٣)... وسرعان ما وقع في خصومة معه أدت الى طرده من لان. فذهب الى باريس، حيث فتح مدرسة في مواجهة كنيسة نوتردام في سنة ١١١٣.

ارتفعت شهرته ارتفاعاً هائلاً، وأمه الطلاب من سائر أصقاع أوروبا: من انجلترة، والمانيا وايطاليا الخ... حتى بلغ عدد طلابه حوالى ألف طالب - وهو رقم عظيم بالنسبة الى ذلك العصر - ومن بين هؤلاء الطلاب : ١٩ صاروا كاردينالات، وأكثر من خمسين صاروا أساقفة أو رؤساء أساقفة، ومنهم من تولى عرش البابوية وهو سلستان الثاني Celestin II ومنهم من صار تربيوناً (حاكماً) وهو أرنلدو دي برشيا.

لكن هذه الشهرة الهائلة ما لبثت أن تحولت الى محنة بالغة أو سلسلة من المحن التي بدأت سنة ١١١٨ وهو في سن التاسعة والثلاثين. ذلك أنه وقع في غرام فتاة تدعى هلويزة (ولدت سنة ١١٠١ وتوفيت سنة ١١٦٤) وكانت بنت أخ (أو أخت) فولبرت Fulbert وهو كاهن قانوني في كنيسة نوتردام. وكانت العلاقة في البدء سرية، الى ان فاجأهما عمها (أو خالها) فولبرت: فافتضح أمرهما. فقرر أبيلارد الهرب معها سراً الى موطنه في اقليم بريتاني، حيث ولد لهما ابن سمي اسطرلاب Astrolabe. ثم عاد الى باريس، وتزوج بهلويزة سراً. بيد أن أبيلارد أمرها بأن تندرج في سلك الرهبانية في دير ارجنتي Argenteuil. فلما علم بذلك عمها ظنّ أن أبيلارد يريد التخلص من زواجه منها، فوضع مؤامرة للانتقام من أبيلارد، وذلك بأن اتفق مع عصبة من الفتاك، الذين ترصدوا لأبيلار وهو نائم، فقطعوا آلته الجنسية، هنالك قرر أبيلارد، وقد انتشرت هذه الفضيحة، الاعتزال في دير سان دني Saint - Denis في ضواحي باريس، حيث راح يكتب كتابه «في الوحدة والتثليث الإلهي». وقد أثار هذا الكتاب عاصفة من الهجوم عليه أدت الى ادانته في مجمع سواسون Soissons سنة ١١٢١. فهرب من سان دني الى مكان قريب من تروا Troyes، وبنى فيه ديراً سماه «البارقليط» Paraclet وهنا واصل التدريس أيضاً، الى أن اختاره رهبان دير سان جلداس Saint Gildas (في اقليم بريتاني) رئيساً لهم. هنالك تنازل أبيلارد لهلويزا ولأخواتها الراهبات اللواتي طردن من أرجنتي - عن دير البارقليط. ولكن الفساد المنتشر بين رهبان سان جلداس حمل أبيلارد على تركهم في سنة ١١٣٥. وعند هذه السنة تنتهي ترجمة أبيلارد لحياته بقلمه وهي ترجمته الذاتية الموسومة باسم Historia Calamitatum («تاريخ مصائبي»). ولما وقع هذا الكتاب في يد هلويزة، بدأت بينهما رسائل تعد من أجمل ما نعرفه في تاريخ الأدب.

أما حياته بعد سنة ١١٣٥ فنحن نعرف القليل عنها، وذلك مما كتبه جان دي سالسبوري الذي يروي أنه استمع في سنة ١١٣٦، الى دروس «المشائي اليا لايتومي» أي بطرس أبيلارد. وقد استمر ابيلارد في هذا التدريس حتى سنة ١١٤٠. وكانت حملة القديس برنارد وبعض الرهبان ضد آراء أبيلارد قد اشتدت، الى أن أفضت الى ادانته في مجمع صانص Sens سنة ١١٤١. وبعد ذلك اعتزل لفترة قصيرة في دير كلوني Cluny، وتوفي في شالون على نهر السون Châlon-sur-Saône في ٢١ أبريل سنة ١١٤٢.

مؤلفاته

ترك أبيلارد خمسة كتب في الفلسفة واللاهوت هي:

١ - «في التوحيد والتثليث الإلهي» de Unitate et trinitate divina وقد اكتشف مخطوطه ونشره Remibius Stolzle

في سنة ١٨٩١ في فريبورج ـ آن بريسجاو.

٢ ـ «اللاهوت المسيحي» Theologia Christiana وقد نشره مارلين dom Marlene في سنة ١٧١٧ ضمن كتاب Thesaurus novus anecdotorum جـ ٥ عمود ١١٣٩.

٣ـ «المدخل الى اللاهوت» Introductio ad theologiam وقد نشره دامبواز D'Amboise سنة ١٧١٦.

٤ ـ مجموع أقوال نشره رينفلد Reinwald تحت عنوان : «موجز اللاهوت المسيحي» Epitome theologiae christianae في برلين سنة ١٨٣٥.

٥ ـ «المنطق» Dialectica وقد وجهه أبيلارد الى أخيه داجوبير Dagobert من أجل تعلم أبناء أخيه هذا، وقد نشره فكتور كوزان في باريس سنة ١٨٣٦ في مجموع بعنوان:

Ouvrages inédits d'Abelard pour sevir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. ويحتوي هذا المجموع أيضاً على تعليقات لابيلارد على أرسطو وفورفوريوس وبؤثيوس.

مذهبه

١) العقل والنقل: ميّز أبيلارد تمييزاً دقيقاً بين الايمان والعقل، بين اللاهوت والفلسفة. فاللاهوت موضوعه الكّتابات المقدسة، أما الفلسفة، وتشمل المنطق والفيزياء (العلم الطبيعي) والأخلاق، فموضوعها المعرفة العلمية الدقيقة القائمة على العقل. لكنه ليس معنى هذا أن اللاهوت في غنى عن العقل: ذلك لأن الدين كثيراً ما هاجه الفلاسفة وهم لا يعترفون بغير ما هو عقلي، كما أن النصوص الدينية في حاجة أحياناً الى فهم عقلي، وكذلك يوجد لدى آباء الكنيسة أقوال متضاربة متناقضة، فلا بد من استعمال العقل لتمييز الصحيح منها من غير الصحيح. ـ صحيح أن العقل لا يستطيع ان يفسر أسرار الايمان، لكن يمكن بواسطة المشابهات وأقيسة النظير الوصول إلى ايضاحات للأسرار الدينية. لهذا يمكن العقل أن يصل إلى فهم بعض الأسرار الدينية والوصول فيها إلى أمور لا تتناقض مع الايمان. وإذا كان العقل لا يستطيع أن يصل في هذا المجال إلا إلى آراء محتملة فحسب، فليس هذا مبرراً لاغفال دور العقل في فهم الأمور الايمانية.

لكنه في هذا المجال وصل الى نتائج أخذها عليه المتشددون من اللاهوتيين في عصره فقد أخذوا عليه تصوره العقلي لله، ومحاولة اكتشاف سوابق لعقيدة التثليث لدى الفلاسفة اليونانيين السابقين وتشبيهه أو تقريبه بين روح العالم عند الرواقيين وبين الروح القدس في العقيدة المسيحية، كذلك اخذوا عليه تفسيره لأقانيم الثالوث بأنها الاتحاد بين القدرة، والحكمة، والخير، ولهذا كان تصوره للمسيح أقرب الى تصور اللوغوس منه الى تصور المسيح المصلوب. ومن هنا نراه ينكر أقنومية الابن والروح القدس.

ثم ان منهج «نعم ولا» Sic et non الذي بموجبه كان يورد الآراء الجديدة وتلك المعارضة بالنسبة الى كل عقيدة من عقائد المسيحية ـ قد جعلهم يتهمونه بسوء النية وكأنه يقول بتكافؤ الأدلة فيما يتصل بحقيقة هذه العقائد.

وفيما يتعلق بخلق العالم، يقول أبيلارد ان الله لا يستطيع أن يفعل شيئاً غير ما فعل، ولا أحسن مما فعله عليه. ويبني هذا الرأي على أساسين: الأول أن الله كان قادراً على فعل أي خير أراد، وكان يكفي أن يقول له: «كن» فيكون، اذن لكان الله سيكون ظالماً اذا لم يفعل أكبر خير كان في مقدوره فعله. والثاني أن الله لا يفعل شيئاً إلا لسبب كافٍ وجيه. ولهذا لم يضع الله إلّا كل ما هو ملائم وحسن. فالعالم هو أفضل عالم ممكن وهو كل ما استطاع الله صنعه.

ب) مشكلة الكليات هل الكليات الخمس ـ وهي: الجنس، والنوع، والفصل النوعي، والعرض العام، والخاصة ـ موجودة في الذهن فقط أي مجرد أسماء، أو موجودة أيضاً في الواقع، في الأعيان؟ تلك هي مشكلة الكليات الشهيرة في العصور الوسطى، وحيالها انقسم المفكرون الى واقعيين يقولون بوجود الكليات في الواقع وما الأفراد المعينون إلا أشباح ومظاهر لها، والى اسميين يقولون العكس، أي أن الكليات مجرد أسماء للدلالة على ما هو مشترك بين أفراد أو ما يخص فرداً فرداً. وقف أبيلارد في هذه المشكلة موقفاً وسطاً بين كلا الطرفين المتقابلين، وان كان في الواقع أقرب الى الاسميين، فهو يقرر أن الكليات هي تصورات موجودة في الذهن وليس لها وجود في الواقع الخارجي ومن هنا يسمى مذهبه بـ «التصورية».

ج) الأخلاق: وفي الاخلاق أقام أبيلارد مذهبه على

النية، فقال ان الله يحكم على الناس في أفعالهم بحسب نياتهم. أما الناس فيحكمون على الأفعال، ولا يعاقبون الخطايا بقدر ما يعاقبون الاعمال، وهم لهذا لا يتبعون المعيار الموضوعي الإلهي. ولهذا الرأي نتائج خطيرة استخلصها ابيلارد فجرت عليه الهجمات العاصفة: من ذلك أنه قرر أن الذين اضطهدوا المسيح والشهداء لم يخطئوا، لأن نيتهم كانت التعبُّد بذلك لإلههم، والخطيئة الأصلية ليست خطيئة متوارثة، لأن الطفل حين يولد ليست لديه بعد أية نية لارتكاب خطايا. (راجع نشرة ميني Migne في مجموعته Patrologia Latina حـ ١٧٨ عمود رقم ٦٧٦).

وقد اختلف الباحثون في المدى الذي ذهب اليه أبيلارد في حرية الفكر فالبعض يؤكد أنه كان رائد حرية الفكر في أوروبا، والبعض الأخر ينكر ذلك ويقرر أنه كان ذا نزعة عقلية لكنه ظل مع ذلك في نطاق الدين.

نشرات مؤلفاته

أهم نشرات لمؤلفاته اثنتان: نشرة فكتور كوزان Cousin في ثلاثة مجلدات، وقد ظهر الأول بعنوان: Ouvrages inedits. Paris. 1836 والثاني والثالث يشملان سائر مؤلفاته المعروفة، باريس سنة ١٨٤٩، ١٨٥٨، والنشرة الثانية قام بها ميني Migne في مجموعته الشهيرة Patrologia Latina جـ ١٧٨ وقد جمع فيها النشرات السابقة فيما عدا كتب المنطق.

ومن ذلك نشر اشتولتسله Stolzi كتاب:

De unitate et trinitate divinis, Freiburg - in - Breisgau. 1891

مراجع

- Ch. De Rémusat: Abélard: sa vie, sa philosophie et sa theologie, 2 vols. Paris 2e ed. 1855.

- J. McCabe: Peter Abelard. New York, 1901.

- H. Ostellender: P. Abelard: Theologia und die Sentenzenbücher seiner Schule, Breslau, 1926.

- C. Ottaviano: P. Abellard: La vita, Le opere & il pensiero, Rama, 1931.

- H. Waddel: P. Abelard, London, 1939.

- Et. Gilson: Héloïse et Abélard. Paris 2e ed. 1948.

- M. T. Fumaculli: La Logica di Abelardo. Firenze, 1949.

الاحراج

قياس الاحراج، كما يعرفه منطق بور رويال، هو: «برهان مركب، فيه يستنتج الانسان، بعد تقسيمه كلًا الى اجزائه، بالسلب أو بالايجاب، من الكل ما استنتجه من كل جزء» ومثاله:

لا يمكن المرء أن يحيا في الدنيا إلا بالانعكاف على اللذات، أو بمحاربتها، واذا انعكف على اللذات فهذه حالة بائسة لأنها من العار ولا يمكن الانسان فيها أن يكون راضياً، واذا حاربها، فهذه أيضاً حالة بائسة، لأنه لا شيء أدعى الى الألم من هذه الحرب الداخلية التي يضطر الانسان دائمًا ان يشنها على نفسه ∴ لا يمكن أن تكون في الدنيا سعادة حقيقية.

(منطق بور رويال ص ٣٠٧).

ولكن أكثر التعاريف شيوعاً هو «أنه برهان صوري يحتوي على مقدمة، فيها تثبت شرطية أو شرطيتان معاً، وأخرى فيها مقدمات الشرطية مثبتة عناداً، أو تواليها منفية عناداً كذلك، والمقدمة الأولى تسمى عادة: الكبرى، والثانية: الصغرى» (كينز ص ٣٦٣).

كما يعرف على نحو يبين طبيعته الخاصة هكذا: «برهان شرطي فيه عنادان؛ ويبرهن على شيء ضد خصم في كلتا حالتي العناد» (جوزف: المنطق، ص ٣٥٨).

وعرّفه كسيودوروس هكذا: «برهان فيه قضيتان، أو أكثر، يختار منها واحدة، لا شك في انها غير مرضية».

وبالجملة فإن قياس الاحراج: برهان يريد منه الانسان افحام الخصم، بالزامه بأحد أمرين (أو أكثر) كلاهما لا يرضاه.

ومن الأمثلة التقليدية عليه المثال التالي:

الناس الذين ينوون القتل اما أن ينفذوا نيتهم، أو لا ينفذونها. اذا نفذوها أذنبوا في حق الشرع الإلهي وكانوا

خاطئين، واذا لم ينفذوها أثموا في حق ضميرهم الاخلاقي، وكانوا خاطئين.

اذن سواء عليهم أنفذوا نيتهم في القتل أم لم ينفذوها فإنهم خاطئون. ويتميز قياس الاحراج من القياس الاستثنائي المنفصل بكون هذا الاخير ينتج أحد طرفي الانفصال فقط، بينما قياس الاحراج ينتج كلا طرفي (أو كل أطراف) الانفصال.

راجع تفصيله في كتابنا «المنطق الصوري والرياضي» ط ٢، ص ٢٣٤ ـ ص ٢٤٠ (القاهرة، سنة ١٩٦٣)

الاحكام التحليلية والاحكام التركيبية

الاحكام التحليلية هي التي يكون فيها المحمول مستخلصاً من ماهية الموضوع، والتركيبية هي التي يكون فيها المحمول معبراً عن صفة لا تدخل في مفهوم الموضوع. ولو اعتبرنا ان كل صفة يمكن أن تدخل في مفهوم الموضوع يجب أعتبارها داخلة فيه، فإن من الواجب أن نعدّ كل الاحكام الصحيحة أحكاماً تحليلية. أما اذا فسرنا المفهوم تفسيراً ذاتياً، بمعنى أنه مجموع الصفات التي أعرفها عن شيء، فإن القضايا يصح أن تكون تحليلية أو تركيبية تبعاً لمدى علمي بالشيء. فاذا كنت أعرف كتاباً قرأته كثيراً دون أن أتنبه مثلاً الى تاريخ طبعه، فإنني حينما أتنبه الى ذلك، فإن هذه الصفة تعتبر جديدة، فيكون الحكم تركيبياً.

لكن كنت Kant لم يقصد هذا حين فرّق بين الاحكام التحليلية والأحكام التركيبية، وإنما فرق بينهما على أساس التعريف أو الحد. فاذا كانت الصفة المحمولة على الموضوع داخلة في حد الموضوع، كانت القضية تحليلية، واذا لم تكن داخلة في حدّ الموضوع، كانت تركيبية. فاذا قلت إن الجسم ممتدٌ، فإن صفة الامتداد داخلة في تعريف الجسم، وبذلك تعد هذه القضية تحليلية. واذا قلت: الجسم غير نفّاذ ـ فإن هذا القول لا يضيف صفة جديدة لمفهوم الجسم، لأن عدم القابلية للنفوذ تكوّن جزءاً من تعريف الجسم باعتباره جسماً مادياً في مقابل الجسم الهندسي. ولكن اذا قلنا: الجسم ذو ثقل، فإننا نضيف صفة غير متضمنة في تعريفه وهي كونه ينجذب الى أجسام اخرى (الأرض). فالقضية الاخيرة تركيبية؛ لأن المحمول يضيف الى الموضوع صفة بمحمول لا يدخل في تعريف الموضوع.

لكن تقوم بعد هذا مشكلة تحديد المفهوم. ونحن نعلم أن التعريف ليس ثابتاً، بل في استطاعتنا أن نعرف الشيء الواحد تعريفات مختلفة. واذن فالتقسيم الى قضية تحليلية وقضية تركيبية أمرٌ اعتباري، يتوقف على المفهوم. لهذا نقد هذه التفرقة، كثير من المناطقة، ومنهم برادلي Bradley الذي قال ان مفهوم الشيء يتوقف على معرفتنا به، واذن ففي رأيه أن التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية لا معنى له.

لكن يمكن الرد على هذا النقد بأن تقول اننا في التعريف نميل الى الاقتصار على ما يفصل الشيء عن غيره ويجمع كل صفاته الأساسية، أي أننا نميل الى التعريف بالماهية، ولا ندخل الاعراض في المفهوم.. وهذا من شأنه أن يوسع مجال القضايا التركيبية، مثلاً لا ندخل في تعريف الحيوان المجترّ أنه مشقوق الظلف، لهذا ينبغي أن نعد القضية: الحيوان المجتر مشقوق الظلف ـ قضية تركيبية. وفي الاستدلال الرياضي نستند الى الاحكام التركيبية، فتعريف المثلث لا يتضمن كون مجموع زواياه يساوي قائمتين، كما لا يتضمّن أن مجموع ضلعيه أكبر من الضلع الثالث، الخ، فالقضايا التي من هذا النوع يجب أن تعد تركيبية.

الواقع أن القضايا التركيبية هي القضايا الحقة، لأنها تأتي بعلم جديد، فاذا كان العلم يقوم على اكتشاف صفات أو خواص جديدة، فإن القضايا العلمية هي القضايا التركيبية، أما القضايا التحليلية فترجع في النهاية إما الى تحصيل الحاصل أو الى أن تكون تعريفات لفظية بأن يكون الموضوع والمحمول لفظين أو تعبيرين مختلفين لمسمى أو مدلول واحد. وأمثال هذه القضايا ان افادت في الايضاح، فإنها لا تفيد في الكشف.

ونحصل على القضايا التركيبية إما بالتجربة، أو بالاستدلال الرياضي، أو القياس. فالتجربة ينبوع دائم لايجاد قضايا تركيبية، لأن التجربة تدلنا دائماً على صفات

جديدة لم نعرفها بعد، وكذلك الحال في الاستدلال الرياضي: نجد أنه يكاد يقوم كله على القضايا التركيبية (راجع في مقابل ذلك آراء بونكاريه وراسل)، حيث نستخلص ـ دون اللجوء الى التجربة ـ حقائق جديدة، هي قضايا تركيبية. كذلك يمكن النظر الى النتيجة في القياس على أنها قضية تركيبية، لأنها تحوي محمولاً ليس داخلاً في حد الموضوع، وانما يدخل في المقدمة الكبرى.

والخلاصة، أن للتفرقة بين الاحكام التحليلية والاحكام التجريبية أهميتها وفائدتها، وكنت Kant يسمي الاحكام التحليلية أيضاً باسم: الاحكام الايضاحية، ويسمي التركيبية أيضاً باسم: الأحكام الامتدادية extensifs، إذ الأولى تقتصر على الايضاح دون إضافة جديدة، بينما معرفة الثانية توسع وتمتد بمعرفتنا للموضوع.

ويولي كنت أهمية بالغة لدراسة الاحكام التركيبية القبلية ـ راجع كتابنا: «امانويل كنت» ص ١١٧ وما يتلوها (جـ ١ سنة ١٩٧٧، الكويت).

وراجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ١٣٤ ـ ١٣٥، (ط ٢ القاهرة، سنة ١٩٦٣).

أدلر

Alfred Adler

عالم نفسي طبي، وهو مؤسس ما يسمى بعلم النفس الفردي.

ولد في بينسنج Penzing بنواحي فيينا (النمسا) من اسرة هنغارية يهودية في ٧ فبراير سنة ١٨٧٠، وتوفي في أبردين Aberdeen (اسكتلندا ـ بريطانيا) في ٢٨ مايو سنة ١٩٣٧.

درس الطب في جامعة فيينا، حيث حصل على اجازة الطب في سنة ١٨٩٦ ومارس مهنة الطب واعتنق المسيحية، ظاهرياً فيما يبدو. ثم انصرف الى علم النفس، وتعاون مع فرويد وجماعته، ثم ما لبث حتى اختلف مع فرويد وجماعته، ويظهر ذلك لأول مرة في كتابه «دراسة عن دونية الأعضاء» Studie über Minderartigkeit von Organen نشره في سنة ١٩٠٧ (فيينا وبرلين) وفيه يعلن صراحة معارضته لأراء فرويد. وفي سنة ١٩١٠ أنشأ مركزاً تجريبياً في فيينا للأمراض النفسية. في سنة ١٩١٢ نشر كتابه «في الخلق العصابي» (ميونيخ سنة ١٩١٢). في سنة ١٩١٤ بدأ في أصدار المجلة الدولية لعلم النفس الفردي» وقد استمرت حتى سنة ١٩٣٥، وفي المقالات التي نشرها فيها أقام بناء علم النفس الفردي شيئاً فشيئاً. ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ التحق بالجيش النمساوي. فلما انتهت الحرب اتجه اهتمامه الى ارشاد الاطفال كوسيلة من وسائل علم النفس الطبي الوقائي. ولقي رعاية من الحكومة النمساوية في هذا المجال، فأنشأ مراكز لارشاد الطفل في فيينا، وميونيخ وبرلين. وانتشرت أفكاره في مجال ارشاد الاسرة والطفل بين رجال التربية. وهو من ناحيته تجول في أنحاء أوروبا والولايات المتحدة الاميركية لترويج أفكاره. وكان لمنذ سنة ١٩١٢ قد بدأ التدريس في المدرسة الشعبية العليا وفي معهد التربية في فيينا، فاستمر في هذا العمل الى أن عيّن في سنة ١٩٢٩ أستاذاً لعلم النفس الطبي في كلية طب لونج ايلند (Long Island) في نيويورك. وخلال الثلاثينات اهتم بما سماه «الاهتمام الاجتماعي» والقى محاضرات للدعوة اليه تتسم بالوعظ والدعوة اكثر مما تتسم بالعلم، وكان يستهدف من ذلك مواجهة الحركة النازية والفاشية.

ومن أبرز مؤلفاته الأخرى (وكلها بالالمانية ما عدا رقمي ٤، ٦):

١ ـ «مشكلة الجنسية المثلية (اللواط والسحاق)» سنة ١٩١٧.

٢ ـ «الممارسة النظرية في علم النفس الفردي»، ميونيخ سنة ١٩٢٠.

٣ ـ «معرفة الناس»، ليبتسك سنة ١٩٢٧.

٤ ـ «نمط الحياة» بالانجليزية، لندن سنة ١٩٣١.

٥ ـ «الدين وعلم النفس الفردي» فيينا سنة ١٩٣٣.

٦ ـ «الاهتمام الاجتماعي»: «تحدٍ للانسانية» (بالانجليزية) لندن، ١٩٣٦.

يرى أدلر أن الحياة النفسية تيار مستمر خلّاق لا يمكن التنبؤ بمجراه وفي كل واحد منا فروق جوهرية تتميزبها عن سائر الناس لأن تجارب كل واحدمنا تختلف عن تجارب الآخر. ومن هنا كان من الضروري أن يكون علم النفس فردياً. لكن كيف يمكن التحدث عن علم بما هو فردي؟ ان ذلك يكون

بالبحث في العوامل الايجابية التي تسيطر على تكوين التميز النفسي الفردي . وهو في سبيل ذلك يستعين بما يسميه « بالخط المستقيم الفردي من الأدنى الى الأعلى » لكل الحياة النفسية للانسان . في خلال هذا الخط يحاول الانسان أن يعوض عما يشعره من نقص تجاه الآخرين . فالطفل يشعر بنقص نحو الفتى ، والفتى نحو الشاب المكتمل الشباب ، والشاب نحو الرجل الكامل الرجولة . لهذا نشأت في داخل نفسية الانسان « مركبات نقص » تفعل فعلها القوي في تكوين استجاباته وأخلاقه . لكن المبالغة في التعويض تؤدي الى احد أمرين متقابلين: أما إلى العبقرية كما هي الحال في صمم بيتهوفن أو الى مرض نفسي : هستيريا أو بارانويا .

وذهب أدلر الى أن في الانسان نوازع فطرية من أبرزها النزعة العدوانية و « الحاجة الى اللطف » . وقال عن الشعور بالنقص « بأنه شعور مشترك بين كل الاطفال ورد فعل الطفل ازاء ذلك هو « الشعور بالاستعلاء » ، الذي جعله يحل محل القول «بالنزعة العدوانية» . وهذا الشعور بالاستعلاء يتجه نحو القوة الرجولية والسيطرة ، لكن هذه النزعة الاستعلائية تقوم الحياة الاجتماعية بالحد منها وتهذيبها وتعديلها ، فيتحول أحياناً الى ضده وهو التواضع والاستخذاء ، وهذا ما يسميه أدلر بالانتقال من وهم Fiction الى وهم مضاد antifiction لكن الغرض لا يزال هو الاستعلاء . يقول أدلر : « ان من بين انتصارات الفطنة (Witz) الانسانية انها تحقق الوهم المرشد بواسطة التكيف مع الوهم المضاد . . . أن تنتصر بواسطة التواضع والخضوع . . . أن تحدث آلاماً في الغير بواسطة آلامنا نحن ، أن نسعى الى بلوغ الهدف من القوة الرجولية ، بواسطة وسائل أنثوية أن نبدو صغاراً كما نبدو كباراً ، وغالباً ما تكون حيل المصابين بالعُصابات من هذا النوع » .

ومن أعراض الاصابة بالعُصاب أن يسعى المصاب الى تشكيل البيئة وفقاً لوهمه ، بينما الشخص السويّ يشكل نفسه وفقاً لبيئته . وكل واحد منا هو حصيلة فعل عناصر متجهة نحو اغراض وهمية أو حقيقية ، حصيلة عوامل صادرة عن الفرد أو عن البيئة الكونية والاجتماعية المحيطة به . وتتداخل هذه العناصروالعوامل على مستويات مختلفة وعلى درجات متفاوتة من الانسجام ، من اجل تكوين الشخصية . ويمكن أن يقال بوجه عام ان عملية النمو في الفرد تتخذ أوجها ايجابية أو سلبية ، وفقاً لكون قوى الفرد النفسية الفيزيائية تتوافق مع القوى الكونية والاجتماعية في البيئة التي يعيش فيها . ونحن نلاحظ أن بعض الافراد يصلون الى تفوق حقيقي في العلاقات الاجتماعية ، وفي العمل ، وفي الزواج ، وهي العمليات الثلاث الرئيسية التي يحددها أدلر للانسان . والبعض الأخرون يصلون الى تفوق مبالغ فيه ، وبالتالي زائف : فيعزلون ، ويشعرون نحو الأخرين بالاحتقار ، وفي الأحوال الخطيرة يكون هناك عصابات عضوية ووظيفية ، وقد يصل ذلك الى درجة ارتكاب الجرائم وسائر أنواع الشذوذ والانحراف الانسانية .

مراجع

- H. Sperber, A.A., der Mensch u. seine Lehre, Monaco 1926;
- J. Wendeler, Die Individualpsychol. A. A.s in ihrer Beziehung zur Philos. des Als- Ob H. Vaihingers, Friburgo 1932 (diss.);
- W. M. Kranefeldt, Secret Ways of the Mind, Londra 1934;
- N. Seelhammer, Die Individualpsychol. A.s dargestellt u. kritisch untersucht vom Standpunkt der kathol. Moraltheologie, Düsseldorf 1934;
- M. Ganz, La psicologia de A. A. y el desenvolvimiento del niño, Madrid 1938;
- O. Bumke, Die Psychoanalyse u. ihre Kinder, 2ª ed., Berlino 1938;
- P. Bottome, A.A. Apostle of Freedom, Londra 1939; tr. sp., Barcellona 1952;

H. Orgler, A.A. The Man a. his Work, ivi 1939; 3ª ed. 1963;
- P. Plottke, Il dinamismo della personalità nella dottrina di A., in «Riv. Psicol.» 1944- 45;

W.M. Kranefeldt, Therapeutische Psychologie. Freud, A., Jung, intr. di C.A. Jung, 2ª ed., Berlino; 1950.
- O. Spiel, La doctrine d'A.A., tr. fr., Parigi 1954;
- H.L. - R.R. Ansbacher, The Individual Psychology of A.A. A Systematic Presentation in sels. from his Writings, Nuova York 1956;
- L. Way, A.A. An Introduction to his Philos., Harmondsworth 1956;
- A. Stern, La psychol. individuelle d'A. A. et la philos., in «Rev. philos. Fr. Etr.», 1960, pp. 313- 26;

- O. Chabas, Liberté et valeur selon la doctrine d'A. A., in «Atti del XII Congr. intern. di Filos.» XII, Firenze 1961;
- L. Way. A.'s Place in Psychology, 2ª ed., Nuova York 1962.
- J. Rattner, Individualpsychol. Eine Einführung in d. tiefenpsycholog. Lehre von A.A., Monaco 1963;
- L. Smeriglio, La psicopedag. di A.A., in «Prospettive pedag.», 1965, pp. 294- 343.

أردمن (بنّو)

Benno Erdmann

باحث في المنطق ومؤرخ للفلسفة الماني، ولد في Guhranu bei Glogau في ١٨٥١/٥/١٦، وتوفي في برلين في ١٩٢١/١/٧.

درس في برلين وهيدلبرج على هلمهولتس وبونتس وتسلر وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس من برلين في سنة ١٨٧٦، وقام بالتدريس في جامعات كيل (سنة ١٨٧٨) وبراسلافيا (١٨٨٤) وهله (سنة ١٨٩٠) وبون (سنة ١٨٩٨) وبرلين (سنة ١٩٠٩).

وقد حاول في المنطق تفسير العمليات المنطقية بواسطة علم النفس على غرار ما فعل زجفرت ويروسلم Jerusalem، مما أثار ضدهم دعاة النزعة الموضوعية ومذهب الظاهريات.

وشارك في تاريخ الفلسفة بعدة مؤلفات، نذكر منها:

(1) Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig, 1876.
(2) Kants Kritizismus. Leipzig 1878.
(3) Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft» in ABH. d. Berl. Akad., 1917.

وبعد وفاة دلتاي أشرف على اعداد النشرة الكاملة لمؤلفات ليبنتس وكنت التي قامت على اصدارها أكاديمية برلين، وكتب مقدمات مهمة لمؤلفات كنت في هذه النشرة.

وفي ميدان فلسفة العلوم ألف أردمن كتاباً بعنوان «بديهيات الهندسة: بحث في نظريات المكان عند هلمهولتس وريمن»:

Die Axiome der Geometrie. Untersuchung der Riemann - Helmholtzschen Raumtheorien, Leipzig, 1876.

وكان من الاسهامات الأولى في فلسفة الهندسات الجديدة اللا إقليدية.

وفي ميدان المنطق نذكر له:

1) Logik, I Logische Elementarlehre, Halle 1392.
2) «Logische Studien» in Vierteljahrschrift für wissens - chaftliche Philosophie und Soziologie, 1878.

وفي علم النفس:

1) Die Psychologie der Kinder, Bonn, 1901.
2) Uber Inhalt und Geltung des Kausalgestzes, Halle 1905.
3) Wissenschaftlichehypthesen über Leibund Seele, Köln, 1907.
4) Reproduktions psychologie, Berlin, 1920.

وقد كان أردمن من أنصار نظرية التوازي النفسي - الجسمي في فهم الظواهر النفسية. وميّز بين الفكر المعبّر عنه باللغة، والفكر العياني. وهذا الأخير ينقسم إلى فكر تحت عقلي عند الأطفال والحيوان، وفكر فوق عقلي عند الإنسان البالغ أعلى درجات الفكر العقلي. وحياة الشعور (أو الوعي) تحتوي دائماً على بقايا لا واعية.

ويجعل أردمن المنطق قريباً من علم النفس، لكنه يميز بينهما مع ذلك بكون علم النفس علم وقائع جزئية محددة زماناً ومكاناً، بينما المنطق علم كلي عام، شكلي ومعياري والموضوع الرئيسي في المنطق، هو الحكم، ففيه تتحد مضمونات المعاني.

مراجع

- E. Wentscher: « Benno Erdmann als Historiker der Philosophie», in Kantstudien 1921.
- E. Wentscher: « B. Erdmann's Stellung zu Kant- sethik» in **Kantstudien** 1927.

أردمن (يوهانس ادوارد)

Johannes Eduard Erdman

مؤرخ للفلسفة الحديثة ، هيجلي النزعة ، ولد في Wolmar في مقاطعة لتونيا (البلطيق) في ١٣/ ٦/ ١٨٠٥ ، وتوفي في هلّه ، في ١٢/ ٦/ ١٨٩٢ .

درس في Dorpat وبرلين حيث تتلمذ على هيجل وصار بعد ذلك من أنصار فلسفته والمهتمين بشرح منطقه. ودرس اللاهوت وصار كاهناً في قريته في سنة ١٨٢٦ . ثم عاد الى برلين في سنة ١٨٣٢ وألف كتابه الرئيسي بعنوان : « محاولة لعرض علمي لتاريخ الفلسفة الحديثة » (في ثلاثة أجزاء ، ليبتسك سنة ١٨٣٤ - سنة ١٨٥١) . وبعد حصوله على دكتوراه التأهيل للتدريس سنة ١٨٣٤ دعي أستاذاً مساعداً في جامعة هلّة سنة ١٨٣٦ ، ثم صار فيها أستاذاً في سنة ١٨٣٩ .

وقد حاول في كتابه هذا في تاريخ الفلسفة الحديثة أن يعرض مذاهب الفلاسفة المحدثين وفقاً للصور الاجمالية التي وضعها هيجل ولكن لا تزال لهذا الكتاب قيمته لوفرة ما فيه من معلومات ومجهوده الفكري .

وفي أخريات حياته اهتم بعلم النفس وفقاً للمنهج العقلي .

ونذكر من مؤلفاته الأخرى :

1) Leib und Seele. Halle, 1337.

2) Natur und Schö pfung. Leipzig, 1840.

3) Grundrissıder Psychologie, Leipzig, 1840.

4) Grundriss der Logik und Metaphysik. Halle, 1841.

5) Vermischte Aufsätze. Halle, 1846.

6) Grundriss der Geschichte der Philosophie 2 Bde. 1865- 7.

مراجع

- W- Moog; Hegel und die Hegelsche Schule. München, 1930.
- Glockner.

في مقدمة الطبعة الجديدة لكتاب «موجز تاريخ الفلسفة» (اشتوتجارت سنة ١٩٦٤) .

ارزمس

Erasmus, Van Rotterdam

من أعظم رجال النزعة الانسانية وعصر النهضة في أوروبا. ولد في سنة ١٤٦٦ أو سنة ١٤٦٧ أو سنة ١٤٦٩ في مدينة روتردام (اكبر مواني هولندة) وتوفي في بازل (سويسرة) في ١٢ يوليو سنة ١٥٣٦ . وكان الابن غير الشرعي لـ Rotger Gerrit ومرجريت . وهذه الولادة غير الشرعية القت بظلها على حياته كلها، وكانت مصدر متاعب له من جانب اعدائه وحساده، ودخل دير رهبان عمواس في قرية Steijn بالقرب من مدينة خودا Gouda (في وسط هولندة) لكنه لم يستطع التكيف مع الحياة الديرانية، وسنحت له الفرصة للتخلص من الرهبنة حين عرض عليه هينرش فون برجن Heinrich von Bergen، أسقف كنبريه Cambrai أن يتخذه كاتباً عنده. وبهذا بدأت مرحلة أسفاره، فسافر إلى فرنسا، وانجلترة وإيطاليا وسويسرة. وفي سنة ١٥١٧ أعفاه البابا ليو العاشر من نذره للرهبنة، لكن لم يعفه من الاستمرار في الكهنوتية، وتوطدت علاقته بكبار أصحاب النزعة الإنسانية في أوربا، وخصوصاً توماس مور وجون كولت John Colet. ولما قامت حركة الاصلاح الديني على يد لوتر، اهتم بها، لكنه رأى خطرها على الفكر والثقافة الإنسانية، ولهذا حاربها، بعد أن كان قد أمل منها في مطلعها ان تعالج مفاسد رجال الدين وتحرر العقل من سلطان الكنيسة.

وفي سنة ١٥٠٩ دعاه هنري الثامن، ملك انجلترة، الى بلاطه . وفي اثناء رحلته الف كتابه الشهير : «مدح الجنون» وقام بتدريس اللغة اليونانية في كمبردج، وفيها قام بشرح بعض كتب آباء الكنيسة وتفسير الاناجيل. وعاش في انجلترة عامين (سنة ١٥١٥ - ١٥١٦) وحينئذ دعاه عاهل الاراضي الواطئة، شارل الذي سيصبح فيما بعد ملكا على اسبانيا وامبراطورا لالمانيا باسم كارل الخامس (شارلكان) وعينه بلقب مستشار للملك براتب ٤٠٠ فلورين، مما كفل له معاشا رغيداً وكتب من اجل الملك كارل مؤلفه : «واجبات الامير المسيحي Institutio Principis Chiristianis (طبع في لوزان سنة ١٥١٦) بيد أنه لم يشارك في السياسة، لأنه كرس نفسه لأمور الفكر وحدها. وفي سنة ١٥٢١ استقر نهائيا في مدينة بازل (سويسرة) لكن لما انتصرت حركة الاصلاح الديني في بازل في سنة ١٥٢٩ اضطر الى مغادرتها الى فريبورج في بريسجاو

(المانيا). لكنه صار هدفاً لهجمات انصار الاصلاح الديني، ففكر في العودة الى وطنه، هولندة. وكان عليه قبل ذلك ان يذهب الى بازل للاشراف على طبع عدة كتب. لكن مرض النقرس أثقل عليه. وتوفي في ليلة ١٢ الى ١٣ يوليو سنة ١٥٣٦ ودفن في كاتدرائية بازل.

والفضل الأكبر لارزمس هو في احياء التراث الكلاسيكي اليوناني واللاتيني بالتحقيق والنشر النقدي وفقا للمخطوطات المتاحة له. فمن بين مؤلفات اللاتين نشر مؤلفات كاتون Caton (سنة ١٥١٣) وبعض المؤرخين اللاتين (سوتيون، وأمليوس، وفكتور، وأميان مرسلان، ويوتروب، وكونت - كيرس) ونشر كتاب «في الواجبات» لشيشرون (سنة ١٥٢٠) و«التوسكلانات» لشيشرون ايضا، وبعض مؤلفات سينكا وبلينوس العجوز (سنة ١٥٢٥) وتيتوس ليفيوس (سنة ١٥٣١)، وطبعة مشهورة لمسرحيات تيرنيتوس (سنة ١٥٣٢). - ومن بين المؤلفات اليونانية حقق ونشر الطبعة الاولى من مؤلفات بطليموس (سنة ١٥٣٠) والطبعة الاولى الكاملة لمؤلفات أرسطو (سنة ١٥٣١) وخطب ديموستانس الخ.

أما كتبه في ميدان اللاهوت فعديدة جدا، نذكر على رأسها نشرته النقدية لأسفار «العهد الجديد» من الكتاب المقدس، مع ترجمة إلى اللاتينية قام هو بها (بازل سنة ١٥١٦، ط٢ سنة ١٥١٩، ط٣ سنة ١٥٢٢، الخ) وقد قام لوثر بترجمة «العهد الجديد» بحسب الطبعة الثانية من نشرة ارزمس هذه، وذلك إلى اللغة الألمانية، وقد استخدم ارزمس في تحقيق «العهد الجديد» خمس مخطوطات، بالإضافة إلى استفادته من مراجعة فلا Valla لتسع مخطوطات أخرى.

أما مؤلفاته ذات الصبغة الفلسفية فهي :

1) Enchiridion militis christiani, 1502.
2) Encomium moriae seu Laus stultiae, 1509.
3) De Libero arbitirio, 1524.
4) Hyperaspistes

والثالث هو رد على كتاب لوثر بعنوان De servo arbitrio الذي نقد به الكتاب الثالث هنا. ولارزمس آراء جيدة في التربية وفي التوجيه الاخلاقي والسياسي، ففي نفس العصر الذي كتب فيه مكيافللي كتابه الشهير: «الامير» وفصل فيه بين الاخلاق والسياسة، لأن السياسي لا أخلاق له، نجد ارزمس يؤكد ضرورة أن يجمع السياسي بين الاخلاق والسياسة، فيراعي قواعد الاخلاق في سلوكه السياسي. كذلك يهاجم ارزمس الحروب وقال عنها انها «غرق لكل الأمور الخيّرة» Omnium bonarum rerum naufragium .

نشرات مؤلفاته

توجد نشرات قديمة غير كاملة لمؤلفات ارزمس، نذكر منها طبعة بازل في ٩ مجلدات، سنة ١٥٤٠ - سنة ١٥٤١، وطبعة لندن في ١٠ مجلدات سنة ١٧٠٣ - سنة ١٧٠٦، وقد أعيد طبعها بالأوفست في هلدسهيم في ١١ مجلداً سنة ١٩٦١ - ١٩٦٢، وفي لندن سنة ١٩٦٢.

مراجع

- A. Mayer: Etudes critiques sur les relations d'Erasme Luther. Paris, 1909.
- P. S. Allen: The age of Erasmius, Oxford 1914.
- G. B. Pineau: Erasme, sa pensée religieuse, Paris 1924.
- L. Borghi: umanesimo e concezione religiosa in Ersamo di Rotterdam. Firenze 1935.
K. A Meissinger: Erasmus von Rotterdam, Wien, 1942.
- S.A. Nulli: Erasme e il rinascimento, Torino, 1955.
- L. Bouyer: Autour d'Erasme. Paris, 1955.

أرسطوطاليس

Aristoteles

أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الانسانية في تاريخ البشرية كلها. ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق كله تقريباً. ومن هنا لقب بـ «المعلم الأول» و«صاحب المنطق».

حياة ارسطوطاليس

ولد أرسطوطاليس في سنة ٣٨٤ ق. م. بمدينة اسطاغيرا، وهي مستعمرة قديمة أيونية على الشاطىء الشرقي من خلقيدية. وكان أبوه نيقوماخوس، من جماعة

الاسقلابيين ، وهي نقابة الأطباء في بلاد اليونان وكان طبيباً خاصاً لأمونتاس الثاني ملك مقدونية ، ووالد فيليب المقدوني الذي كان بدوره والد الاسكندر الأكبر . أما أمه فكانت أسرتها من خلقيس في يوبيا ، وفقد أرسطو والده في سن مبكرة ، وليس من المحتمل أن يكون قد تعلم منه الطب .

وحوالى سنة ٣٦٦ ق.م وأرسطو في سن الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية ، وهي المدرسة التي كان يدرّس فيها أفلاطون مؤسسها . فدرس على أفلاطون وظل يتتلمذ له حتى وفاة الاستاذ، مشاركاً في التعليم في الوقت نفسه ومؤلفاً لبعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات، تقليداً لأسلوب الأستاذ (أفلاطون) في الكتابة. توفي أفلاطون في سنة ٣٤٨ ق.م . فتولى رئاسة الأكاديمية ابن أخته اسبوسيبوس، فغادر أرسطو أثينا ورحل هو وزميل له في الدراسة يدعى اكسينوقراط إلى طرواد عند هرمياس حاكم ارتنيوس، وقام بالتدريس والبحث العلمي والاجتماعي، وبعد عامين أو ثلاثة انتقل أرسطو من طرواد إلى ميتلين في جزيرة لسبوس، لكنه لم يقم فيها طويلا إذ دعاه في سنة ٣٤٣ فيليب المقدوني إلى بلاطه في مقدونيا ليكون مربياً لابنه الاسكندر الذي كانت سنه آنذاك ١٣ سنة.

وفي مقدونيا علم أرسطو بنبأ وفاة هرمياس سنة ٣٤١ ق . م . ، فجاءت أخت أو بنت أخي هرمياس ، وهي فوثياس وجأت إلى فيليب ، فتزوجها أرسطو ، لكنها ماتت بعد قليل بعد أن أنجبت منه بنتاً ، فتزوج أرسطو مرة ثانية من امرأة من بلده ، اسطاغيرا ، وهي التي أنجب منها ابنه نيقوماخوس الذي أهدى إليه كتاب « الأخلاق » .

لكن لم تطل مهمة أرسطو مربياً للأسكندر ، الذي تولى العرش بعد ذلك بثلاث سنوات، وانهمك في الحياة العسكرية والسياسية . لكن أرسطو لم يفارقه إلا بعد ذلك بمدة في سنة ٣٣٥ ق . م . ، وجاء في هذه السنة إلى أثينا وفتح مدرسة بالقرب من معبد أبولون اللوقيوني ، ومن هنا سميت هذه المدرسة باسم « اللوقيون » ، وقامت تنافس أكاديمية افلاطون التي صار على رأسها آنذاك زميله القديم أكسينوقراط ، وظل أرسطو يدرس في مدرسته هذه مدة اثنتي عشرة سنة ، ويقوم بالأبحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية .

ولما توفي الأسكندر الأكبر في سنة ٣٢٣ ق . م . اصبحت اللوقيون مهددة من جانب الحزب المعادي للمقدونيين . ولهذا رأى أرسطو من الحكمة ألا يجعل الاثينيين يرتكبون نفس الجريمة التي ارتكبوها مع سقراط ، فلجأ إلى مدينة خلقيس وطن أمه ، حيث توفي في السنة التالية ، سنة ٣٢٢ ق . م وهو في سن الثانية والستين .

مؤلفاته

ومؤلفات أرسطو عديدة متنوعة بحيث تؤلف دائرة معارف عصرها . وقد ذكر لنا بطلميوس الغريب عنوانات ٨٢ منها تتألف من ٥٥٠ مقالة . لكن قسماً كبيراً جداً منها ضاع ولم يصل إلينا . لكن لحسن الحظ أن الذي بقي هو الجانب الأهم . ذلك أن مؤلفاته تقسم إلى قسمين : « كتب منشورة » يقصد بها إلى عامة الجمهور ؛ « و » كتب مستورة « ويقصد بها إلى خاصة التلاميذ والمختصين وفيها العرض الشامل لمذهبه . ومعظم أو جل ما ضاع ينتسب إلى النوع الأول . وأما من حيث الأسلوب فالنوع الأول أجمل ، روعيت فيه مقتضيات البلاغة ، ولهذا قال عنها شيشرون إنها « نهر ذهبي يفيض بالبلاغة » . وعلى العكس من ذلك كان النوع الثاني ، وهو الموجه للخاصة ، ينقصه إحكام التأليف وبلاغة العبارة ، ولهذا جاء بعضه كأنه مجرد مذكرات يستعان بها في إلقاء المحاضرة ، أو على هيئة شذرات غير متناسقة تماماً .

وتقسم كتب أرسطو من حيث الموضوع إلى الأقسام التالية :

(أ) الكتب المنطقية :

(ب) الكتب الطبيعية .

(ج) الكتب الميتافيزيقية .

(د) الكتب الأخلاقية .

(هـ) الكتب الشعرية .

(أ) الكتب المنطقية وتشمل

١ ـ « المقولات » وفيه يبحث في أعم الصفات التي تطلق على الموجودات من الناحية المنطقية : الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ، الإضافة ، الوضع ، المِلْك ، الفعل ، الأنفعال .

٢ ـ « العبارة » وفيه يبحث في القضية من الناحية المنطقية .

٣ ـ « التحليلات الأولى » ـ وهي بحث في القياس .

٤ - «التحليلات الثانية» - وهي بحث في البرهان.

٥ - «المواضع الجدلية» ويبحث في الحجج المحتملة.

٥ مكرر - «المغالطات السوفسطائية» - ويبحث في المغالطات.

(ب) الكتب الطبيعية

٦ - «السماع الطبيعي» وهو كتابه الرئيسي في علم الطبيعة، ويقع في ثماني مقالات، ويدرس الحركة والطبيعة والزمان والمكان.

٧ - «في النفس» ويبحث في الحياة في مختلف أشكالها، خصوصا الحياة الحسية والعقلية، ووظائف النفس، وقواها، والعقل.

٨ - «في الكون والفساد» - ويبحث في تكون الأشياء وانحلالها.

٩ - «في السماء» ويبحث في الاجرام بنوعيها: الفاسدة وهي الواقعة تحت فلك القمر، والخالدة وهي الاجرام السماوية.

١٠ - «الحيوان» - وهو دراسة علمية للحيوان،ويشتمل على ١٩ مقالة.

(ج) الكتب الميتافيزيقية

١١ - «ما بعد الطبيعة»

(د) الكتب الأخلاقية

١٢ - «الأخلاق إلى نيقوماخوس» - أهداه كما قلنا إلى ابنه؛ والكتاب صحيح النسبة إلى أرسطو. وفيه يدرس الأخلاق والفضائل الخ.

١٣ - «الأخلاق إلى أوذيموس» أو بالأحرى «الأخلاق تأليف أوذيموس» - إذ يشك تماماً في صحة نسبته إلى أرسطو، وهو بالأحرى بقلم أوذيموس.

١٤ - «الأخلاق الكبرى» - وهو منتزع من الكتابين السابقين، ومن الراجح أنه ليس لأرسطو.

١٥ - «السياسة» - ويبحث في الدولة ونظمها.

١٦ - «دستور الأثينيين» - وهو واحد من ٥٢ دستوراً درسها أرسطو، وقد عثر عليه في سنة ١٨٩١ بالفيوم بمصر.

(هـ) الكتب الشعرية

١٧ - «في الشعر» - ولم يبق منه إلا قسم واحد، وفقد القسم المتعلق بالقومودية، بينما بقي لنا ذلك المتعلق بالطراغودية.

كتاب «ما بعد الطبيعة»

هذا العنوان: «ما بعد الطبيعة» ليس من وضع أرسطوطاليس، بل وضعه أندرونيقوس (عاش في القرن الأول قبل الميلاد) وقد رتب كتب أرسطو بعضها تلو البعض فجاء هذا بعد كتاب «الطبيعة» («السماع الطبيعي») ولهذا سمّاه «ما بعد الطبيعة» أي: التالي في الترتيب الذي استحدثه هو لكتاب الطبيعة. فالمسألة مسألة ترتيب، فحسب، ولا شأن للعنوان بموضوع الكتاب. أما الاسم الذي كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب فهو «الفلسفة الأولى».

و«كتاب ما بعد الطبيعة» يتألف من أربع عشرة مقالة.

وهاك ملخصاً إجمالياً لما في كل مقالة:

١ - المقالة الأولى (ألفا الكبرى) تعرّف الفلسفة بأنها تفسير الأشياء بأسبابها أو عللها وهي أربع: علة فاعلية، علة غائية، علة مادية، علة صورية وهذه الأخيرة هي الأهم في نظر أرسطو. وهي المعنى الحقيقي للعلة. ومن الفصل الثالث حتى العاشر يأخذ أرسطو في بيان تاريخ الفلسفة قبله ابتغاء أن يبين أنه لم يتم حتى الآن وضع حل لمشكلة الحقيقة. لأن الفلسفة لم تقم على العلل الأربع التي كشف عنها أرسطو في القسم الأول من هذه المقالة. وهكذا بتأيد القسم النظري بالقسم الثاني التاريخي. ولهذا القسم أهمية خاصة بالنسبة إلى تأريخ الفلسفة اليونانية.

٢ - المقالة الثانية (ألفا الصغرى) وهي موجزة جداً، ويشك في صحة نسبتها إلى الكتاب وإلى أرسطو نفسه. وفيه يردد نفس الذي قاله في المقالة الأولى من أن الفلسفة هي البحث عن العلل النهائية. ولا بد من الوقوف عند علل نهائية، لأنه لا يمكن الاستمرار إلى غير نهاية.

٣ - المقالة الثالثة (بيتا) يتناول فيها ١٤ مسألة ميتافيزيقية ويبين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة. ومن هنا جاء بحثه هنا على هيئة شكوك (أبوريات). مثلاً يبحث (١) هل ينتسب إلى علم واحد أو إلى عدة علوم - البحث في كل أنواع العلل؟ (٢) هل مبادىء البرهان موضوع علم واحد أو عدة علوم؟ (٣) هل هنا علم واحد لكل الجواهر، أو عدة علوم؟ (٤) هل نقر بوجود جواهر محسوسة فقط، أو نقر أيضاً بوجود جواهر غير محسوسة؟ (٥) هل علم ما بعد الطبيعة لا

يشمل غير الجواهر، أو يشمل أيضاً الأعراض الخاصة بالجواهر؟ (٦) هل الأجناس عناصر ومبادىء للموجودات؟ أو هذا هو من شأن الأجزاء الأولى المؤلفة لكل فرد؟ (٧) ولو سلمنا بأن الأجناس هي المبادىء الحقيقية فهل ينبغي أن نعد المبادىء هي الأجناس الأولى أو الأنواع الدنيا التي تقال مباشرة على الأفراد؟ (٨) إذا لم يكن ها هنا غير الأفراد، والأفراد عددهم لا يتناهى، فكيف يتأتى الحصول على علم بلا نهائية الأفراد؟ (٩) إذا لم توجد وحدة بين المبادىء فكيف تتم المعرفة؟ (١٠) إذا كانت المبادىء واحدة هي هي نفسها، فكيف حدث إذن أن بعض الموجودات تكون وتفسد، والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد وما السبب في ذلك؟ (١١) هل الموجود والواحد جواهر للأشياء أو ثم حقيقة أخرى هي موضوع الموجود والواحد، وينبغي البحث عن طبيعتها؟ (١٢) هل العناصر توجد بالقوة، أو على نحو آخر؟ (١٣) هل المبادىء كلية أو تندرج تحت الأمور الفردية؟ (١٤) هل الأعداد والأجسام والسطوح والنقط جواهر أو غير جواهر؟

٤ـ المقالة الرابعة (الجما): موضوع علم ما بعد الطبيعة هو البحث في الموجود بما هو موجود. وفي هذه المقالة يبحث أرسطو في الموجود بما هو موجود، أي من حيث وجوده فقط، كما يبحث في البديهيات وفي مبدأ التناقض. وتنقسم المقالة إلى قسمين: الأول (فصل ١ـ ٢) يحدد موضوع الميتافيزيقا؛ والثاني (الفصل ٣ـ ٨) نقدي يشمل برهاناً غير مباشر على المبادىء الأولى، وخصوصاً مبدأ التناقض.

٥ـ المقالة الخامسة (الدلتا): هذه المقالة عبارة عن قاموس فلسفي، إذ فيها يقدم أرسطو ثلاثين تعريفاً مفصلاً لثلاثين مصطلحاً فلسفياً هي:

المبدأ ـ العلة ـ العنصر ـ الطبيعة ـ الضروري ـ الواحد ـ الموجود ـ الجوهر ـ ذات الشيء، المخالف، المباين، الشبيه ـ المتقابلات، المتضادات، الغيرية، النوعية ـ المتقدم والمتأخر ـ القدرة، قادر على؛ العجز؛ عاجز عن ـ الكم ـ الكيف ـ الإضافة ـ التام ـ النهاية ـ فيه، وبه، ومن أجله ـ الوضع ـ الحال ـ الانفعال ـ العدم ـ المِلْك ـ يصدر عن ـ الجزء ـ الكل ـ المبتور ـ الجنس ـ الزائف ـ العَرَض.

وواضح أن هذا المعجم الفلسفي لا يمكن أن يكون جزءاً من الكتاب الأصلي، ولهذا يميل الباحثون إلى القول بأنه كان في الأصل رسالة قائمة برأسها ثم أدمج في كتاب ما بعد الطبيعة، خصوصاً وأن ذيوجانس اللائرسي (٥: ٢٧) يذكر من بين مؤلفات أرسطو رسالة عنوانها: «في الأمور التي تقال بعدة معانٍ».

ولم يتخذ أرسطو في إيراد هذه الألفاظ أية قاعدة.

٦ـ المقالة السادسة (مقالة الابسلون): وفيه يتناول الشك الأول الذي وضعه في مقالة البيتا وأشرنا إليه من قبل، ويتعلق بوحدة أو كثرة العلم المتعلق بالعلل الأولى. والموضع المهم في هذه المقالة هو النقطة الواردة في ختام الفصل الأول وفيها يحاول أن يوفق بين التصور اللاهوتي الذي ورثه عن أفلاطون والذي يتميز بالقول بوجود إله عالٍ واحد، وبين التصور الأنطولوجي للميتافيزيقا بوصفها العلم الكلي بالموجود.

وبعد أن يميز أرسطو بين الفلسفة الأولى وبين سائر العلوم النظرية، ويحدد طبيعتها وميدانها ويضع تقريرات حاسمة جديدة عن الموجود بما هو موجود، ينتقل إلى دراسة المعاني المختلفة للوجود بحيث يستبعد من ميدان الميتافيزيقا على التوالي: الوجود بالعَرَض (فصل٢ـ ٣) والوجود بمعنى الحق (فصل٤)، إذ الأول غير قابل للعلم، والثاني ليس إلّا تعديلاً للفكر. كذلك يبحث في تحديد العلاقة بين الميتافيزيقا وسائر العلوم الفيزيائية والرياضية. ويبين معنى الحق والباطل.

٧ـ المقالة السابعة (الزيتا): يأخذ في دراسة الموضوع الأساسي للميتافيزيقا وهو مشكلة الجوهر. وينتهي إلى أنه لا يمكن أن نعزو مرتبة الجوهر إلى الجنس والهيولى والكلي والفرد أو أجزائه، بل فقط إلى الماهية، أي إلى الصورة، لا الصورة بالمعنى الأفلاطوني، بل الصورة غير المفارقة، القائمة في المحسوس، والتي هي موضوع التعريف.

٨ـ المقالة الثامنة (الإيتا). وتبحث في الجوهر من ناحية الصورة والهيولى، وتحلل طبيعة هاتين.

٩ـ المقالة التاسعة (الثيتا): وتبحث في الجوهر منظوراً إليه في وجوده وتغيره على ضوء مبدأي الفعل والقوة. والبحث الأساسي فيه يتعلق بالقوة والفعل وأنواعهما المختلفة وعلاقاتهما المتبادلة. وبهذا ينتهي البحث الذي بدأه أرسطو في المقالة السادسة عن معاني الوجود.

١٠ـ المقالة العاشرة (الايوتا) وفيه يختم بحثه عن مبادىء الجوهر. فيعود إلى التحدث عن معاني الواحد:

الواحد بمعنى المتصل؛ الواحد بمعنى الكل؛ الواحد بمعنى الفرد؛ الواحد بمعنى الكلي. ثم ينتقل لبيان الكيفية التي بها يوجد الواحد. ويقابل بين الواحد والكثير، ويفسر معنى التضاد، ويشبع القول في الواحد والكثير، والغيرية والنوعية.

١١- المقالة الحادية عشر (الكبا): تنقسم إلى قسمين متباينين: الأول (فصل ١- ٧) تكرار لما سبق أن ذكره في المقالات الثالثة والرابعة والسادسة . والقسم الثاني (فصل ٨ - ١٢) منتزع من كتاب « السماع الطبيعي » ؛ وهذه المقتبسات يبدو أنها من عمل أحد تلاميذ أرسطو ، لسوء كتابتها ، ويمكن أن يعد هذا القسم الثاني مدخلاً إلى ما بعد الطبيعة . وليس ثم اتصال طبيعي بين القسمين .

١٢ ـ المقالة الثانية عشرة (اللامدا ، مقالة اللام) تحتل هذه المقالة المركز الرئيسي في الكتاب ، والصعوبات حولها عديدة . وقد رأى الباحثون المحدثون وعلى رأسهم بونتس ورص وييجر أن هذه المقالة تؤلف رسالة قائمة برأسها ، مستقلة عن كتاب ما بعد الطبيعة ، موضوعها تقرير وجود محرك أزلي أبدي غير متحرك للكون وطبيعة هذا المحرك .

ويرى ييجر أن هذه المقالة ترجع إلى عهد مبكر في حياة أرسطو ، وانها كانت في الأصل محاضرة ألقيت على الجمهور ، ومن هنا عني أرسطو بتحريرها فجاء أسلوبها متقناً بخلاف سائر مقالات الكتاب ؛ لكن يجب أن نستبعد منها الفصل الثامن (فيما عدا الفقرة ١٠٧٤ / ٣٢ ـ ٣٧) الذي يرجع إلى عهد متأخر في حياة أرسطو يمثل تقدماً هائلاً بالنسبة إلى ما في سائر المقالة .

وتنقسم المقالة إلى قسمين منفصلين : الأول من الفصل ١ الى ٥ ، والثاني من الفصل ٦ الى ١٠ . في الأول يلخص بسرعة النتائج المتعلقة بمشكلة الجوهر وينتهي إلى تقرير وجود موجود أول . والثاني يبحث في الموجود الأول وصفاته ، وينتهي إلى تفضيل القول بالوحدانية ؛ لكنه في الفصل الثامن يفضل التعدد ويقول بعدة محركين أوائل إما أن يكون عددهم ٤٧ أو ٥٥

١٣ و ١٤ ـ المقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (المو والنو) : مقالتان نقديتان تنقدان بالتفصيل المذاهب التي تضع مبدأ الحقيقة خارجاً عنها ، أي التي تقول بالصور (المثل الأفلاطونية) أو الأعداد (الفيثاغوريون والنزعة المتأثرة بالفيثاغورية في الأكاديمية قبيل وفاة أفلاطون وبعيد وفاته) وهما يؤلفان كلاًّ واحداً في نقد نظرية الصور ونظرية الأعداد .

* * *

وبعد هذا التخطيط الاجمالي لكتاب ما بعد الطبيعة نلخص موضوعه :

الناس بطبعهم يرغبون في المعرفة ، والدليل على ذلك اللذة التي تنشأ عن الاحساس ، خصوصاً الإبصار ، لأنه الأقدر على جعلنا نحصل قدراً أكبر من المعرفة .

لكن الإحساس ، وإن كان أساس معرفة الجزئي فإنه لا يكون العلم الحقيقي .

والفلسفة هي العلم ببعض الأسباب وبعض المبادىء فما هي هذه العلل والمبادىء ؟ .

إنها العلل والمبادىء الأولى .

وعلم ما بعد الطبيعة هو العلم الباحث في الموجود بما هو موجود ، وهذا أعم الأشياء ، ولذلك كان العلم بما هو أعم ، بينما العلوم الجزئية تتناول نواحي معينة محدودة : كالرياضيات تدرس المقادير ، والطبيعيات تدرس الحركة .

علم ما بعد الطبيعة يدرس الموجود بما هو موجود وصفات الوجود الجوهرية . فما هي هذه الصفات ؟ هي : الواحد والكثير ، والذات والغير ، والامتداد بوجه عام ؛ والمتقدم والمتأخر ، والجنس والنوع ، والكل والجزء .

وعلى هذا العلم أيضاً أن يفسر المبادىء الخاصة بكل علم علم ، مما هو مفترض في هذا العلم دون أن يبحث هذا العلم فيه .

وكل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل . ولهذا كان البحث عن العلل الأساس الأول في المعرفة .

وينتهي أرسطو إلى أن العلل أربع : فاعلية ، غائية ، مادية ، صورية . فالمنضدة التي أكتب عليها : علتها الفاعلية هي النجار ، والغائية هي إمكان الكتابة ، والمادية هي الخشب ، والصورية هي الصورة التي هي عليها ، وهذه الصورة هي ماهيتها وحقيقتها . وأهم هذه العلل العلة الصورية

والجوهر هو الموجود الحقيقي ، ولهذا كان نظر الفلسفة الأولى في الجوهر : من حيث علله ومبادئه .

و « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر غير متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فيُطْلَب : هل يمكن أن يكون جوهر لا يبليه الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغايير ، لكن يبقى على حاله الدهر كلّه ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلاّ من علل ومبادىء . والعلة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكنا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزلياً ؟ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غير متحرك ؟ - وهاتان صفتان للمبدأ الأول .

« فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد . لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهرٌ دائم الوجود ، عنه وجودُها . وليس بعجب أن يكون في الموجودات جوهر ازلي ، إذ كنا نجد أشياء - من طبيعة الأعراض - أزليةً لا تفسُد . فإن الحركة والزمان ليس يمكن أن نضع لهما كوناً وفساداً . فإنّا إن وضعنا الزمان كائناً ، لزم أن يكون الزمان أقدمَ من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلّف بعد فساده . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت بعده زمان ، هي ألفاظ تناقض أصولها . لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي اجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً ، فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حدَثاً عنها . وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تَزَلْ ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحركُ لها . فكيف يمكن أن نتوهم المحركَ لها ، وهو أزليّ ، لم يكن عنه (أي التحريك) الدهرَ كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبّه . ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقَدَر ، - لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيءٌ آخر غيرُه هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدوث الحركة ليس يكون إلاّ بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور ، إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوثُ الجسم حدوثَ الحركة .

« فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العرض كذلك ، فبالحري أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإمّا مستديرة - والاتصال لا يكون إلا فيها (أي في المستديرة) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمرٌ ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي يسكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل ، لأنه لا يمكن أن تكون قِطَعٌ منه مبتورةً . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية . فيجب أن يكون محرِّك هذه الحركة أزلياً . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخسُّ علة لما هو أفضل . فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً . فإنه إن كان محرِّكاً لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزلياً ، وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا نقنع بجواهر ازلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعْل ، ولا متعطلة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجودٌ في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يُخْرجه إلى الفعل ، فيجب إذن أن يكون مبدأ موجودٌ في الأشياء الموجودة ، الجوهرُ فعلُهُ ، فيكون أزلياً ، ولا يشوبه شيء من الهيولي ، إذ ليس في طبيعته بالقوة .

« ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المُخْرج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه ليس شيء من المواد تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمث ، والأرض لا تنبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمةً ، فينبغي أن نجعل السبب فيها العلة التي حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حالٌ واحدة : فأما ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة المحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثُبت وقتاً واحداً بحالٍ واحدة . فإذاً تحتاج إلى علة تختلّف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائمٌ لا انقطاع له ، فقد تحتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قِبَلها ، والدوامُ من سبب آخر فهو إذن : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورةً أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصارت العلتان جميعاً عِلّتي الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحسُّ عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتحيِّرة (أي الكواكب

السيارة) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا الى طلب مبادىء أخر وترك هذه المبادىء ! » (راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ص ١٢ - ١٤) .

هكذا يشرح ثامسطيوس المقدمات التي تأدى منها أرسطو إلى اثبات محرك أول غير متحرك ، تتحرك به سائر الأشياء ، وهو أزلي أبدي ، باقٍ ، قديم . وهو عقل وحق أول في الغاية .

لكن كيف يتأتى أن يحرك هذا المحرِّك الأول دون أن يتحرك ، لأننا نشاهد دائماً في الطبيعة أن كل محرِّك فهو متحرك في نفس الوقت ؟ إنه إن تحرك تغير ، والمتغير يكون ويفسد ، فهو ليس إذن أزلياً أبدياً ثابتاً .

والجواب أن العلة « الأولى إنما تحرك كما يحرِّك المعشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويَحْرِصُ على التشبه بها - السماءُ الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها ، فداستفاد نظامها الذي إياه يعشق على غاية ما يمكن : بمنزلة ما يستفيده القائدُ من مرتبة المَلِك ، إذ كان يقرب منه لا في الموضع لكن في الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التي بعدها : وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيرة وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون والفساد » (الموضع المذكور ، ص ١٦) .

والله هو العقل على غاية الحقيقة ، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وتعقله إنما هو لذاته ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان الله أشرف الموجودات ، فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات ، أي أن يكون تعقله لذاته . وتعقله لذاته هو فعله الدائم ، وهذا العقل الدائم هو حياته . و « الله ناموسٌ وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حيٌّ كما لو أمكن أن يكون الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياة هذا الناموس ليست هي حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وكذلك أن أفضل الحياة العقل ، وأشرفُ جميع ما له حياة . وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ ولكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعلٌ أزلي دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة . . . إن الله حياة ازلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب أن تكون لله حياة ازلية وبقاء متصل أزلي دائمُ الدهرَ كلَّه » (الموضع المذكور ص ١٨) .

لكن أرسطو ، بعد هذه النبرات العالية في تمجيد العلة الأولى ، جاء في الفصل الثامن من مقالة (اللام) فراح يبحث عن عدد الحركات الأزلية ، الأبدية ، ووجدها إما ٤٧ أو ٥٥ ، ورأى أن يكون عدد العلل الأولى المحركة بعدد هذه الحركات أي ٤٧ أو ٥٥ . لكنه في الفقرة ١٠٧٤ / ٣٢ - ٣٨ يستدرك على هذا التكثير للعلة الأولى فيقول كما لخصه ثامسطيوس : « إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والمحرك الأول لا تشوبه الهيولي ، ولا هو ذو جَسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد » (الموضع نفسه ص ١٩) . وإذن فالعلة الأولى واحدة أي أن « الله » واحد .

كما أنه رأى من ناحية أخرى ، في ختام مقال (اللام) هذه ، أنه لو كانت المبادىء كثيرة لم تكن السياسة خير السياسات . قال ابن رشد شارحاً لهذه الجملة : « يريد (أي أرسطو) : وإن كانت المبادىء الأولى للعالم مبادىء مختلفة ، فالموجودات التي ها هنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره ؛ كما أنه إذا كانت الرئاسات كثيرة لم يوجد للسياسة نظام ولا إستقامة وإعتدال ، ولذلك كما قال : لا خير في كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد » (ابن رشد : « تفسير ما بعد الطبيعة » ج ٢ ص ١٧٣٥ - ١٧٣٦) .

وهكذا ينتهي أرسطو إلى التوحيد .

الطبيعة

إذا كان علم ما بعد الطبيعة يبحث في الجوهر اللامحسوس الأزليّ الأبديّ ، أي بعبارة أوضح ، في الله ، فإنّ علم الطبيعة يبحث في الجوهر المتحرك المحسوس . والواقع أنه نظراً إلى أن علم الطبيعة يعني بالمحسوس والمتحرك ، فإن موضوعه هو الجسم من حيث هذه الحركة ، لأن الحركة لا توجد إلا في جسم . ولهذا كان موضوع الطبيعة الأجسامَ من حيث الحركة . إلا أنه يجب أن يحدد معنى الأجسام هنا ، فإنه ليس المقصود بها هنا ، الأجسام أيًّا كانت ، بل الأجسام القابلة لأن تتحرك ، الممتدة بالفعل . وهذا التحديد يخرج الأجسام الرياضية ، لأنها لا تتحرك بالفعل ، ولأنها كذلك غير محسوسة . كما أن الحركة - في هذه الحالة - ليست أي حركة كانت ، بل

يجب أن يفرق في داخل الأجسام بين ما هو طبيعي وما هو صناعي، فما له الحركة من ذاته، يعتبر جسماً طبيعياً، وما له الحركة من خارج، يعتبر جسماً صناعياً. والجسم الذي قلنا عنه: إنه موضوع علم الطبيعة، هو الجسم الذي يوجد مبدأ حركته في داخله. وعلى هذا فإن من الممكن أن يعرّف موضوع علم الطبيعة في شيء من التفصيل، فيقال: إنه الجسم القابل للتحرك، والذي مبدأ حركته من ذاته.

ويسمى مجموع الأجسام بهذا المعنى باسم «الطبيعة». ونحن نعلم أن كل جسم إنما يتركب من هيولي وصورة، ولو ألقينا نظرة على الصلة بين الهيولى والصورة، بالنسبة إلى تجوهر الأشياء، لرأينا أن ما يكوّن ماهية الجسم أو المركب، هو دائماً الصورة. وعلى هذا يرى أرسطو - دائماً - أن الطبيعة يجب أن تطلق - في هذه الحالة - لا على الهيولى، وإنما بالأحرى على الصورة، نظراً إلى أن الصورة هي التي تكوّن الماهية. ولهذا فإن التعريف النهائي للطبيعة هو - على حد تعبير أرسطو - أنها «مبدأ أول، وعلة أولى بالذات، لحركة ما بالذات، أو سكون ما بالذات، في شيء التغير له بالذات»

فلنبحث في تفصيل هذا التعريف، لكي نحدد الخصائص الرئيسية لفكرة الطبيعة عند أرسطو، فنجد أولا أن الخاصية الأولى التي تتصف بها «الطبيعة» أنها مبدأ بالذات، ومعنى هذا أن علة الحركة والسكون في جسم ما، باعتبارها (أي هذه العلة) صادرةً عن ذاته هي ما يسّمى بالطبيعة. فهي تمتاز إذن بالعلية، وبأن هذه العلية ذاتية. ولذا كان المعنى الرئيسي لفكرة الطبيعة أنها علة، بالمعاني المختلفة للعلة الصورية. كما يلاحظ ثانياً أنها علة حركة، وهذه الحركة توجد في الشيء بذاته ولذاته، لا من حيث أن شيئاً خارجياً هو الذي يُحدث فيه هذه الحركة، ولهذا يقول «بالذات»: وهذا يرجع إلى التفرقة التي وضعها أرسطو بين التحرك بالذات والتحرك بالغير. ويقول عنها كذلك: إنها مبدأ سكون، ويجب أن يفهم السكون هنا فهمًا مخالفاً للمعنى المألوف عادة في اللغة الدارجة، إذ السكون في هذه الحالة معناه عدم الحركة في الشيء القابل للحركة، وليس معناه انتفاء الحركة أصلا. فانتفاء الحركة أصلا، أمر لا يقول به أرسطو بالنسبة للأجسام الطبيعية إطلاقاً. وعلى ذلك، فليس من الممكن إذن تصور السكون على هذا الأساس. والسكون في هذه الحالة بالذات بالنسبة إلى الشيء، لأن لكل جسم مكانه الطبيعي الذي ينحو نحوه باستمرار، وفي هذا المكان يكون الجسم في حالة سكون. ولما كان هذا السكون صادراً عن طبيعة الجسم نفسه، من حيث أن كل جسم يقتضي دائمًا مكاناً طبيعياً يحل به، فإن من الممكن أن نفهم: لماذا كان السكون أيضاً من ذاته.

إلا أنه يقوم بإزاء هذا التعريف كثير من الاعتراضات والمشاكل. إذ أن الطبيعة مفهومةً على هذا النحو، معناها القوة. وهذه القوة السارية في جميع الأشياء، لا بد أن تكون حينئذ قوة واحدة، ما دامت الأشياء كلها تستمد حركتها من محرك أول. فعلى ذلك لا يمكن أن تُفهم - في هذه الحالة - هذه القوةُ المسماة باسم الطبيعة، إلا على أنها قوة واحدة سارية في كل الموجودات وصادرة عن الله، وهذا القول - في جزئيه - تعترضه مشكلتان: المشكلة الأولى هي في وجود قوة عامة تسري في كل الموجودات الطبيعية، فإن هذا يؤذن بتصور الطبيعة على النحو الذي تصور أفلاطون على أساسه النفسَ الكلية في الكون. ولكن هذا التصور يرفضه أرسطو بكل صراحة. فعلى أي نحو يجب إذن أن يُفهم هذا السريان، خصوصاً إذا لاحظنا أن لكل شيء طبيعته؟ وكيف يمكن أن نوحّد بين جميع الطبائع، ونميز في الآن نفسه بين الجوهر؟ إن الوضع المنطقي يقتضي - في هذه الحالة - إما أن نقول بروح واحدة سارية في جميع الموجودات تسمى الطبيعة، على صورة قوة هي الحياة؛ وإما أن نقول بأن الطبيعة مختلفة بالنسبة إلى جميع الأشياء. فإذا قلنا بالمقالة الأولى، وقعنا فيما حاول أرسطو دائمًا أن يتجنبه، وهو القول بالنفس الكلية. وإذا قلنا بالمقالة الثانية، فكيف نستطيع أن نفسر أن أصل الحركة هو المحرك الأول؟ فيجب تبعاً لهذا أن تكون الطبيعة - قوة التحريك هذه - صادرة عن الحركة الأولى. وهذا القول الثاني لا نستطيع تجنبه، ولو أن أرسطو يحاول دائمًا أن يتجنبه بأن يقول: إنه يجب علينا من أجل تفسير المظاهر المختلفة للحركة وأنواعها المتعددة أن نضع إلى جانب الحركة الأولى - وهي حركة المحرك الأول التي يعطيها للسماء الأولى - حركة أخرى صادرة عن محركات في مرتبة أدنى من المحرك الأول، ولو أنها هي الأخرى أزلية أبدية كذلك؛ ونعني بها - بصريح العبارة - حركات العقول.

والملاحظ في هذا كله، أن أرسطو لم يقدم لنا أجوبة مقنعة عن هذه المسألة، خصوصا أنه إذا قال بوجود مبادىء متعددة للحركة، فلن يستطيع أن يوفق بين هذا وبين نظرته العامة إلى الطبيعة باعتبارها ذات نظام وعلية مستمرة. لذا نرى أرسطو ينكر إنكاراً تاما تدخل الله في الأحداث الجزئية، وعنايته بأي شيء في الوجود خلا ذاته. وهذه هي المشكلة الثانية التي لا يستطيع أرسطو أيضا أن يقدم لها حلا. ومهما يكن من شيء، فإن في وسعنا أن نترك فكرة الطبيعة، وأن نبحث في الآثار المترتبة عليها، وهذه الآثار هي الحركة بأعم معانيها.

وهنا نرى أرسطو يفرّق بين الحركة وبين التغير تارة، ويخلط بينهما تارة أخرى، في كثير من الأحيان. فإذا ميز بينهما قصر الحركة على الحركة في المكان، والحركة في الكيف، والحركة في الكم. أما التغير فيشمل إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة نوعاً رابعاً: هو الكون والفساد، أعني التغير في الجوهر. والحركة هي «كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة». وعدد الحركات أربع، وحركة النقلة أولى الحركات، والحركة الدائرية أولى أنواع حركات النقلة. ويهمنا هنا أن نحدد مسألة قد ننساق إلى استنتاجها، هي مسألة إرجاع جميع الحركات إلى حركة النقلة،فقد يدعو هذا إلى الظن بأن أرسطو يفسر الأشياء تفسيراً آلياً صرفاً، لا اعتبار فيه لأي كيف فيما عدا التغير في المكان أعني أن نظريته كمية صرفة على غرار ديموقريطس والذَّريين بوجه خاص. فهذا ما يؤذن به ظاهر كلام أرسطو في هذا الباب. لكن يلاحظ أن أرسطو كان يرفض دائمًا هذا التعليل، ويقول بوجود تغير في الكيف إلى جانب التغير في المكان، وأنه إذا كان من الممكن إرجاع التغير في الكيف إلى التغير في المكان، فليس ذلك يتم دائمًا وفي كل الأحوال، وإنما كل ما يمكن أن يقال: هو أن حركة الاستحالة وحركة الزيادة والنقصان وحركة الكون والفساد، توجد في مرتبة ثانوية بالنسبة الى حركة النقلة. وليس معنى الارجاع إلغاء هذه الحركات الثلاث لحساب حركة النقلة وحدها.

تأتي بعد ذلك مسائل وتأملات خاصة بالمبادىء الرئيسية للطبيعة، أعني تلك التي تلعب دوراً خطيراً في التغير، وأهمها أولا: اللامتناهي، وثانياً: المكان، وثالثاً: الخلاء، وأخيراً: الزمان. فهذه الأمور تقتضيها الحركة، ويجب إذن ان نتناول كل واحدة من هذه المسائل على التوالي في شيء من التفصيل؛ ولنبدأ أولا باللامتناهي:

اللامتناهي: يؤذن بالقول بوجود اللامتناهي عدة أشياء، فأولاً: الزمان لامتناه؛ وثانياً: المقادير الرياضية غير متناهية؛ وثالثاً: لكي يتم الكون والفساد باستمرار، يجب أن تكون هناك تغذية للجواهر باستمرار، أي مالا نهاية له من الأشياء التي يتم بها كون الجواهر. ورابعاً: ان الفكر حينما ينظر إلى شيء وحدَّ هذا الشيء، يندفع باستمرار إلى تصوُّر وجود شيء خارج هذا الحدِّ. فمن أجل هذه الاعتبارات كلها، يخيَّل إلى الإنسان أنه لا بد من القول بوجود اللامتناهي.

فلننظر أولاً في فكرة اللامتناهي من حيث كونه جوهراً أو من حيث كونه عَرَضاً، فنجد أفلاطون، والفيثاغوريين من قبل، يجعلون اللامحدود أو اللامتناهي مبدأ قائمًا بذاته، وليس صفة حالَّة في الأشياء، أعني أنهم يجعلون من اللامحدود جوهراً. ولكن أرسطو يرد عليهم، فيقول إن الجوهر في هذه الحالة لا يمكن أن يقال على اللامتناهي، وذلك لأن اللامتناهي يُقال على الأشياء باعتباره صفة تحمل عليها ولا يُحمل عليه هو شيء من الأشياء؛ وإلا فإنه إذا أمكن أن يكون جوهراً، فإنه سيكون حينئذ بالضرورة قابلا لأن ينقسم، وقبوله لأن ينقسم معناه أنه يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية، فتوجد حينئذ مالا نهاية في ما لا نهاية، وهذا خُلْف. ويقول أرسطو من ناحية أخرى إنّ اللامتناهي لا يمكن أن يطلق على الأجسام الطبيعية باعتباره صفة بالفعل لها، كما فعل الطبيعيون المتقدمون. وهو يسوق من أجل البرهنة على ما يذهب إليه حججاً: بعضها طبيعي، وبعضها منطقي. وأهم ما يقوله من الناحية الطبيعية إنه يجب أن يميَّز بين ماله حد وما هو مماس، فما هو مماس لا بد بالضرورة أن يفترض وجودَ حدٍ، وشيئاً وراء هذا الحد. أمّا ما له حد فقط، فلا يشترط وجود غير هذا الحدِّ، ويمكن الا يتصوَّر ـ في هذه الحالة ـ وجود شيء من الأشياء وراء هذا الحد ـ وذلك لأن فكرة المماس تقتضي الإضافة، أعني أنها تقتضي وجود طرفين بينهما تضايف، على حين أن فكرة «ما له حد» أو المحدود، لا تقتضي أن يكون وراء هذا الحد شيء.

كذلك يقول أرسطو إن الذي له حد، هو السطح؛ أو ان الجسم هو المحدود بسطح. وهذا يدل تماما على أن

الجسم لا بد أن يكون متناهياً، لأنه ما دام محدوداً، فمعنى هذا انه متناه. ويضاف إلى هذا أيضاً أن لكل جسم مكانه الطبيعي ومعنى هذا ان الجسم ينتهي عند حد، فقولنا «فوق» و«تحت» يدل دائمًا على أن هناك حداً سيُنتهى إليه، مهما بَعُد هذا «الفوق» في العلّو، أو هذا «التحت» في الهبوط. ففي كلتا الحالتين لا بد دائمًا من تصور وجود نهاية ينتهي اليها الجسم الطبيعي في حركته. فلهذه الأسباب كلها - من طبيعية ومنطقية - لا نستطيع ان نقول حينئذ باللامتناهي.

لكن يلاحظ أن الأسباب التي أوردناها في أول كلامنا عن اللامتناهي - وهي تلك الاسباب التي قلنا إنها تدعونا الى القول بوجود اللامتناهي - لا زالت باقية. فيجب أن نرد عليها الواحد بعد الآخر، حتى نتبين طبيعة وجود اللامتناهي على وجه الدقة. اما فيما يتصل بكون الجواهر تحتاج دائما في الكون المستمر الى شيء لا نهاية له، فهذا يرد عليه بسهولة بأن نقول إن الحركة هنا دائرية، ففساد شيء من الأشياء هو في الآن نفسه كونٌ لشيء آخر، وهذا الشيء الجديد بدوره يصبح فاسداً من أجل أن يُخْلِي السبيل لكون جديد ثالث، وهكذا باستمرار. فهناك إذن حركة دائرية، والأشياء يتحول بعضها الى بعض، فلا حاجة في هذه الحالة الى تصوّر شيء لا متناه، منه يُسْتمد هذا الكون اللامتناهي للجواهر.

أما ما قلناه من أن الفكر يحاول دائمًا ان يتصور شيئاً وراء الحدّ بحكم اندفاعه، فهذا شيء لا يدل إطلاقاً على أن هذا هو ما يتمّ في الواقع. وذلك لأن تصوّري لإنسان ما في مدينة من المدن، ليس معناه أنه بالفعل في هذه المدينة، وإنما الوهم أو الخيال هو دائمًا الذي يضطرنا إلى القول بوجود شيء وراء الحدّ. اما العقل - أو اليقين - فلا يمكن إلا أن يقف عند الحد، فلا يقول بشيء آخر وراءه. لكن بقي بعد ذلك الاعتباران الأول والثاني، وهما اعتباران رئيسيان لا نستطيع ان نشك فيهما، في شيء من الجد، خصوصاً فيما يتصل بالمقادير الرياضية، فإنها تؤذن دائمًا بكونها تسير إلى غير نهاية. ونحن - في الواقع - حينما نبحث في المقادير الرياضية، نجد دائمًا أننا نستطيع أن نقسمها باستمرار. وإلا فإنه إذا كانت النقط ليس بينها وبين بعض حدود، فإنها ستختلط، ولن يتكون شيء - بعد ذلك - من تركب النقط بعضها مع بعض. ولكننا من ناحية اخرى لا نستطيع أن نتصور هذه النقط موجودة إلى جوار بعضها على التوالي، وإلا فلن يمكن الشيء في هذه الحالة ان يكون كلا، وإنما سيكون مجاميع منفصلة لا تكون وحدات. فنحن إذن بإزاء شيئين متعارضين في الواقع: إمكان الانقسام إلى غير نهاية - فالخط قابل لأن يقطع باستمرار -، وضرورة الوقوف عند حد، بجعل الحدود بين النقط تكوّن وحدة حتى نقول بإمكان وجود كل أو وحدة. ونستخلص من هذا كله أن اللامتناهي له شيء من الوجود.

وإذا كان اللامتناهي له - من ناحية - شيء من الوجود، وليس له وجود - من ناحية أخرى -، فعلى أي أساس نستطيع أن نحدد طبيعة اللامتناهي؟ هنا يلجأ أرسطو الى مفتاحه المشهور، الا وهو التفرقة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل؛ فيقول إن اللامتناهي له وجود بالقوة، وليس له وجود بالفعل. ولكن القوة هنا يجب ان نفهم بالمعنى العادي الذي تطلق بمقتضاه على الاشياء الاخرى. فنقول - مثلا - عن النحاس إنه تمثال بالقوة، باعتبار انه سيصبح تمثالا بالفعل، أعني أن القوة هنا تفترض الفعل ابتداء؛ وإنما تطلق القوة على اللامتناهي بمعنى مخالف لذلك، إذ انها تمثل - في هذه الحالة - القوة، أي القوة التي ليس من الضروري ان تستحيل الى فعل، فالقوة بالنسبة الى اللامتناهي، لا يمكن مطلقا ان تصل الى درجة الفعل. والحال هنا بالنسبة الى اللامتناهي هي عين الحال بالنسبة الى الحركة او التغير، لان الحركة يقال عنها إنها القوة باستمرار، إذ بتحقق الصورة تنتفي الحركة، اعني انه لا وجود للحركة الا باعتبارها بالقوة باستمرار. وعلى هذا فإن هناك - إذن - تشابهاً بين الحركة وبين اللامتناهي، حينما يطلق على كل منهما أنه «ما بالقوة».

وهذا التفسير لطبيعة الوجود الخاصة باللامتناهي، تجعلنا نقول إن اللامتناهي من حيث التركيب مستحيل، ولكن من حيث التقسيم ممكن باستمرار. أعني انه لا يمكن ان نركب من الاشياء المتناهية، شيئاً لا متناهياً، كما لا نستطيع في الواقع ان نوجد مركباً لا متناهيا. ولكن في الكميات الرياضية، نستطيع دائما ان نقسم، اعني ان القسمة تصلح لان تكون الى غير نهاية. واللامتناهي اقل درجة في الوجود من المتناهي. وهنا نجد ان فكرة اللامتناهي تلعب دوراً خطيراً فيما بعد بالنسبة الى الله، فقد نظر اليها ارسطو، كما نظرت اليها الروح اليونانية

إلى فيلون اليهودي، باعتبار أنها نقص، وأن الكمال هو المتناهي، والسبب في هذا أن المتناهي هو التام، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، فهو يتصف إذن بالنقص.

المكان: وبعد الحديث عن المتناهي، ينتقل أرسطو إلى الكلام عن «المكان» فيلاحظ أولا ان المكان لم يكن موضع عناية وبحث الفلاسفة المتقدمين، نظراً لأنهم لم يبينوا طبيعة المكان الحقيقية. اما افلاطون فإنه وحده الذي تحدث عن طبيعة المكان، وإن كان ذلك بطريقة ناقصة - كما سيتضح لنا فيما بعد. وكذلك لم يعن واحد من المتقدمين باستخراج المشاكل الكثيرة التي تثيرها فكرة المكان، إذا استثنينا زينون الايلي. والقول بالمكان قول لا يكاد يشك فيه اي إنسان. وثمة ثلاث ظواهر تؤكد لنا وجود المكان مستقلا عن الاشياء وباعتباره شيئا قائما بذاته، فاولا ظاهرة حلول او تعاقب اجسام على محل واحد. ويجب ان يلاحظ هنا ان ارسطو حينما يتحدث عن المكان لا يفرق تفرقة دقيقة بينه وبين «المحل»، بل يكاد يعتبر الاثنين شيئا واحداً. فهذه الظاهرة الأولى من شأنها ان تدل على ان المكان شيء قائم بذاته، توجد فيه الأشياء مختلفة في مكان واحد. والظاهرة الثانية هي ظاهرة الحركة في المكان. فالنقلة لا يمكن ان تتم إلا إذا تصورنا أن هناك مكانا يسير فيه المتحرك بالنقلة من جهة إلى جهة وفي اتجاه معلوم. فمن أجل هاتين الظاهرتين إذن لا بد من القول بالمكان.

ونستطيع ان نضيف إلى هذا أيضاً ظاهرة ثالثة، هي أن المكان شيء تقتضيه حركة الاستحالة، لأن حركة الاستحالة ترجع في النهاية الى حركة التخلخل والتكاثف، وهما بدورهما حركتان في المكان، فلهذا يمكن أن يعتبر المكان شيئاً موجوداً. وهذه الظواهر الحسية تؤيدها ظاهرة أخرى يمكن أن تعتبر أولى الظواهر الحقيقية التي تجعلنا نقول بوجود المكان، ونعني بها وجود الجهة: فجهة «فوق» و «تحت» تجعلنا نقول قطعاً بأن هناك مكاناً، وأن للمكان صفات خاصة به تجعلنا نضعه كائناً إلى جانب بقية الكائنات، بل وجوهراً، إن لم يكن أول الجواهر، ما دمنا نجعل النقلة أولى الحركات. فإذا كان المكان شرطاً لهذه الحركة، وما يتوقف على شرط شيء يتوقف على الشيء نفسه- فيمكن أن يقال في هذه الحالة: إن المكان هو الموجود الأصلي.

كل هذا إذن يؤذن بوجوب القول بوجود المكان. ولكن تصور المكان نفسه من حيث طبيعته يثير كثيراً من المشاكل، فيجب ان ننظر أولاً في المكان: هل يمكن أن يعتبر جسمًا؟ ونحن إذا قلنا بهذا القول، كما يقتضيه منطق الظواهر التي أشرنا إليها، فإننا نقع حينئذ في تناقض، إذ أننا نقول عن شيء ما: إنه موجود في مكان؛ فكيف يمكن أن نتصور وجود جسمين معاً في مكان واحد ومن جهة واحدة؟ فلهذا لا يمكن أن يقال عن المكان: إنه جسم. هذا، إلى أننا نقول من ناحية أخرى: إن المكان حد أو سطح، والحدود أو السطوح أشياء وهمية في الواقع، لأنها أشياء مجردة يُفترض وجودها في الأشياء، ولا يمكن أن نجدها في الوجود الكياني، فمن هذه الناحية يمكن أن يقال إن المكان شيء مجرد وليس جسما - كما قلنا -. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء قولين متعارضين: أحدهما يجعل المكان جسما، والآخر يجعله رابطة أو إضافة، أعني شيئاً مجرداً.

وثمة مشكلة ثانية، هي تلك التي أثارها زينون الايلي حين قال: إذا كان ثمة مكان، ففي أي شيء يوجد هذا المكان؟ وإذا نظرنا الى المكان باعتباره جسما، فكيف نتصور في هذه الحالة -بصفة خاصة - أن يكون المكان الحاوي لكل الأشياء غير محوى في شيء ما من الأشياء؟ إن هذه مشكلة خطيرة سنجد أن الحلول الكثيرة التي يقدمها لنا أرسطو فيما يتصل بتصور المكان من حيث طبيعته، لا يمكن أن تقدم عنها جواباً شافياً. وبعد أن يسرد أرسطو هذه المشاكل وغيرها مما تثيره فكرة المكان، يقول: إن هذه المشاكل نفسها، وفي الطريقة التي بها وُضعت، إشارة الى الحل الذي يجب ان نتخذه من أجل تصور طبيعة المكان الحقيقية.

فلننظر أولا: هل يمكن أن تطبق فكرة الهيولى والصورة على المكان؟ فنجد أولا أن المكان لا يمكن أن يقال عنه إنه هيولى، لأن المكان حد وسطح، بينما الهيولى وسط بين الحدود أو السطوح، فلا يمكن في هذه الحالة أن يقال عن المكان إنه هيولى، كما لا يمكن أن يقال إنه صورة، إذا اعتبرنا أن الهيولى والصورة لا يمكن أن يوجدا إلا بالنسبة إلى أشياء خاصة، أعني أن لكل شيء هيولاه، ولكل شيء صورته. ولكن المكان هنا شيء مشترك ليس متعلقاً بموجود دون موجود آخر، فلا يمكن أن يقال إذن إنه هيولى أو صورة، لأن شيئاً ما من الأشياء لا يتخذه صفة

أو حالة، أو بعبارة أخرى صورة لشيء. ومن أجل هذا لا نستطيع ان نقول: إن المكان صورة أو هيولى؛ ولكننا نقول باستمرار حينما نتحدث عن المكان: إن شيئاً «في» شيء. فكأن طبيعة المكان في الواقع تتلخص في هذه العبارة: «الوجود في». فإذا ما استطعنا أن نحلل فكرة «الوجود في»، استطعنا أن نتبين ماهية المكان: إننا نقول إن المحمول يوجد «في» الموضوع من حيث أن المحمول داخل في مفهوم الموضوع، ونقول عن الموضوع إنه داخل «في» ما صدق المحمول، كما نقول أيضاً عن شيء إنه في الوعاء، أو نقول عن السائس إنه «في» السياسة؛ بل ونقول أيضاً إن الثغر «في» أيدي الأعداء. فإذا ما بحثنا عن معنى «في» في هذه الأحوال المختلفة، وجدناها في الواقع ترجع إلى معنيين رئيسيين: المعنى الأول حينما ننظر إلى الشيء ككل دون أجزاء؛ والمعنى الثاني حينما ننظر إلى الشيء ككل فيه أجزاء. فمثلا، إذا نظرنا إلى دَن خمر فإننا نستطيع أولا أن نقول إن الخمر في الدن، وفي هذه الحالة يمكن أن يقال إن الشيء في نفسه، بمعنى أن الشيء قد جُزّئ إلى جزأين، واعتبرنا أحد الجزأين في الآخر. ولكن إذا نظرنا إلى دن الخمر ككل، بصرف النظر عما فيه من أجزاء، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نقول عن الشيء إنه في نفسه، بل نقول إن الشيء موجود في شيء آخر، أو بعبارة أخرى، نقول إن هناك شيئاً حاوياً للشيء، وإن الآخر وعاء له. فموقف أحد الشيئين بالنسبة إلى الآخر، موقف الوعاء بالنسبة للشيء المحوى.

ولكن، هل يحل لنا هذا ما يقوله زينون؟ الواقع أن جواب أرسطو عن هذا جواب مضطرب، فهو يقول إننا يجب في هذه الحالة ألا نفهم من مجرد وجود الحاوي، ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، ويكون هذا الحاوي محوياً بالنسبة إليه، وإنما يكفي فقط - في نظر أرسطو - أن ننظر إلى فكرة الحاوي، دون أن نتصوّر بالضرورة وجود حاو لهذا الحاوي. وعلى ذلك - وهذا لا يتم الا بالنسبة الى السماء الأولى أو الى الكون بأكمله - نستطيع ان نقول عن المكان في هذه الحالة إنه حاو وليس محوياً.

ويجب ان نفرق في داخل فكرة الاحتواء هذه، بين ما هو مكان بحق، وما هو مكان مشترك. فالمكان بالدقة هو الجهة التي يوجد فيها الشيء بطبيعته، فمثلا النار في أعلى، والتراب في أسفل: هذا هو المكان الحقيقي بالنسبة إلى كل منهما. ولكن حينما نقول مثلا إن الأرض في السماء بمعنى أن الأرض في الهواء، والهواء في السماء، فالمكان هنا ليس مكاناً طبيعياً حقيقياً، وإنما هو مكان بالاشتراك فحسب.

فإذا نظرنا إلى كل هذه الاعتبارات، وأردنا ان نتبينّ طبيعة المكان، وجدنا أن المكان أولاً يجب أن يتصف بصفة أنه وعاء، وهذا الوعاء ينظر إليه باعتباره وعاء فحسب، بمعنى أننا في هذه الحالة نفرق في الشيء بين حاو ومحوى في هذا الحاوي، دون أن يستلزم ذلك بالضرورة وجود شيء خارج الحاوي يوجد فيه. كما يجب من ناحية اخرى ألا نقول بالضرورة - إن الحاوي وحدّ المحوي شيئان مختلفان. وفي هذا يجب أن نفرق بين فكرتين: فكرة التماسّ وفكرة الاتصال. فالاتصال في هذه الحالة يدل على عدم التفرقة وإن دلّ على الهوية، بينما التماس يقتضي التفرقة، ولا يقتضي بالضرورة عدم كون الشيئين شيئاً واحداً. فاذا ما أخذنا فكرة التماس هذه وطبقناها على «الوجود في»، وجدنا أننا نستطيع أن نميز المكان عن الشيء المحوي في المكان. ولكن هذا التمييز ليس معناه الهوية بين حد المحوي وحد الحاوي الذي هو المكان في هذه الحالة. ولذا نستطيع نهائياً أن نحد المكان بأنه «السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي». وهذا هو تعريف المكان في الصيغة التي نجدها عند الفلاسفة المسلمين.

أما التعريف الأرسطالي الصرف، أي الذي نجده في كتب أرسطو نفسه فهو أن المكان «هو الحد اللامتحرك المباشر للحاوي». ويُقصد بصفة اللامتحرك هنا، أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة في الأشياء، أعني - وهذا يحل مشكلة من المشاكل التي تثيرها فكرة المكان - أن المكان لا يزداد بازدياد الشيء. ففي حركة الزيادة لا زيادة في المكان، إذ لا تغير فيه. ويقصد بقوله «المباشر» أنه في هذه الحالة مماس وليس متصلا، حتى يمكن أن يميز بين حاو ومحوي. وفكرة «المباشر» هذه، هي ما عُبّر عنه في التعريف العربي بكلمة «الباطن».

وبهذا التعريف يظن أرسطو أنه فسر طبيعة المكان الحقيقية. ولكن هناك كثيراً من المشاكل لا زالت باقية بدون حل. فمشكلة زينون - مثلا - لا تزال - كما رأينا -

تتطلب حلا. وهناك مشكلة أخرى يمكن أن تعتبر إلزاماً على مذهب أرسطو نفسه في الحركة، فإن أرسطو يقول بصراحة إن السماء الأولى تتحرك، ومهما يكن تصورنا لهذه الحركة، فإنها لا بد أن تقتضي - بحسب مذهبه نفسه - انفصال الشيء المتحرك عن مكان، فكيف يمكن لأرسطو أن يقول عن المكان إنه متناه، وليس بعد السماء الأولى مكان، مع أنه يقول بأن هذه السماء الأولى تتحرك؟ الواقع أن أقوال أرسطو في هذا الصدد مثار لكثير من النقد، نظراً لما فيها من تناقض. وهذا التناقض يرجع إلى فكرة اللامتناهي التي أشرنا إلى أن أرسطو قد أنكرها إنكاراً تاماً من حيث وجودها بالفعل. كما يلاحظ من ناحية أخرى، أن أرسطو كان حسياً واقعياً أكثر مما يجب، فلم يستطع أن يتصور المكان تصوراً ذاتياً صادراً صدوراً قبلياً، كما سيفعل كَنْت بعد ذلك بزمن طويل، ولم يستطع كذلك أن ينظر إلى المكان باعتباره روابط أو حدوداً، حتى ينظر إليه نظرة أقرب إلى التجريد. بل كان واقعياً حسياً، ولو أنه اضطر إلى أن يخرج عن المكان فكرة الجسمية، مما يجعل في أقواله كثيراً من التناقض.

الخلاء: وبعد فكرة المكان، ننتقل إلى فكرة الخلاء. فنجد أن هناك دلائل تدل قطعاً على وجود الخلاء، فالحركة في المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء؛ فضلا عن أن هناك ظاهرة مشاهدة تقتضي القول به أيضاً، وهي أننا لو صببنا ماء في إناء به رماد، فإننا نجد أن حجم الإناء لا يزداد بصب الماء، فهذا يؤذن بأن هناك خلاء قد ملىء بالماء، حتى يمكن أن يقال إن حجم الشيء لم يزد. ولكن أرسطو ينكر الخلاء إنكاراً تاماً، فيقول أولا إن الحركة تتم بأن يطرد جسم جسماً آخر، ولا تتم بأن ينتقل الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء. هذا إلى أن فكرة الخلاء نفسها تؤذن بانتفاء الحركة، لأنه إذا كان ثمة خلاء - والخلاء لا تعيين فيه للجهة - فإن الشيء المتحرك لا يعرف أين يتجه، وعلى هذا لا يستطيع التحرك. فالقول بالخلاء إذن يؤذن أيضاً بعدم الحركة.

ويضاف إلى هاتين الحجتين حجتان أخريان، لهما من الشهرة - على حد تعبير هملان - بقدر ما هما خاطئتان: الحجة الأولى تقول إن الأجسام تتحرك بحسب سرعة تختلف تبعاً للثقل، فالأجسام الثقيلة تهبط بسرعة أكبر مما تهبط به الأجسام الخفيفة، وذلك لأن السرعة والبطء يتوقفان على المقاومة التي تُبدى للشيء من جانب المكان الموجود فيه. فإذا كان الخلاء خالياً من المقاومة، فمعنى هذا - وهذا ما تقول به الحجة الأولى - أن الثقيل والخفيف يسقطان معاً في وقت واحد. والحجة الثانية تقول إنه إذا كانت السرعة تتوقف على المقاومة، وكانت المقاومة في الخلاء معدومة، فيجب أن يقال في هذه الحالة إن الجسم يهبط أو يسير بسرعة لا متناهية، وبما أن السرعة اللامتناهية مستحيلة فالشرط الذي تقوم عليه هذه الحركة مستحيل، أعني أن الخلاء مستحيل، فلا يمكن القول بوجوده. وعن طريق هاتين الحجتين اللتين يقوم الخطأ فيهما على جهل أرسطو بفكرة الكتلة - مما سيتبين بعد، خصوصاً على يد جلليو - لأول مرة -، ظن أرسطو أنه يمكن إنكار وجود الخلاء، فقال بوجود ملاء مستمر.

الزمان: وبعد هذا يتحدث أرسطو عن فكرة الزمان. والزمان قد يبدو لنا حينما ننظر إليه أول الأمر، أنه ليس له وجود: فالماضي قد فات، والمستقبل آت، والحاضر لا يمكن تثبيته، واللحظة نفسها - أو الآن - طرف موهوم بين ماض ذهب، ومستقبل لم يوجد بعد. كما أن الزمان لا يمكن تثبيته، لأنه يفقد حينئذ طابعه الجوهري، وهو كونه مكوَّناً من أوجه متتالية، يتلو الواحد منها الآخر، متساوقة - على حد التعبير العربي - ، فمن هذا يبدو لأول وهلة أن الزمان غير موجود. ولكن ليس معنى هذا في الواقع أن الزمان عدم، فهو موجود يفترضه الحس، لأن الحركة تفترضه. وهنا نلاحظ أن الناس حينما ينظرون إلى الزمان، ينظرون إليه باعتباره حركة، ولكن هل هو في الواقع كذلك؟

لا يمكن أن يقال عن الزمان إنه حركة، وذلك أولا لأن كل حركة مشروطة بمتحرك، وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة. ولكن الزمان واحد. فكيف يمكن إذن أن يقال إنه حركة؟ هذا إلى أن الزمان لا يمكن أن يكون فلك الكون، إذ أن معنى هذا أيضاً أنه إذا وجدت عدة أفلاك، وجدت بالتالي عدة أزمنة، والزمان واحد، فهذا ليس بصحيح. ويلاحظ ثانياً أن الزمان لا يمكن أن يكون حركة، لأن في الحركة اختلافاً، بينما الزمان راتب، فكيف يمكن إذن أن يكون الزمان حركة مع هذا الاختلاف؟ ليس الزمان إذن حركة؛ ومع ذلك، فليس معنى هذا أيضاً أن الزمان لا صلة له بالحركة. وأصدق

شاهد على هذا هؤلاء الذين أقاموا نياماً في كهف سرديس، فإنهم حينما استيقظوا بعد مرور مدة طويلة من الزمان، لم يشعروا بأن ثمة زمناً قد مرّ بين اللحظة التي بدأ فيها نومهم وبين اللحظة التي استيقظوا فيها، فمعنى هذا أن عدم شعورهم بالحركة قد أداهم إلى القول بعدم وجود زمان. فكأن الزمان إذن مرتبط بالحركة.

فعلينا إذن أن نحدد ماهية هذا الارتباط بين الزمان وبين الحركة، فنقول أولا: إن الزمان، بمعنى من المعاني، حركة. ومع ذلك فهذا تعبير غامض، فلنوضح هذا المعنى الذي يقال - على نحوه - إن الزمان حركة، وذلك يمكن أن يتم بالاستعانة بفكرة الامتداد، فإن الحركة تتوقف على الامتداد، فاذا كان الزمان هو الآخر حركة، فهو بدوره يتوقف على ما تتوقف عليه، أعني أنه يتوقف كذلك على الامتداد. ونحن نلاحظ في الامتداد أنه متصل، وبالتالي فإن الحركة متصلة، وعلى ذلك يكون الزمان المتوقف على الحركة متصلا كذلك. ويمكن بالاستعانة بفكرة الامتداد أن يستخلص أمر آخر: ذلك أن فكرة الامتداد تدل دائماً على أمام وخلف، وهذا الوصف ينتقل أيضاً إلى الزمان من حيث هو حركة، فيقال إن في الزمان ما هو «أمام» وما هو «خلف»، فإذا عبَّرنا عن هذا بعبارة أخرى قلنا إنه لما كانت الحركة تقتضي دائماً المرور بأدوار، أي أن فكرة التغير معناها أن وجهاً يسمى الصورة يتلو وجهاً آخر يسمى الصورة السابقة، ونحن في الحركة نميز عدة أوجه متتالية أحدها متقدم والآخر متأخر أو لاحق؛ فإن الزمان - إذا طبقنا عليه هذا التمييز - يحتوي على متقدم ومتأخر في الحركة، لأنه يمثل تتالياً بين أوجه متعددة في التغير، فينتج له من هذا كله، تعريف للزمان بأنه «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر».

وهنا يجب أن يوضح معنى هذا التعريف بالدقة، فيلاحظ أولا أن قولنا «مقدار» ينشأ من أننا نميز بين عدة أوجه في الحركة يتلو الواحد منها الآخر. فلما كانت هذه الأوجه في الواقع منظوراً إليها من ناحية الكم، وكان كل تمييز بين أجزاء كم ما، يعتبر عدداً ومقداراً، فإن الزمان الذي يقاس به عدد أو أوجه الحركات المتتالية يسمى إذن مقداراً. وهو مقدارٌ للحركة لأن الذي يقيس الحركة هو الزمان - في هذه الحالة -؛ وهنا نلاحظ أن المقدار يجب ألا يفهم - في حالة الزمان - بمعنى أنه المقدار المعدود، أو الشيء المعدود، وإنما بمعنى المقدار المحدد أو العدد المعدد. وننظر إلى الزمان باعتباره شيئاً يُعدّد هذه الأوجه في حالة كونها معدَّدة، بمعنى أن وجود الحركات في الزمان مقدار للحركة، أي مقياس لأوجهها. وهذه الأوجه ينظر إليها، لا من ناحية وجودها بعضها إلى جانب بعض، ولكن من حيث تتاليها، أي من حيث وجود الواحد بعد الآخر، ولهذا فإننا في هذه الأوجه المختلفة للحركات بين سابق ولاحق، أو بين متقدم ومتأخر - بحسب ما في هذا التعريف - لذلك كله كان الزمان مقداراً، أي شيئاً يَعدّ الحركة أي أوجه الحركة، بحسب المتقدم والمتأخر، أي باعتبار كون هذه الأوجه يتلو بعضها بعضاً.

وثمة مسألة أخرى من المسائل الرئيسية جداً في بحثنا في الزمان، وهي مسألة عني أرسطو بأن يثيرها، ونعني بها الصلة بين النفس وبين الزمان. فهل يمكن أن يوجد الزمان دون نفس تعد هذا الزمان؟ هنا يقول أرسطو إنه لا وجود للزمان إلا إذا وجدت النفس، لأن المعدود لا يوجد - حالة كونه معدوداً - إلا إذا وُجِدَ العاد. فبدون وجود النفس إذن لا يوجد الزمان.

فلننظر نظرة إجمالية إلى ما يقوله أرسطو عن الزمان، خصوصاً فيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة، فنقول أولا إن الطابع الرئيسي البارز المميز لفكرة الزمان عند أرسطو أنه يجعل من هذا الزمان شيئاً قائماً على أساس المكان، إذ قد وجدنا أن أرسطو يحاول أن يستخلص صفات الزمان ابتداء من صفات الامتداد أو المكان، ولهذا جاءت الصورة التي أعطاها للزمان صورة مادية آلية قد سلبت الزمان كل حيوية. ولهذا فالواقع أن الزمان الأرسطالي زمان الساعات، أو هو زمان آلي، قد نُظر اليه من ناحية الامتداد والمكان. هذا من ناحية الطبيعة العامة للزمان، وأما من ناحية طبيعة الوجود الخاصة بهذا الزمان، فإننا نجد أن موقف أرسطو هنا موقف «هجين» قد جمع بين النظرة الذاتية للزمان، والنظرة الواقعية الموضوعية له، فلا نستطيع أن نقول عن فكرة الزمان عند أرسطو - كما قد يُستخلص من أقواله أو يُلزم عليها - إنها كفكرة الزمان عند أفلاطون، عبارة عن مقدار حركة الفلك فحسب، لأن أرسطو يتحدث عن الزمان باعتبار أنه لا يوجد إلا بوجود النفس العادّة العاقلة. ومعنى هذا أن هنا نظرة ذاتية - وإن كان هذا في الواقع إلزاماً أكثر من أن يكون قولا صريحاً

قاله أرسطو ـ لأن أرسطو يجعل الزمان في هذه الحالة متوقفاً في وجوده على النفس أو الذات. إلا أنه يجب ألا نعتبر هذه النظرة الذاتية نظرة ذاتية خالصة، لأن أرسطو هنا يجعل الزمان متوقفاً على الحركة، والحركة تتوقف على الامتداد، فالزمان إذن يتوقف على الامتداد أي المادة. ومعنى هذا أن أرسطو يعطي للزمان هنا شيئاً من الوجود الواقعي في الخارج، أي أن للزمان وجوداً موضوعياً كذلك. فكأن نظرية أرسطو في الزمان تترجح إذن بين النظرة الذاتية الخالصة، وبين النظرة الموضوعية أو الواقعية. ومن أجل هذا قلنا إن تصوره للزمان تصور هجين.

ونحن نميل ـ على الرغم مما حاول أن يذهب إليه المؤرخون المثاليون الذين كتبوا عن أرسطو مثل هملان ـ إلى أن ننظر إلى الزمان الأرسطالي باعتبار أن الناحية الموضوعية فيه تطغى طغياناً عظيما على الناحية الذاتية. ولهذا نرى من الواجب أن نميز تمييزاً دقيقاً بين نظرة أرسطو إلى الزمان، وبين النظرة الحديثة إليه، باعتباره إطاراً للعقل فحسب، ولا وجود له في الخارج، كما سيقول كنت بعد ذلك زمان طويل.

العالم: بعد هذه المقدمات الممهدة للطبيعيات، نستطيع أن ننتقل إلى دراسة هذا العالم الذي افترضناه منذ البدء، ولم نبحث فيه بعد؛ خصوصاً وقد عرفنا المحرك الأول. فنقول أولا إن العالم عند أرسطو ينقسم إلى قسمين، وأساس التقسيم هو فلك القمر، فهناك أولا ما فوق فلك القمر، ثم هناك ما تحت القمر، أي الأرض وما حولها. وكلا العالمين متمايز تمام التمايز، فالعالم الأول ـ وهو الذي فوق فلك القمر، أو العالم الأعلى ـ يمتاز بأنه لا يوجد فيه كون ولا فساد، بينما العالم الثاني ـ وهو ما تحت فلك القمر ـ يسوده الكون والفساد، إلى جانب ما هنالك من صفات أخرى سنفصّل القول فيها على حدة.

أما العالم الذي فوق فلك القمر، فهو عالم الكواكب. ولكي نبين المادة التي يتركب منها هذا العالم يجب أن نتخذ المنهج التالي، الذي ذكره أرسطو في الفصلين الأول والثاني من المقالة الأولى من كتاب «السماء». وخلاصة هذاالمنهج أن نعين المادة تبعاً للحركة. فيلاحظ أولاً أن كل جسم طبيعي له طبيعة، ويلاحظ ثانياً أن الأجسام تنقسم بحسب الحركات. فإذا ما نظرنا إلى العالم الأعلى أو العلوي، وجدنا أولاً أن الحركة الوحيدة التي توجد فيه هي الحركة البسيطة، وهذه الحركة البسيطة إما أن تكون الحركة الدائرية أو الحركة المستقيمة، وتبعاً لهذا ستنقسم الحركات بوجه عام إلى حركات بسيطة وأخرى مركبة. والحركات البسيطة هي وحدها التي توجد في العالم العلوي.

فلنبحث إذن عن مادة تصلح لأن تكون موضوعاً للحركة البسيطة، فإذا كانت الحركة البسيطة الدائرية أزلية أبدية، وكان تحرك الأفلاك السماوية والكواكب بهذه الحركة، فإن المادة التي نشترطها في هذه الحالة ستكون مادة لا تحتمل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة المكانية. ولكي نضمن الأزلية والأبدية، في هذه الحالة، للأشياء المتحركة بهذه الحركة، فلا بد أن تكون هي الأخرى خالية من كل تضاد، فهذه المادة هي وحدها مادة الأفلاك والكواكب. وهذه الأشياء ـ وحدها ـ كذلك، يجب أن تكون «الأثير». ويلاحظ أرسطو أن هذه الكلمة αἰθήρ ليست مأخوذة من الفعل αἴθειν بمعنى يحرق ـ إذ لا صلة مطلقاً بين الأثير وبين النار ـ وإنما هي مأخوذة من الكلمتين: ἀεὶ + θεῖν، أي يسير باستمرار. وهذا الأثير لما لم يكن فيه أضداد، فإنه لا يقبل حركة الاستحالة، كما لا يقبل مطلقاً حركة الكون والفساد، ولا يقبل حركة الزيادة والنقصان، وإنما يقبل حركة واحدة فحسب، هي الحركة المكانية. وهو لا يقبل أي نوع كان من الحركة المكانية، وإنما يقبل فقط الحركة الدائرية. فالكواكب إذن تتركب من مادة الأثير.

ويصف أرسطو هذه الكواكب بأنها حية، لأن لها حياة (زوئيه) ولها فعلٌ، بل هي أكثر حياة من الإنسان، . وهي تنعم بهذه الحياة التي تحياها كما ينعم الإنسان، وبدرجة أعظم بكثير. كما أن لها طبيعة. إلا أن هذا القول يثير عدة مشاكل، اهمها مشكلتان: الأولى خاصة بماهية هذه الطبيعة، إذ يلاحظ أن أرسطو يضيف إلى كل كوكب فلكاً معه، ولهذا الفلك نَفْس، فما الصلة إذن بين النفس وبين الطبيعة؟ وأيّها المحرك في الواقع: عقل الفلك أو طبيعة الكواكب؟ يمكن أن تحلّ هذه المسألة بأن يقال إن المحرك الحقيقي في الواقع هو عقل الفلك، أما الطبيعة فلا تحرك، وإنما تشارك فقط في حركة العقل، كما تشارك العين في حياة النفس الحاسّة. وثمة مشكلة أخرى، هي مشكلة

نوع الحركة التي تصدر في هذه الحالة. فإنه يشاهد أن النفس في الإنسان مثلاً لا تأتي بحركات طبيعية باستمرار، بل تستطيع أيضاً أن تأتي بحركات قَسْرية، فكيف يمكن إذن أن يكون نوع الحركة في هذه الحالة؟ هل تكون الحركة طبيعية صرفة، فتكون حينئذٍ صادرة عن الطبيعة وحدها، أو يمكن أن تكون أيضاً قسرية، وحينئذٍ تصدر عن النفس؟ الحل الذي يمكن أن يقال هو الذي يَرِد في الشرح المنسوب إلى الإسكندر، على أساس تلك الفكرة المستخدمة لحل كل صعوبة، ونعني بها فكرة القوة والفعل، فيقول صاحب هذا الشرح، إن الطبيعة في هذه الحالة بالقوة وليست بالفعل، وأما الذي يحرك بالفعل فهو النفس.

ويتصل بهذا أيضاً مشكلة عقول الكواكب من حيث صلتها بالمحرك الأول، وقد بيّنا بوضوح مدى هذه المشكلة، والتفسير التاريخي الذي يجب أن تحل على أساسه، فلا نعود إليها، بل ننتقل مباشرة إلى العالم السفلي، لكي نحدّد أولاً طبيعة المادة التي يتكوّن منها هذا العالم. فيلاحظ أولاً أن هذا العالم هو عالم الكون والفساد، وأرسطو ينكر إنكاراً تاماً أن تكون هناك حركات مخالفة للطبيعة في العالم العلوي، وإنما كل شيء في هذا العالم يجري بحسب النظام. أما العالم السفلي فإنه لما كانت فيه المادة - والمادة طائفة من الممكنات، والممكنات متعدِّدة، والدوافع إلى إظهارها إلى الفعل متعددة كذلك - فمن هنا ينشأ الاضطراب الشنيع في هذا العالم السفلي، أما العالم العلوي، فإنه لما كان خالياً من المادة القابلة للممكنات، فإنه لا يوجد فيه إلا النظام باستمرار. والصفة الثانية التي يمتاز بها هذا العالم السفلي، أنه ينقسم إلى نوعين من الكائنات: كائنات حية، وأخرى ليس فيها حياة.

فلنبدأ بهذا النوع الأخير، أي الكائنات اللاحية، وهذا النوع بدوره ينقسم إلى قسمين: بسائط، ومركبات. وأرسطو يلجأ من أجل تعيين البسائط إلى نفس المنهج الذي لجأ إليه من قبل من أجل تعيين مادة الأفلاك والكواكب، فيقول إن الحركة إما أن تكون إلى أعلى أو إلى أسفل، أي بحسب الخفة والثقل. فالبسائط هي أولاً الثقيل، وهو التراب ؛ والخفيف، وهو النار؛ وهناك حالة بَيْنَ بَيْنَ، بأن يكون هناك قرب من الثقل أو قرب من الخفة، ولذا كان هناك نوعان آخران من البسائط: هما القريب من الثقيل وهو الماء، والقريب من الخفيف وهو الهواء. وبهذا تكون البسائط أربعة: التراب والنار والماء والهواء.

وهناك طريقة أخرى لتعيين هذه العناصر، وذلك على أساس النظر في الكيفيات، بأن نقول إن الإحساس يرجع في النهاية - على أقل تقدير - إلى حاسة اللمس، لأن هذه الحاسّة أولى الحواس؛ وهذه الحاسة تميز أولاً بين الحار والبارد، ثم تميز ثانياً بين ما هو قريب من كليهما، فتميز كذلك بين اليابس والرطب، فمهما جمعنا هذه الكيفيات بعضها مع بعض، وركّبناها، أيّ تركيب - وكل التركيبات الممكنة لا تزيد عن ستة عشر، يسقط منها ما هو في الواقع تركيبٌ واحد، واختُلف فقط في ذكر الأول أو الثاني، الواحد قبل الآخر، ويسقط منها أيضاً ما هو جمع لأضداد - فإن النتيجة النهائية أن يتبقّى أربعة تركيبات هي الكيفيات الرئيسية من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فينتج لدينا حينئذٍ أربعة عناصر أولية رئيسية، وهذه العناصر هي العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار، اثنان منها سلبيّان، والآخران إيجابيان، فالحارّ والبارد إيجابيان لأنهما فاعلان، بينما اليابس والرطب سلبيان لأنهما منفعلان، ويمكن أن يتحول الواحد إلى الآخر. وذلك لأن كل واحد يحتوي ضداً واحداً آخر على الأقل، فيمكن أن يستحيل إليه. ولكن لا يمكن إرجاع هذه العناصر الأربعة، أو هذه الكيفيات الأربع الرئيسية، إلى أبسط منها. فهي البسائط الأولى التي ينحلّ إليها كل شيء آخر، ولا تنحلّ هي - بدورها - إلى أي شيء.

وبعد أن حددنا هذه البسائط ، نستطيع أن نحدد المركبات. ولن ندخل في تفصيل ما يذكره أرسطو عن المركبات لأن الكلام في هذا يطول، وهو يخرج بنا عما نحن بصدده. ولكننا سننظر نظرة إجمالية عامة إلى الصفة الرئيسية للمركب كما نظر إليه أرسطو. وهنا نجد أرسطو يقول: إن صورة المركب غير صورة ما يتركب منه، أعني أن الأجزاء لا تكون موجودة في المركب بالفعل، وإنما بالقوة فحسب، لأنها ليست محققة لصورتها، وإنما تحقق صورة أخرى جديدة، وهذه الصورة الجديدة ليست صورة أي واحد من الأجزاء على حدة، بل هي صورة المركب المتمايزة تمام التمايز، أعني أن أرسطو هنا حينما يتحدث عن المركب، يتحدث عما نسميه في الكيمياء الحديثة باسم المركب في مقابل الخليط.

وبعد هذا يبحث في الطريقة التي تنشأ بها الحركات،

كما يبحث في الكون والفساد بالنسبة إلى الأشياء الموجودة في العالم الذي تحت فلك القمر. وهذه الأبحاث الجزئية تمتاز بالطابع العلمي الموجود بها كلها. فأرسطو يعتمد فيها على التجربة والمشاهدة، أكثر من اعتماده على الاستدلال والبرهان الجدلي. وعلى الرغم من أن كثيراً مما يقوله هنا خاطىء، فإن كثيراً من الأشياء التي يذكرها كان لها مع ذلك أثر كبير جداً في العصور التالية، حتى ابتداء عصر النهضة والعصر الحديث.

فإذا ما انتقلنا من هذا القسم الأول: قسم الكائنات اللاحية إلى قسم الكائنات الحية، وجدنا أرسطو يعرّف الحياة تعريفاً عاماً بأن يقول: إنها «صفة للموجود بها يتغذى وينمو وينقص بنفسه». ولما كان النمو في الواقع يقتضي الاستحالة، فيمكن إرجاع الصفة الرئيسية للحياة إلى فكرة التغذي بالذات، ولهذا فإن أرسطو يجعل الصفة الرئيسية الأولى للكائن الحي أنه مغتذٍ بنفسه. إلا أنه يجب أن يلاحظ مع ذلك أن الحياة ليس معناها التغذي فحسب، وإنما التغذي يفترض دائمًا وجود علة فاعلة، بها يتم هذا الفعل، وهذه العلة الفاعلة لها من القوة - بمعنى القدرة - أكثر مما للصورة الموجِّهة عند كلود برنار. فهذه القوة التي يتمّ بها التغذي معناها أن الجسم لا بد أن يكون ذا قوة، بمعنى أنه ذو نفس. فالأصل في الكائن الحي - في الواقع - إنه الكائن ذو النفس؛ ومن هنا يشاهد أن أرسطو كان يقول بمذهب أن كل شيء ذو نفس، فيما يتصل بالكائنات الحية على أقل تقدير، فمذهبه في الواقع مذهب مناصر لفكرة وجود النفس باعتبارها أصل الحياة.

وبعد أن بين أرسطو الصفة الأساسية للكائن الحي - وهي أنه ذو نفس - ، يقوم بالبحث في الكائنات الحية على هذا الأساس. فيقول أولاً إن الكائنات الحية مستقلة بعضها عن بعض؛ فأرسطو لا يقول بفكرة التطور من الأقل تفاضلاً إلى الأكثر تفاضلاً وهي الفكرة التي قال بها أنبا ذوقليس؛ وإنما يقول بأن الحياة تنشأ في الأغلب والأعم عن طريق اجتماع مادة وصورة، والمادة هي عضو التأنيث، والصورة هي عضو التذكير. والاختلاف بين المذكر والمؤنث في الولادة والتكاثر هو في أن عضو التذكير عضو يدل على الكمال وعلى الفعل، بينما عضو التأنيث يدل على النقص والانفعال، ويتم التكاثر باجتماع عضو التذكير مع عضو التأنيث بحسب أحوال الكائنات الحية.

فإذا كان فعل عضو التذكير كاملاً تاماً، ففي هذه الحالة يكون المولود ذكراً، وإذا كان ناقصاً كان المولود أنثى.

هذا هو التكاثر أو التولد العام؛ ولكن قد يحدث أحياناً أن تنشأ بعض الأشياء بالبداء (أو التولد التلقائي)؛ والأشياء التي تتكاثر بالبداء، تنشأ عن تعفن. أما فيما عدا ذلك، فإن كل مولود ينشأ عن شيء يشابهه مسمى باسمه. فالإنسان يلد الإنسان، والحيوان يلد الحيوان، وهكذا. . . ولو أنه - في كل حالة - العلة الفاعلة والمادة، مختلفة.

ثم يتابع أرسطو أبحاثه في هذا الباب، ويأتي بنتائج لها أهمية كبرى من ناحية علم الحياة، ويكفي أن نعرض للمنهج الرئيسي الذي اتخذه في دراسته للكائنات الحية، فنجد أن المنهج يقوم أولاً على تفرقته المشهورة بين الأجزاء الحية المتجانسة ὁμοιομερῆ والأجزاء الحية اللامتجانسة ἀνομοιομερῆ، فالأولى هي التي إذا تجزأت كانت أجزاؤها واحدة أي من جنس واحد، والأخرى هي التي إذا جُزئت كانت أجزاؤها من أنواع مختلفة. فمثلاً الدم أو اللحم يعتبر متجانساً، لأن أي جزء أخذْته يساوي في الجنس والنوع أي جزء آخر، بينما الوجه مثلاً غير متجانس، لأن أجزاءه مختلفة. وهذه التفرقة الرئيسية قريبة جداً من التفرقة التي يقول بها علم الحياة الحديث بين الانسجة والأعضاء. فالأنسجة تقابل الأشياء المتجانسة، والأعضاء تقابل الأشياء اللامتجانسة، لأن من خصائص التعضي اختلاف الأجزاء من حيث النوع مع اتفاقها في أداء وظيفة واحدة. وبهذا وضع أرسطو الأساس لتفرقة رئيسية في علم الحياة ونعني بها التفرقة بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

وثمة تفرقة أخرى هامة كذلك - أو بتعبير أدق - منهج آخر استخدمه أرسطو في بيان وظائف وأعضاء الكائنات الحية، وهو منهج التماثل. ويُقصد بالتماثل اتفاق أنواع الحيوان المختلفة في الصورة العامة للوظائف أو للأعضاء، ثم قيام بعض الأعضاء بوظائف بعض الأجزاء الأخرى، فيلاحظ مثلاً أن الخياشيم الصدرية في السمك تقابل الرئة في الإنسان، والخرطوم في الفيل يقابل اليد في الإنسان، وصورة الجمجمة عند الإنسان تتشابه مع صورة الجمجمة عند السمك؛ وهكذا نجد باستمرار تماثلاً وتناسباً بين أنواع الحيوان المختلفة بعضها مع بعضها.

ويستمر أرسطو طويلاً في بيان هذا التماثل. إلا أنه يلاحظ هنا أن أرسطو لم يفرق في داخل هذه المماثلة ـ كما نفرق نحن اليوم ابتداء من كوفييه ـ بين التماثل والتوافق. فالتماثل تناسب في الوظائف بين الكائنات بعضها وبعض والتوافق تناسب في صورة الأعضاء بعضها مع بعض. فمثلاً يعتبر بين الرئة في الانسان، والخياشيم في السمك، تماثل، وبين الزعانف في السمك، والأجنحة في الطير، والأرجل في الانسان، توافق، من حيث ان هذه الأعضاء يناظر بعضها بعضاً. فإن المماثلة عند أرسطو تشمل كلاً من التماثل والتوافق.

ثم يقسم أرسطو الكائنات الحية إلى مراتب، وتبعاً لهذا يقسمها إلى ثلاثة أجناس رئيسية: النبات والحيوان والإنسان، وتتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس في كل من هذه الأجناس، فالنبات يمتاز أولاً بأنه يتغذى وينمو ولكنه لا يتحرك، ثم إن أي جزء أخذته يمكن أن يفصل عن الآخر مع بقاء الحياة كما هي ـ كما هو واضح في التعقيل أو في التطعيم ـ أي أن النبات أقرب ما يكون إلى الخليط منه إلى المركب الحي الصحيح، إذ في الحيوان نجد أن الجزء الذي يزول عنه لا يمكن أن يحيا مستقلاً بذاته، ويتصف النبات كذلك بأنه لا توجد فيه إرادة، ولا أي شيء من القوى العاقلة. ونتيجة هذا كله أن التفاضل في النبات على درجة ساذَجة جداً، بينما الحال على العكس من ذلك في الحيوان: إذ نجد الحيوان ـ نظراً إلى أنه يجمع إلى جانب التغذي والنمو. الحركة والإحساس، بل وأيضاً الخيال والذاكرة ـ أكثر تفاضلاً من النبات. كما أنه يلاحظ بالنسبة إلى التكاثر أن عضوَيْ التكاثر في النبات معاً، أي في نبتة واحدة، بينما عضوا التكاثر في الحيوان ليسا في فرد واحد، وإنما يكون هناك فردان أحدهما فاعل إيجابي عن طريق السائل المنوي، والآخر منفعل سلبي، عن طريق دم الطَّمْث، فهذا اختلاف واضح في طريقة التكاثر بين النبات والحيوان. كما أن الحيوان يمتاز بالحركة، ولو أن بعضاً من الحيوان يبدو وكأنه نبات، كما هي الحال في المحار أو الحيوانات الصدفية، التي يظهر أن حركتها تكاد تكون معدومة. هذا إلى أن الحيوان يمتاز بخاصة رئيسية تميزه من النبات، وهي قيام الأعضاء في مكانها الطبيعي، فمثلاً يلاحظ في النبات أن الفم في أسفل والوضع الطبيعي أن يكون في أعلى، وهذا ظاهر في الحيوان، فالنبات إذن مقلوب الوضع في الواقع. هذا إلى أن النبات لا يعرف النوم، بينما الحيوان ينام، أو يمكن أن يقال عن النبات إنه في نوم مستمر ولا يعرف اليقظة؛ أما الحيوان فيتراوح بين اليقظة وبين النوم.

وقبل أن نتحدث عن النفس الإنسانية بكل أنواعها، يجدر بنا أن نتحدث عن تصنيف أرسطو للحيوان والنبات، فنجد أن هذا التصنيف ـ كما يظهر من كتبه ـ يُرجع المملكة الحيوانية إلى ٤٩٩ فصيلة. إلا أن هذا التقسيم ـ وإن كان المبدأ الذي يقوم عليه لا يزال ذا قيمة ـ ليس تقسيمًا جيداً، فالمبدأ الذي يقوم عليه هو وجود الدم أو عدم وجوده، وثانياً على أساس الوسط الذي يوجد فيه. وهذا المبدأ في التقسيم ـ وإن كان جيداً ـ فإن أرسطو قد خلط كثيراً بين أنواع الحيوان والنبات، حتى إننا لا نكاد نجد تمييزاً واضحاً بينها وبين بعض، على أساس صفات رئيسية تميزها، ، كما هي الحال في تصنيف رجل مثل لِنّيه. كما يتحدث أرسطو أيضاً عن موت الحيوان فيقول: إن هذا الموت ملازم لحياته، لأن العالم الذي يوجد فيه هو عالم الكون والفساد، وهو خاضع لهذا النوع من الحركة، خضوعَ غيره من الأشياء الموجودة تحت فلك القمر. ويلاحظ على مذهب أرسطو في الحياة بوجه عام أنه مذهب حيوي إلى حد كبير، وأنه ينفي كثيراً أو دائمًا كلَّ تفسير فيزيائي كيمياوي للظواهر الخاصة بالحياة، وإن كنا نراه أحياناً يتحدث عن بعض الوظائف الحيوية وكأنه يفسرها على أساس فيزيائي وكيمياوي، حينما نراه مثلاً يفسر الهضم على أنه احتراق، وتبعاً لهذا يقول بوجود حرارة يسميها «الحرارة الحيوانية»، كما يُلاحظ ثانياً على مذهب أرسطو في الحياة أنه مذهب غائي يحاول دائمًا أن يجعل لكل عضو غاية، ولكل كائن في الحياة غاية. وعن طريق فكرة الغائية، نجده دائمًا يحاول أن يفسر الأوضاع والوظائف الخاصة بأعضاء الكائن الحي؛ وهو لهذا قريب الشبه جداً بكلود برنار في فكرة «الصور الموجِّهة»، ومن دريش الذي يقول أيضاً بوجود صورة غائية في الكائنات الحية.

النفس

لم تتكوَّن الفلسفة التصوُّرية عند اليونان إلا ابتداءً من سقراط، حين استطاع أن يكتشف وجوداً آخر غير الوجود الحسيِّ، هو الوجود الذهني أعني وجود

التصوّرات. فإن الأقدمين لم يكونوا يقولون بوجود آخر غير هذا الوجود الحسيّ، فلم يكتشفوا إذن طبيعة هذا النوع الجديد من الوجود. ولكن سقراط مع ذلك ـ ولو أنه استطاع لأول مرة أن يميز هذا الوجود غير المحسوس الصرف ـ لم يستطع أن يحدد ماهية هذا النوع الجديد من الوجود، وكذلك الحال بالنسبة لأفلاطون. فعلى الرغم من كل تلك المحاولات التي قام بها أفلاطون من أجل تمييز الوجود التصوّري وإعطائه حق المواطن، بحيث يصبح وجود التصورات متميزاً من وجود المحسوسات، فإنه كان لا يزال حسياً إلى حد بعيد، فلم يستطع أن يميز بوضوح حقيقة هذا الوجود. فجاء أرسطو وجعل لهذا الوجود التصوري المقام الأول، وبينّ خصائصه وحدّد طبيعته، خصوصاً فيما يتصل بالوجود الحسي، ونجد هذا مراراً خصوصاً في محاولته تفسير الصورة باعتبارها الوجود الحقيقي. إلا أنه كان لا بد مع ذلك من وجود ثنائية بين المادة وبين الصورة، فإن أرسطو لم يستطع أن يحذف الامتداد نهائياً، ويضع مكانه الفكر، وإنما جعل الموضوع في مقابل الذات المدركة.

لكن كان عليه مع ذلك أن يحدد الصلة بين الاثنين. فلجأ إلى طريقة اتبعها في أقواله الخاصة بأبحاثه النفسية، ونعني بها طريقة القول بوجود «تصاعد». إلا أن فكرة التصاعد لا يمكن أن تكون خالصة ومنطبقة تمام الانطباق إلا بين أشياء من جنس واحد، أما إذا اختلفت الأشياء من حيث طبيعتها، فإن مثل هذا التصاعد لا يمكن أن يطبق تطبيقاً حقيقياً، لأن التصاعد معناه إيجاد درجات في داخل سلسلة ما، ولا بد أن تكون هذه الدرجات متصلة بعضها ببعض؛ فلما كان كل جنس يتميز من الجنس الآخر بهوة لا يمكن عبورها، فلن يكون في الاستطاعة إذن أن نستخدم فكرة التصاعد استخداماً حقيقياً، فإن علينا في هذه الحالة أن ننظر إلى العالم، باعتباره واحداً في عنصره. ولكن أرسطو ـ كما سبق لنا القول ـ ظل ثنائياً، فلم يكن لا واقعياً صرفاً ـ كما كان الأقدمون ممن سبقوه ـ ولا مثالياً صرفاً ـ على النحو الذي سيشاهد فيما بعد في المثالية الألمانية ـ وإنما كان ثنائياً. ولذا لم يكن لهذه الفكرة ـ فكرة التصاعد ـ حظ كبير عنده في حل الكثير من المشاكل، وبالتالي لم يستطع عن طريق هذه الفكرة أن يميز الحياة النفسية أو الوجود التصوري تمييزاً تاماً، من غيره من أنواع الوجود.

وبعد هذه الملاحظة التمهيدية، نستطيع أن نبدأ بعرض مذهب أرسطو في النفس، فنقول إنه يلجأ لتعريف النفس إلى طريقته التقليدية، وهي نقد أقوال الأقدمين أي الأقوال التي قيلت في الموضوع من قبل. فيقول أولاً إن الأقدمين لم يستطيعوا إدراك ماهية النفس. أما الفيثاغوريون ـ ولو أنهم قالوا بوجود النفس مستقلة ـ فإنهم جعلوا هذه النفس شيئاً عالياً، لا يكاد أن يكون له أدنى صلة بالأجسام. وكذلك فعل أفلاطون. ومعنى هذا العلوّ للنفس أن أي نفس يمكنها أن تحل بأي جسم. ولكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً ـ في نظر أرسطو ـ ، إذ كيف يمكن أن يُتصوَّر أن فن النجار مثلاً يمكن أن ينزل في المزامير؟ ثم إن الفيثاغوريين ـ وقد تبعهم في ذلك أفلاطون إلى حد كبير ـ يقولون إن النفس انسجام للبدن أو لأجزاء البدن، فيرد أرسطو على هذا بأن يقول إنه حتى لو صح ما يقولون، فإن هذا شيء ثانوي، لأن الانسجام، أو عدم الانسجام تابع لوجود الشيء الذي فيه يحل الانسجام، فحينئذٍ لا يمكن أن يكون تحديداً للنفس أن يقال إنها متصفة بصفة ما، ثانوية عرضية، وليست بذاتية في الواقع. إنما يأتي أرسطو بتعريف جديد يضعه أولاً ثم يشرحه؛ وهذا التعريف هو أن «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة». فقوله «ذو حياة بالقوة» وقوله «جسم آلي» معناهما واحد تقريباً، لأن كلمة آلي هنا معناها انه مستكمل ليس فقط كل أدواته، بل وأيضاً كل وظائفه، والمسألة لا ينظر إليها من الناحية التشريحية وحدها، بل وأيضاً من ناحية وظائف الأعضاء. إلا أن هذه الوظائف ـ في هذه الحالة ـ ليست بالفعل بل بالقوة، بمعنى أنها تهيؤ لاستخدام هذه الوظائف، دون أن تكون وظائف مستخدمة بالفعل. وقوله «كمال أول» أو «فعل أول» يقصد به الفعل القريب، أي الذي في المرتبة الدنيا، لا بمعنى الأعلى أو الذي في مرتبة عليا. والكمال حينما يكون أول، يكون في مرتبة أحط من مراتب الفعل، ونحن نعلم أن المرتبة الدنيا للفعل هي التي يكون فيها الفعل تارة متحققاً، وتارة غير متحقق؛ أي الذي لا يكون بالفعل باستمرار. فلما كانت النفس لا تؤدّي وظائفها باستمرار، كما هي الحال مثلاً في حالة النوم، فإن فعلها في هذه الحالة فعل أول، أي في المرتبة الدنيا، ما دام ليس بفعل مستمر.

والمهم في هذا التعريف قوله إن النفس فعل، فإنه

يلاحظ أولاً أن أفلاطون حينما قال عن النفس إنها شيء يتحرك بالذات، لم يبين لنا طبيعة النفس الحقيقية، كما أن قول إكسينوقراط ان النفس عدد يتحرك بالذات، ليس قولاً صائباً. وإن كان قول كل منهما (أفلاطون وإكسينوقراط) أعلى بكثير من قول رجل مثل ديموقريطس إن النفس مكونة من ذرات لطيفة. فالفلاسفة السابقون إذن لم يستطيعوا أن يحلّوا المسألة حلاً صحيحاً، لأن الرأي الصائب - في نظر أرسطو - أن يقال إن النفس فعل بالنسبة إلى مادة هي الجسم. وهنا نرى أرسطو يستخدم فكرته السائدة الخصبة، ونعني بها فكرة الهيولى والصورة، أو القوة والفعل. والمهم في هذا الوضع الجديد أنه حلّ لمشكلة رئيسية هي مشكلة الصلة بين النفس والجسم، فليس ثمة انفصال بين النفس والجسم، بحيث تكون النفس عالية، فتحلّ أي نفس في أي جسم، وإنما الجسم والنفس - في الواقع - لا ينفصل الواحد عن الآخر، كما لا تنفصل الهيولي عن الصورة أي انفصال.

لكن يلاحظ مع ذلك أن أرسطو حين جعل الجسم في مرتبة دنيا - من ناحية الوجود - بالنسبة إلى صورته، وكاد أن يجعل بين الاثنين هُوِيّة، أي بين الهيولي القريبة والصورة في هذه الحالة - قد استخدم فكرة التصاعد استخداماً يجعل التصاعد هنا أمراً لا يمكن أن يتم. ولذا نراه يضطر لأن يخرج عليه حينما يقول بوجود نفس هي النفس النظرية أو العاقلة، وهي نفس تكاد تكون مفارقة، إن لم تكن بالفعل مفارقة - كما سنرى بعد حين. والمهم في هذا أن أرسطو لم يجعل النفس مفارقة على النحو الأفلاطوني، ولو أن هذا الوضع الجديد لم يستمر طويلاً، بل اضطر الشراح الاسكندرانيون، كما اضطر رجال العصور الوسطى، من أتباع أرسطو أن يخرجوا عنه ويقولوا بوجودٍ مفارق للنفس، ولو أنهم أضافوا هذا الوجود المفارق - في هذه الحالة - إلى جزء من النفس النظرية هو العقل الفعال. وعلى كل حال، فإنه يلاحظ أن أرسطو قد جعل الصورة - التي هي النفس -، والهيولي - التي هي الجسم - مرتبطين كل الارتباط.

وبعد أن حدّد أرسطو النفس على هذا النحو، بدأ ببيان قُواها. وهنا أيضاً يتبع الطريقة التصاعدية، ولا يميز بين أنواع مختلفة للنفس، وإنما يميز بين وظائف مختلفة للنفس، فلا ينبغي أن نُخدع حينئذٍ بتقسيمه النفس إلى نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس ناطقة أو عاقلة أو نظرية، لأنه لا يقصد من هذا التقسيم إلا أن هذه وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة. وفي هذا يختلف تقسيم أرسطو عن التقسيم الأفلاطوني الثلاثي المعروف إلى نفس شَهْوية ونفس غَضَبية ونفس عاقلة، فإن أفلاطون يجعل هناك أنواعاً ثلاثة من النفوس، أما أرسطو فينظر إليها باعتبارها وظائف، وظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها بعضها وبعض، فما هو في مرتبة دنيا، يمكن أن يوجد وحده، أما ما هو في مرتبة عليا، فلا يوجد إلا بوجود هذا الأعلى. وهذه المراتب تتصاعد من النفس النباتية، مارة بالنفس الحيوانية، حتى ترتفع إلى النفس الناطقة.

وحين يريد أرسطو أن يقسم النفس، يقسمها تقسيماً ثنائياً من حيث قواها إلى قسمين: مُدْرِكة، ومحرِّكة. ولا ينطبق هذا التقسيم على النفس الإنسانية فحسب، بل ينطبق كذلك - بشيء من التساهل - على النفس الحيوانية، ونقول بشيء من التساهل، لأن هناك من الحيوان ما لا يتحرك. فلنبدأ ببيان القوة الأولى من هاتين القوتين، وهي القوة المدركة، فنقول أن المرتبة الدنيا من مراتب هذه القوة هي الإحساس. ولأرسطو تعريف للإحساس مشهور، وهو قوله: «إن الإحساس فعل مشترك بين الحساسية وبين المحسوس». ولكن من شأن هذا القول أن يثير كثيراً من المشاكل، فنقول أولاً في بيان معنى الألفاظ إن المحسوس له عدة أنواع، فمن المحسوس ما يدرك مباشرة بحس، ومنه ما يدرك بالعرض، ومنه ما يدرك بالوهم. فالضوء مثلاً يُدْرَك بحس معلوم هو حس الإبصار، بينما الجوع يدرك بحس مشترك يسمى بهذا الاسم، وإدراك الشاة مثلاً للعداوة في الذئب يعتبر «وهماً» من جانب الشاة. ولكن المهمّ في هذا التعريف هو قول أرسطو إنه فعل مشترك، فما المقصود بهذا الاشتراك؟ هل معناه أولاً، أن أحد الطرفين عرضي وليس بضروري، وأن الطرف الآخر يكاد يكون تقريباً كل شيء، أي أن المحسوس هو كل شيء؟ أو هل معناه، ثانياً، أن في المحسوس قوة، وأن في الحساسية قوة، وأن القوتين متوازيتان، ولو أن توازيهما ينشأ منه فعل مشترك هو الإحساس؟ أو هل معناه، ثالثاً، أن الصلة بين الاثنين صلة تضايف، بمعنى أنه لا وجود للواحد بدون وجود الآخر؛ فكأن كلمة الإحساس تطلق على فعلين هما في الواقع فعل واحد، ولا وجود لأحد الفعلين إلا بوجود الآخر؟

هذه أنحاء ثلاثة يمكن أن تُتصور الصلة بين الحساسية والمحسوس على أساسها. والملاحظ أن أرسطو يترجح بين هذه التصوّرات الثلاثة المختلفة، فهو يقول تارة إنه لا بد أن نجعل للحساسية وجوداً مستقلاً قائماً بالذات، بإزاء موضوعاتها، لأنه لو قيل إن الاحساس هو استحالة أو تغير كيفي في الحساسية نتيجة تأثير جاء إليها من جانب المحسوس، فإنه يجب مع ذلك أن تجعل هذا التغيُر أو هذه الاستحالة استحالةً من نوع خاص، لأن المشاهد في هذه الحالة أن الاستحالة معناها أن تتحقق بالفعل قوى كانت كامنة في غير استعمال ولا تحقق. ولكننا نجده يقول تارة أخرى إن الصلة بين الحساسية والمحسوس هي صلة تعدٍّ أو صلة متعدِّية، وفي هذه الحالة يكون الاحساس في الحساسية كالحركة في المتحرك، بمعنى أن الاحساس ينتقل إلى الحساسية كشيء أتى إليها من الخارج، أو انتقل إليها من المحسوس. ويعبّر أرسطو عن هذا بتشبيه فيقول إن الاحساس هو في هذه الحالة كالنقش في الشمَع، فإن نقش صورة الخاتم في الشمَع هو كانطباع المحسوس في الحساسية. وكل ما هنالك من فارق في هذه الحالة هو أن انطباع المحسوس في الحساسية، انطباع لصورة المحسوس فحسب، وليس كل المحسوس.

ولكننا نجد أرسطو - ثالثاً - يشير إلى صلة أخرى غير هاتين الصلتين، صلة التوازي وصلة التعدي فيقول إنه لا يكون هناك في حالة الحس غير حركة واحدة، أو فعل واحد، كما هي الحال بين طرفين متضايفين، فما يطلق على الواحد لا يمكن أن يتمّ إلا بوجودَ الآخر، أي أنه لا يمكن التحدث عن إحساس، يقبل المحسوس وقبل الحساسية، أو بالواحد دون الآخر. وهذه الفكرة من أخصب الأفكار التي يمكن أن تقال في هذا الباب، ولعل فيها إشارة إلى النظرية التي نادى بها هُوسِرْل في القرن العشرين، صاحبُ المدرسة القائلة بفلسفة الظاهريات، عن طريق فكرة «الإحالة المتبادلة» بين الذات والموضوع. ولكنْ على الرغم مما لهذه الفكرة من أهمية عظمى، وما فيها من نظر صائب، فإن أرسطو لم يشر إليها إلا إشارة ضئيلة جداً، بحيث لا يمكن أن نقول إنه قد قصد إلى شيء مما ذهب إليه برنتانو وتلميذه هوسرل. وعلى كل حال، فإن أرسطو على الرغم من تردّده بين هذه التصوّرات الثلاثة، قد أثار بوضوح تلك المشكلة الهامة التي تشغل الجزء الأكبر من نظرية المعرفة في العصر الحديث، ونعني بها مشكلة الصلة بين الذات وبين الموضوع.

ثم يبحث أرسطو في الإحساس من حيث القوى التي يقوم عليها، والوظائف التي يقوم هو بها، فيقسم الحساسية إلى قسمين رئيسيين: حساسية تتعلق بموضوع معين، وحساسية لا تتعلق بموضوع بالذات. أما الحساسية التي لا تتعلق بموضوع بالذات، فهي حس مشترك يكون الأساس للحساسية الأولى، ويقوم بعدة وظائف أخرى سنذكرها بعد قليل. أما الحساسية الأولى، فتتكون بحسب الموضوعات من خمس حواس، ولا يمكن أن يوجد أكثر من هذه الحواسّ الخمس. ويلاحظ أن لكل حاسة موضوعاً خاصًا فيما عدا حاسة اللمس، فإنها حاسة أولى غامضة، تشبه أن تكون مزيجاً من قوى أربع هي أولاً قوة التمييز بين الحار والبارد، وثانياً قوة التمييز بين الرطب واليابس، وثالثاً قوة التمييز بين الخشن والأملس، ورابعاً قوة التمييز بين الثقيل والخفيف. وأهم هذه الحواسّ كلها، حاسة الإبصار، التي ترجع إليها في الواقع بقية الحواسّ، فهي الحاسة الأولى ذات الأهمية الكبرى، كما بينّ أرسطو ذلك لأول مرّة. وتتميَّز هذه الحاسة بأن الاحساس لا يتم فيها - وكما هي الحال أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواسّ فيما عدا حاسة اللمس - بالتماسّ المباشر بين عضو الحسّ وموضوع الحسّ، بل لا بدّ - في هذه الحالة - من وجود وسط يتمّ فيه الانتقال بين صورة موضوع الحسّ وعضو الحسّ، وهذا الوسط بالنسبة إلى حاسة البصر يسمّى «المُشِفّ» وهو - كما يعرّفه العرب - جرم ليس بذي لون، شفاف، تُنْظَرمن ورائه الألوان. ويوجد مثل هذا أيضاً بالنسبة إلى بقية الحواس الثلاث، ولو أن أرسطو لم يستطع أن يضع لفظاً للوسط في كل هذه الأحوال، ووجد كثيراً من الصعوبة خصوصاً فيما يتصل بحاسة الذوق، لأنه وجد في هذه الحالة أنه يقول بأن الوسط هو اللحم، واللحم متصل بالأنف تمام الاتصال، ففكرة الوسط هنا ليست واضحة كل الوضوح.

أما الحس المشترك فله ثلاث وظائف رئيسية: الوظيفة الأولى أنه الأساس لبقية الحواس، والوظيفة الثانية أنه يدرك موضوعات معلومة لا تستطيع الحواس الأخرى إدراكها مثل الحركة والمقدار، والوظيفة الثالثة أنه يجعل الإنسان يشعر بما به يحس. والوظيفة الأخيرة هي أهم هذه

الوظائف وأحراها بالعناية، وذلك لأنها تقدم لنا أول بحث في فكرة الوعي أو الشعور. والمهم هنا هو أن أرسطو يقول في مقالات النفس: إن العين مع ذلك - أو البصر - يدرك أنه يرى. فهل هنا إذن تناقض بين ما يقوله أرسطو في هذا الموضع وبين ما يؤكده مرات أخرى عديدة، من أن كل حاسة لا تشعر بما به تحس؟ الواقع - كما يقول هملان أنه ليس ثمة تناقض بين كلا القولين، وذلك لأن كل حاسة تغرز جذورها في الحس المشترك، من حيث أن الحس المشترك هو الأساس، أو المركز العام الذي تتلاقى فيه جميع الاحساسات. وعلى ذلك، فإنه لما كان لكل حاسة أساس في الحس المشترك من ناحية، وكان الحس المشترك هو إدراك الشعور بأن الإنسان يحس من ناحية أخرى، فإن من الممكن أن يقال أيضاً إن كل حاسة تدرك ما به تحس. وعلى الرغم مما في هذا التفسير من تعسُّف، فإن أرسطو قد عني عناية خاصة بأن يضيف هذا إلى الحاسة الأولى - وهي حاسة الإبصار - دون غيرها من الحواس.

وبعد أن ينتهي أرسطو من البحث في الحس، يبحث في الأشياء الأخرى التي ترتفع مباشرة عن الحس، وإن لم تكن قد ارتفعت بعد إلى مرتبة العقل، فتراه يبحث أولاً في الخيال، أو المخيلة. وهنا يجب أن يلاحظ أولاً، أن أرسطو لم يكن يفرق تفرقة دقيقة بين الخيال والذاكرة، فهو في كتاب «في النفس» وفي مقالة «في الحس» لا يتحدث مطلقاً عن الذاكرة؛ والسبب الذي من أجله ينظر أرسطو إلى المخيلة باعتبار أنها والذاكرة شيء واحد أن الوظيفة التي تقوم بها كل منهما واحدة، وهي الاحتفاظ بالصور. إلا أنه يلاحظ إلى جانب هذا، أن للذاكرة امتيازاً على المخيلة، في أن من شأن الذاكرة أن تحدد وتركز الشيء في مكان ما، وأن تشعر بهذا التحديد، كما أن من شأنها أيضاً أن تدرك الماضي. وهذه الصفة الأخيرة هي الصفة المهمة بالنسبة إلى الذاكرة فإننا بواسطتها نستطيع أن نشعر بالماضي؛ أما الخيال فلا يتعلق بزمان. ولكن أرسطو يميز بين التذكر μνημη وبين شيء آخر يمكن أن نقول إنه يساوي تماماً ما يعرف في علم النفس الحديث باسم ترابط الأفكار أو تداعي المعاني، وأرسطو يستخرج القوانين التي على أساسها تتداعى المعاني، وهي القوانين الثلاثة المشهورة: التشابه، والتباين، والاقتران. أما ماهية الخيال - أو الذاكرة - φαντασία (فنطاسياً)، فتنحصر في أنها عبارة عن الآثار التي يتركها الحس، أي أن الخيال هو بقية الحركة الناشئة عن الإحساسات في الذهن. بيد أن الشراح - وخصوصاً الاسكندر - يلاحظون أن أرسطو لم يجعل للخيال أو الذاكرة، هذه الوظيفة البسيطة فحسب، لأنها وظيفة سلبية، لا تتجاوز ان تكون الآثار الباقية من أشياء حية - وإنما أضاف إليه صفة الفعل كذلك، فجعل الخيال يفعل، بمعنى أنه يُنتج صوراً بأن يركبها بعضها مع بعض، ويغير فيها كما يشاء. وهذا المعنى هو الذي يفهم في علم النفس الحديث من الخيال، ويطلق عليه عادة اسم «الخيال المُبدِع». والفارق بين الصور المتخيلة أو المتذكرة وبين الصور الحسية، أن الصورة المتخيلة ليست مرتبطة بزمان ومكان معينين حاضرين، وإنما هي صور قد خلت من الزمان. وهذه الصور المتخيلة هي الأساس في الملكات التي أعلى منها، فهي الأساس أولاً لوظيفة يمكن أن تكون قريبة الشبه بما نسميه «الحكم» ، ويطلق عليها أرسطوطاليس اسم «هوبولبسيس» ὑπόληψις، وهي الوظيفة التي تقوم بتركيب التصورات بعضها مع بعض لتكوين أقوال صالحة لأن يقال عليها إنها صادقة أو كاذبة. ويعلو على هذه بعض العلو- وإن لم يكن من الممكن التمييز بدقة بين الإثنين - درجة هي «الظن» δόξα (دوكسا)، وفوق هذه تأتي مرتبة «الحكمة» Φρόνησις (فرونيسيس)، ، ثم «العلم» νόησις (نويسيس). وقبل أن نتكلم عن الوظائف الرئيسية للفكر بمعناه الحقيقي، يجدر بنا أن نلقي نظرة عامة على المعرفة من الناحية التكوينية عند أرسطو، خصوصاً وأن هذه المسألة سيكون لها شأن خطير في تطور التفكير في العصور الوسطى. فإن أرسطو يقول: إن مبدأ المعرفة وأصلها الإحساس المباشر بشيء حاضر في الحال، هو جزئي، أي أن المعرفة تبدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة.

أما مشكلة مينون، فلا يود أرسطو أن يحلها على الطريقة الأفلاطونية بأن يقول: إن المعلومات السابقة التي يتذكرها الإنسان بمناسبة المعلومات الحاضرة، إنما هي معلومات اكتسبتها النفس في حياة سابقة، وإنما يحلها على أساس الفكرة الرئيسية التي هي في الواقع محور الارتكاز في كل مذهب أرسطو، ونعني بها فكرة القوة والفعل. فكما أننا نستطيع أن نفسر ماهية التغير فيما يتصل بالوجود على أساس القوة والفعل، كذلك نستطيع أن نفسر طبيعة

المعرفة على أساس هذه الفكرة أيضاً. فإذا كنا ميزنا في الوجود بين وجود بالفعل ووجود بالقوة، فعلينا أيضاً أن نميز فيما يتصل بالمعرفة بين معرفة بالفعل ومعرفة بالقوة. وكما أننا قلنا في حالة الوجود: إن الكون هو صيرورة من اللاوجود أو الوجود بالقوة، إلى الوجود الذي هو بالفعل، فكذلك الحال في المعرفة، لأنها مهما علت مرتبتها، فلا بد أيضاً أن تكون انتقالاً من حالة عدم المعرفة، أو المعرفة بالقوة، إلى حالة المعرفة بالفعل. فصحيح إذن ما ورد في مقدمة مشكلة مينون من أن كل معرفة إنما تتوقف على معرفة سابقة، ولكن ليس بصحيح ما يستخلص من هذه المقدمة، فإن هذه المعرفة السابقة ليست معرفة حاصلة بالفعل، وإنما هي استعداد للمعرفة فحسب. ومع ذلك فسيضطر أرسطو إلى أن يقول بنوع من المبادىء الضرورية، وإلا تسلسلت المعرفة، أو دارت.

ولكن الملاحظ هنا أن أرسطو لا يقول بأفكار سابقة يتذكرها الإنسان بمناسبة الموضوعات ـ كما قال أفلاطون ـ، فضلاً عن أنه ينكر من ناحية أخرى الأفكار الفطرية، التي سيقول بها فيما بعد ديكارت. وبذلك كان أرسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم «المذهب الحسي»؛ ومع أن هذا المذهب قد تطور إلى صورة غير الصورة التي قال بها أرسطو، فإننا نستطيع أن نقول ـ على العكس من هذا ـ إن أرسطو كان عقلياً أكثر بكثير جداً مما قد يُتوهم في أول الأمر.

ومن المسائل الهامة في هذا الصدد مسألة الكليات، وخلاصة ما يقوله أرسطو في هذه المسألة إنه لما كان مصدر كل معرفة هو التجربة الحسية ـ تبعاً للمبدأ الذي أتينا على ذكره منذ حين ـ فإن الكليات تنشأ بأن يكون لدى الإنسان جملة إحساسات. وهذه الإحساسات تستمر حتى تصبح عادة، فإذا ما أدرك الإنسان أن هذه العادة تكوّن تصوراً أو مفهوماً عاماً، قال في الحال إنها كليات. فالأصل إذن في الكليات إنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض، ويتصور أنها تكوّن معنى عاماً، فيقول إنها تصورات أو مفهومات كلية. فكما أن الموجود في الواقع هو الجوهر المفرد ـ على حسب التفسير العام لنظرية أرسطو في هذا الصدد ـ فكذلك الحال بالنسبة إلى الكليات أو المفهومات، إذ لا توجد إلا بالقوة وجوداً خارجياً عينياً. فهي إذن لا توجد في الكِيان،

وإنما توجد في الذهن فحسب. فالأصل في كل ماهية، الإدراك الحسي، ولا وجود للماهية في الخارج بالفعل، بل توجد بالقوة فحسب. والعقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيات الكلية. وتلك مشكلة الكليات المشهورة جداً في العصور الوسطى، والتي ستكون المحور الرئيسي للنزاع القائم بين مذهبين رئيسيين متعارضين: أحدهما يحاول أن يرتبط بأرسطو، والآخر يدعي انتماءه لأفلاطون، ونعني بهما مذهبي الاسميين والواقعيين على التوالي.

أما الفكر فينقسم أولاً إلى الفكر غير المباشر، وأرسطو لا يفرق كثيراً بين هذا الفكر وبين الحكم أو «الهوُبولِيس» فيجب أن نرتفع من هذا الفكر الذي هو في مرتبة دنيا، إلى الأقسام العليا في الفكر وأهمها قسمان: القسم الأول هو المسمىّ باسم «العقل المنفعل» νοῦς παθητικος، وهذا العقل هو الذي يتقبل الصور الحسية التي ترد إليه. فهو في الواقع بمثابة المادة، ويتركب غالباً من الصور التي أتت من الحِسّ، وأصبحت صوراً في المخيلة، وليست له وظيفة إيجابية. وإنما هو مجرد انطباع للصور الحسية الخارجية. فلكي نرتفع من هذه الحالة إلى حالة الإدراك الصحيح، لا بد من وجود قوة أخرى تستخرج هذه الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى حالة المدركات العقلية العامة. لأن كل معرفة كما قلنا معرفة بالكلي. وهذه الوظيفة الجديدة هي التي ينسبها أرسطو إلى قوة أخرى يسميها «العقل الفعّال» νοῦς παθητικός، ويلاحظ في هذا العقل أنه يأتي بالصور الخالصة؛ فيحيل الصور الحسية التي هي في حالة القوة، إلى حالة صور بالفعل. أعني أن مهمة هذا العقل أن ينقل حالة الصور بالقوة، إلى حالة صور بالفعل. ولكن هذا يفترض أيضاً أن العقل في هذه الحالة ما دام فاعلاً، فلا بدّ أن يكون حاصلاً من قبل على هذه الصور، وهذه الصور العقلية الصرفة، تستلزم بالتالي أن يكون هذا العقل المخْرِج لها، والناقل لها من حالة القوة إلى حالة الفعل، صورة صرفة هو الآخر. فكأنّ العقل الفعال صورة خالصة أو ماهية تامة، أعني اننا هنا خرجنا خروجاً تاماً عن منطقة الحسّ.

وهنا تبدأ الصعوبة الكبرى في نظرية العقل الفعال؛ فإننا نجد أرسطو من ناحية يقول إن كل معرفة مرتبطة بمعرفة حسية، بينما نجده من ناحية أخرى يقول إن المعرفة

صادرة عن صور عقلية، وإن مصدر هذه الصور العقلية صورة خالصة أي عارية عن كل مادة. فنحن في هذه الحالة سنضطر إذن إلى أن نجعل هذا العقل من ميدان آخر يختلف تمام الاختلاف عن ميدان العقل المنفعل، والنتيجة التي تستخلص من هذا مباشرةً هي أنْ هذا العقل الفعال عقل عالٍ لا صلة له مطلقاً بالمحسوس، وعلى الرغم مما هنالك من صعوبة في تصوّر هذا التصاعد بين هذا العقل المنفعل والعقل الفعال، وفي إمكان هذا الاتصال بين الصورة الخالصة وبين الصور الحسية، فهناك إلى جانب هذا مسألة رئيسية هي مسألة اتصال العقل الفعال بالجسم. فقد رأينا أن أرسطو يقول إن لكل جسم نفسه الخاصة وإنه لا مجال للتفرقة إطلاقاً بين الجسم وصورته أو بين الجسم وبين النفس الحالّة فيه. ولكننا نجد هنا أن هذا العقل الفعال قد أصبح ينتمي إلى نوع آخر من الوجود لا يمكن أن يتصل بالجسم، وذلك لأنه صورة خالصة ، فكيف يتم إذن الاتصال بين هذه الصورة الخالصة، وبين الجسم المادي؟.

الواقع أننا نجد أرسطو هنا يصف هذا العقل الفعال دائمًا بأنه في مرتبة الألوهية، إن لم يكن عقلاً إلهياً صرفاً. فهو يصفه تارة بأنه خالد غير قابل لكون أو فساد، وتارة أخرى يصف هذا العقل بأنه بسيط خالٍ من كل مادة؛ صورة صرفة وفعل محض، أي أنه يضيف إلى العقل الفعال كل الصفات التي يضيفها إلى الألوهية، فلم يكن غريباً إذن أن يأتي الشراح وعلى رأسهم الإسكندر، فيفسروا هذا العقل الفعال بأنه الله وقد دخل في أفكارنا؛ أو الله وهو يفكر في داخلنا. ويؤيد هذا أيضاً ما يقوله أرسطو من أن هذا العقل الفعال يأتي من خارج إلى الجنين. وعلى كل حال، فالمشاهد أن أرسطو لم يدرك ما وقع فيه من تناقض هنا؛ بل تذبذب بين الحسية الخالصة وبين العقلية المجردة؛ أي بين الاسمية وبين الواقعية. ولعله لم يحاول أن يضع لنفسه هذه المشكلة، ولكنها على كل حال قد أصبحت من أخطر المسائل التي ثار الجدل حولها كثيراً طَوال العصور الوسطى، خصوصاً بعد أن شرح ابن رشد نظرية العقل الفعال شرحاً جديداً متأثراً في ذلك ـ كما تأثر المسلمون جميعاً ـ بنظرية العقول في الأفلاطونية المحدثة.

تلك إذن هي القوة الأولى من قوى النفس، ونعني بها القوة المدركة. وقبل أن ننتقل إلى القوة المحركة، نجد شيئاً يجمع بين كلتا القوتين وهو اللذة. وقد عالجها أرسطو في شيء من التفصيل، مع أن إشارته إلى الحياة العاطفية كانت إشارة قليلة موجزة. واللذة عند أرسطو تجمع بين الناحية الإدراكية والناحية التحريكية، فهي تجمع أو تشترك في الصفة الادراكية من حيث أنها فعل أو تحقيق لفعل، ومن حيث أنها خارجة على الزمان، لأنها حاضرة حضوراً مستمراً على النحو الذي ينظر به أرسطو إلى الإبصار من أنه شيء حاضر باستمرار. وهي تشارك من ناحية أخرى في الصفات التحريكية من حيث أن أساس كل لذة الميل أو الشهوة كما يقول أرسطو. فالميل عنده هو الأصل والأساس في كل لذة، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شيء، وليست اللذة في الواقع إلا شيئاً مضافاً وملحقاً بالفعل، ولا تكوّن جوهر الفعل. وما يقصده الإنسان جوهرياً هو تحقيق الفعل، أما عرضياً فيقصد تحقيق اللذة. فهي إذن شيء مضاف، كما يقول في «الأخلاق النيقوماخية» . والمهم في هذه النظرية، بصفة خاصة، أن الأصل هو الفعل أو الرغبة في تحقيق الفعل، فإذا ما تحقق الفعل، وكان تحققه موافقاً للطبيعة، أنتج ذلك لذة، كصفة تتوّج جميع الأفعال، وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة، أنتج ذلك الملّ، وباعتباره ملحقاً أو صفة تتوّج الفعل في هذه الحالة.

أما النفس المحركة، فيعنينا منها خصوصاً كلام أرسطو عن الرغبة. وهنا نجد أرسطو يقف موقفين متعارضين، فنراه من ناحية يؤكد تمام التأكيد أن الرغبة ليست الأساس، بل الأصل هو الفكر، والشوق أو الرغبة تابعة للفكر، ونجده من ناحية ثانية يقول إن هناك من الرغائب ما لا يتفق والفكر، أي أن موضوع الرغبة أو الشوق أو العشق أحياناً يكون لا معقولاً. وهنا نرى أرسطو يدخل لأول مرة فكرة اللامعقول باعتبار أنه عنصر هام في الطبيعة. والموقف الأول الذي فيه يبينّ أرسطو أن اللذة موضوعها المعقول، يظهر بوضوح في كلامه في الفصل السابع من مقالة (اللام) حين يقول: «نحن نعشق الأشياء لأنها خيِّرة، ولا نقول بخيرية الأشياء لأننا نعشقها، فالمبدأ إذن هو الفكر»: المعقول الأول هو المعشوق الأول، أي أن المبدأ دائمًا هو التعقل، والحركة النفسية في هذه الحالة تشبه تماماً الحركة الفكرية الصرفة، أو ـ حسب تشبيه أرسطو ـ «النفس في تحريكها، كالنفس حين

البرهنة. والعملية هي في كلتا الحالتين عملية قياس». فيبدأ الإنسان من مبدأ يكون كالمقدمة الكبرى، ثم يدرك بحسه أن الشيء الموضوع أمامه أو الذي هو موضوع الفعل أو الرغبة أو الشوق، يدخل ضمن هذه الأشياء التي يعبر عنها في المبدأ، وهذا بمثابة المقدمة الصغرى، فينتهي إلى القول بأنني يجب أن أعشق هذا الشيء ، وهذا بمثابة النتيجة، فالحال إذن في الحياة العقلية كالحال في الحياة النزوعية سواء بسواء.

إلا أن ارسطو في أحيان أخرى يقول إن هناك من بين الموضوعات المرغوب فيها، ما ليس بعقلي، فثمة هوة إذن بين الرغبة العاقلة التي هي الإرادة ، وبين الرغبة اللاعاقلة، وتسمى الشهوة. وهذا هو الأصل بالنسبة إلى الإنسان في فكرة الحرية: فالفعل الحر عند أرسطو ليس شيئاً فاضلاً أو صادراً عن الخير، وإنما مصدر الفعل الفاضل - كما سيوضح الإسكندر ذلك تمام التوضيح - وجود طبيعة الحدوث في الكون، أي الإمكان، فمن بين الممكنات، يحاول الانسان أن يختار، ولكن هذه الممكنات هي في الواقع تعبير عن الهوات غير المعبورة أو الثُغرات الموجودة في النظام المطلق للطبيعة. فالفعل الحر لا يصدر إذن عن نظام وكمال في الكون، بل يصدر في الواقع عما في هذا الكون من خلل ونقص وشر وسلب، والأفعال العليا الإلهية أفعال خالية من كل حرية.

الأخلاق والسياسة والفن

١ - **الأخلاق**: تمتاز الأخلاق اليونانية مهما تعددت الصور التي عرضت على أساسها، بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثة، خصوصاً ابتداء من كَنْت. فإذا كانت هذه الأخلاق الأخيرة تضع قواعد يجب على السلوك الانساني أن يسير وفقاً لها، فتقول له: «افعل هذا لأنه واجبك»! ، فإن الأخلاق الأولى تقول له: «إفعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك»! فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية بوجه عام شيء واحد. وأرسطو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية في هذا الصدد، فهو يقول - واللغة اليونانية تساعده كثيراً في هذا القول- إن فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة كلها ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد فحسب؛ إلا أنه اذا كانت الغاية قد تحددت - وهي السعادة - ، فإن ماهية هذه السعادة لم تتحدد بعد. وذلك لأن الحياة تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الحياة الحسية وهي حياة اللذات المستمرة، والحياة السياسية وهي حياة تحصيل القوة وممارسة القوة، والحياة النظرية وهي حياة التأمل والنظر والتفكير الخالص. وتبعاً لهذا التقسيم يجب أيضاً أن تقسم السعادة إلى انواع، فهناك سعادة بالمعنى الحسي، وأخرى بالمعنى السياسي، وثالثة بالمعنى النظري. ولهذا يجب أن نبدأ بالتمييز بين ماهية السعادة الحقيقية في كل هذه الأحوال؛ وقد رأينا في الفصل السابق أن أرسطو ينظر إلى اللذة نظرة أخرى غير النظرة المألوفة، فيقول: إن اللذة هي تحصيل كمال الفعل، أي أنها الفعل وقد وافق طبيعة الأشياء. والسعادة عند أرسطو ليست شيئاً آخر غير هذا، فهي بالنسبة إلى أي شيء: أن يحقق كمالَ الفعل بالنسبة إلى ذاته.

إلا أن أرسطو ينظر هنا دائماً إلى الإنسان، ولذا يقول إن السعادة هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوِّم لطبيعته، وهكذا نجد أن أرسطو قد جعل اللذة هي السعادة. ولكن ليس معنى هذا أن أرسطو كان تجريبياً في الأخلاق إلى هذا الحد البعيد، فإنه يعطي اللذة هنا معنى آخر مختلفاً عن المعنى المألوف الذي من أجله ثار أفلاطون وثار الكلبيون على اللذة، وذلك لأنه ينظر إلى اللذة نظرة سكونية باعتبارها كمالاً أي تحققاً بالفعل. فاللذة إذن تخرج من كل صيرورة، وهي ليست حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم، وإنما هي حالة سكون مطلق، كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء، وفي هذا اعلان لما ستكون عليه الأخلاق بعد ذلك كما سيضعها أبيقور، فإن هذا الأخير قد انتهى أيضاً إلى نوع من اللذات أقرب ما يكون إلى الانفعال السلبي فيما يسميه باسم «الأتركسيا» أي الخلو من كل تغير وانفعال. وبهذا يناقض أرسطو الأخلاق الأفلاطونية التي عارضت اللذة أو «الملائم» على أساس أن اللذات متغيرات وأنها من عالم الصيرورة والتحول المطلق.

إلا أن اللذة مفهومةً على هذا النحو، لا يمكن أن تتحقق في الواقع إلا بالنسبة إلى كائنات من شأنها ألا تتغير هذا التغير في هذه الأحوال، ولهذا سنرى بعد قليل أن أرسطو سيضطر إلى العدول عن مبدأ اللذة البسيطة الساذجة، التي هي أقرب ما تكون إلى اللذة القورينائية،

لكي يقول بلذة أخرى قريبة جداً من الخير الأفلاطوني. وذلك أن أرسطو حينما نظر إلى اللذة واعتبرها تحصيل الكمال الممكن بالنسبة إلى الكائن، أو إدراك الملائم بما هو ملائم، قال بعد ذلك إن هذه اللذة هي كالتاج الذي يعلو هذا النشاط، أي أنها في هذه الحالة ستكون شيئاً مضافاً عالياً بالفعل على النشاط أو الفعل الذي هي تاجه. وفي هذا تقترب كثيراً من الخير الأفلاطوني الذي هو عالٍ على الموضوعات. ومع ذلك نجد أرسطو يتناقض تماماً فينظر إلى اللذة وكأنها الخير الأسمى، ولهذا نراه يشيد كثيراً باللذات الحسية المألوفة مثل الثروة أو الشهوات المختلفة. ولكننا نجده من ناحية أخرى يرتفع فوق هذا التصور للشهوات، لكي يرجع الى التحديد الجديد للذة بأنها خلو من كل حركة وأنها سكون مطلق، بمعنى أنها كمال لم يبق فيه أثر لقوة. فيقول في هذه الحالة: إن الخير الأسمى لا يمكن أن يتحقق إلا في الحياة النظرية، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال؛ والسكون بالنسبة إلى الإنسان، إنما يتم في هذه الحالة الأخيرة، حالة الحياة النظرية، فبينما تراه في البدء تجريبياً حسياً يقول باللذات الحسية المعتادة، نراه في آخر مذهبه يقول بلذة نظرية مجردة، لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية المفهومة عادة، ولهذا نجده ينظر إلى المثل الأعلى للإنسان، أو الإنسان الكامل، متسائلاً: هل هو هذا الذي عُذِّب وصلب على آلامه، أم هو هذا الذي تمتع بكل لذائذ الحياة؟ فيقول من ناحية: إن مثل هذا الرجل المعذب لا يمكن أن يكون المثل الأعلى للحياة الخلقية، لأن ها هنا خلواً من اللذات. ولكنه يعود فيقول من ناحية أخرى بشيء يقرب من هذا، إذ يذكر أن معنى اللذة ليس دائمًا «الملائم»، وإنما معناها أن يحقق الإنسان فعلاً؛ ومن هنا فقد يحيا الإنسان حياة مليئة بالآلام، ولكن هذه الآلام نفسها تنتهي بسعادة هي عينها السعادة في تحقق هذا الفعل. فإذا كان كل فعل جالباً، في النشاط الذي يؤدّى فيه، الآلام، فيجب ألاّ تعد هذه الآلام مضادة للذة أو «الملائم»، بل ما دامت تحقيقاً لفعل، فهي جديرة إذن أن تسمى بلذة، وهي في هذه الحالة كالزهرة التي تأتي بعد تطور طويل. وهكذا يتضح لنا أن موقف أرسطو متذبذب بين كلا المثلين الأعليين السابقين، فيما يتصل بمسألة اللذة، وإن كان أميل إلى الأخذ بالتصور المعنوي للذة.

وهذا التصور المعنوي أو التجردي للذة، يقرِّب كثيراً بينها وبين اللعب، ولهذا نجد أرسطو يقول: إن تحقيق الفعل غاية في ذاته، فهو كاللعب سواء بسواء، لا يُقصد منه إلى تحقيق غاية، وإنما النشاط المبذول في اللعب هو الغاية من اللعب. ولا يعترض على هذا بكون الأطفال هم الذين يلعبون، فإن الحالة تختلف تماماً في كلتا الحالتين، إذ نجد أن اللعب ـ في حالة الطفل ـ قد نُظر إليه بأكثر مما هو عليه في الواقع، فتصوِّرت له غايات ليست غاياته الحقيقية.

تلك إذن هي اللذة؛ فهي ـ كما قلنا ـ تحصيل كمال الفعل. ولكن هذا معناه أيضاً الفضيلة؛ إذ الفضيلة هي في أن يحقق الإنسان الكمال الممكن بالنسبة إليه. فلا بد إذن من دراسة الفضيلة. ولكن أرسطو حينما يأخذ في دراسة الفضيلة، ويشرع في تحديد ماهيتها على وجه الدقة، لا يبدو هنا منطقياً كثيراً مع نفسه، فضلاً عن أنه لم يفعل في هذا الباب الشيء الكثير، كما فعل من قبل رجل مثل أفلاطون، فهو لم يُعنَ بترتيب الفضائل ترتيباً تصاعدياً ـ كما فعل أفلاطون ـ ، ولم يميز بين الفضائل بعضها وبعض إلا تمييزاً عاماً. وهذا التقسيم العام يرجع إلى قسمين رئيسيين بحسب طبيعة الفعل الذي يمكن أن يقوم به الإنسان ـ كما رأينا في حديثنا عن الرغبة في ختام الفصل السابق ـ؛ فإما أن يكون الفعل عاقلاً ـ أو معقولاً ـ وهو الذي يصدر عن دوافع عقلية، وعن علم بأن أشياء يجب أن تؤدّى وهي واضحة عن طريق البرهان، وفضائل هذا النوع من الفعل فضائل نظرية عقلية؛ ـ وإما أن يكون الفعل لا معقولاً، وهو الذي يصدر عن الشهوات التي لا تخضع في اندفاعها وتحققها للعقل؛ ولو أن من الممكن بعد ذلك أن تخضع له. فمثال النوع الأول الحكمة والفطنة وما يتصل بذلك من الفضائل النظرية، أي المتعلقة بالتأمل والفكر؛ ومثال النوع الثاني العفة والعدالة . . . الخ.

ويلاحظ في هذه الحالة الثانية أننا ننتقل في الواقع من أحوال متعارضة، ونستخلص منها حالة متوسطة. وهذا هو الطابع الأصلي للفضيلة عند أرسطو، فالفضيلة عنده نوع من الوسط بين طرفين: أحدهما إفراط، والآخر تفريط. فمثلاً فضيلة كالشجاعة هي وسط بين إفراط هو التهور، وتفريط هو الجبن، وفضيلة كالكرم أو السخاء هي وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير. . . الخ. وفكرة الوسط هذه فكرة غامضة جداً في مذهب أرسطو،

لأنها تثير كثيراً من المشاكل من ناحية، ولا يمكن تطبيقها بسهولة في كل الأحوال من ناحية أخرى. فهي تثير مشاكل أولاً فيما يتعلق بطبيعة هذا الوسط، فإن الملاحظ دائماً أن الوسط ينظر إليه باعتباره هو الآخر نقصاً بالنسبة الى الطرف المفرط، كما يعتبر إفراطاً إذا نظر إليه بالنسبة إلى الطرف المفرِّط فكيف يتحقق هذا إذن؟ أي كيف يتهيؤ له أن يجمع بين هاتين الصفتين المتعارضتين؟ وكيف يمكن أن يكون الفضيلةَ على الرغم مما فيه من تعارض، خصوصاً إذا لاحظنا أن المتضادين هما ـ كما يعرِّفهما أرسطو في المنطق ـ الطرفان اللذان بينهما غاية الخلاف؟ وكيف يمكن، إذا نظرنا إلى الوسط نظرة رياضية، أن يقال إنه أعلى درجة من هذين الطرفين؟ الواقع أن سبيل التخلص من هذه المشكلة قد يكون بأن يقال إن التضاد من الناحية المنطقية ليس هو التضاد من الناحية الأخلاقية، فالوسط في حالة الأخلاق لن يكون الدرجة التي فيها نقص بالنسبة إلى كمال، وإفراط بالنسبة إلى نقص، بل سيكون القمة العليا والدرجة الأولى.

ولكننا نظن أن هذا التخلّص لا يؤدّي إطلاقاً إلى حل المشكلة، فهو تخلص لفظيّ لا يغني شيئاً، فإما أن نفهم الوسط بالمعنى المعروف وهو الوسط الرياضي، وإما أن لا نفهمه بهذا المعنى، وحينئذٍ فلنا أن نسمّيه ما شئنا من الأسماء. أما الوسط بهذا المعنى الذي يقول أرسطو إنه ينتهي إلى أن يكون القمة، أي الطرف الأعلى الحاصل على أكبر درجة، فلا يمكن أن يفهم ـ في هذه الحالة ـ ، في أي شيء هو يفترق عن الافراط.

هذا من ناحية تحليل جوهر الوسط؛ أما من ناحية تعين هذا الوسط فالمشكلة أشدّ عسراً؛ ذلك لأننا نجد أنه لا يمكن أن يُتَحدَّث عن وسط في الأشياء التي هي شر بذاتها. فالزنا مثلاً أو الفحش أو السرقة. . . الخ لا يمكن أن نتحدث فيها عن وسط مطلقاً، وإلا فما هما الطرفان اللذان تعتبر السرقة أو الزنا وسطاً بالنسبة إليهما؟ وكذلك الحال بالنسبة إلى الأشياء التي هي خير بذاتها، مثل النظر العقلي الصرف؛ فلا يمكن أن يقال عنها إنها وسط بين رذيلتين إحداهما تفريط في الفكر، والأخرى إفراط فيه. ففي هاتين الحالتين؛ أي في حالة الأشياء التي هي خير بالذات، وفي حالة الأشياء التي هي شر بالذات، لا يمكن أن نعين الوسط، بل لا يمكن إطلاقاً أن نتحدث عن وجود وسط بمعنى الخير. وهكذا نجد أننا قد وصلنا إلى مأزق فيما يتصل بتعيين فكرة الوسط. ويظهر هذا أوضح حينما يُراد تحديد المسافة التي يشغلها الوسط بإزاء كل من الطرفين، وهذا يرتد بنا إلى نفس طبيعة الوسط، وهل هو وسط رياضي أو وسط غير رياضي، أي لا وسط إطلاقاً. فمن هنا يتبين أن فكرة الوسط عند أرسطو فكرة غامضة، إن لم تكن متناقضة؛ فلنضفها إلى سلسلة المتناقضات التي كشفنا عنها، خاصة فيما يتصل بتحديد صفة اللذة وصلتها بالخير.

ولا يعنى أرسطو بالكلام عن الفضائل المفردة، وإنما يكرّس بعض الفصول لفكرة العدالة، وما يعرف عند الأقدمين باسم الصداقة. أما العدالة، فكلامه فيها متأثر كثيراً بكلام أفلاطون. وأشهر ما لأرسطو في هذا الباب، التقسيم المعروف للعدالة إلى «عدالة تمييزية» وهي التي يُعْطى بها لكل إنسان بحسب مميزاته، وإلى «عدالة تعويضية» وهي التي يعوِّض فيها ما هنالك من فروق اقتضتها العدالة التمييزية، وأخيراً إلى «عدالة متبادلة» ويقصد بها أرسطو تبادل الناس الخيرات أو المنافع بعضهم مع بعض، فهي أقرب ما تكون إلى العدالة الاقتصادية. أما الصداقة، فينظر إليها أرسطو نظرة فكرية عقلية صرفة في أغلب الأحوال، فهي عنده في الأصل التفكير ـ والنظر ـ الخالص في الذات. وهذا هو الشيء الجدير بالنظر في هذا الباب، ونعني به أن أرسطو يجعل الأثرة في مرتبة الفضيلة العليا، ولكنه يفهم الأثرة هنا باعتبارها حبّ الانسان لذاته باعتباره فاضلاً. أما حبّ الإنسان لذاته باعتباره شريراً، أي حب الإنسان للجانب الشرير منه، فلا يعتبره أثرة كما يفهمها أرسطو. وهو يلاحظ أن الإيثار هو في الواقع أثرة لأعلى درجة، فهو ليس شيئاً آخر غير نقل الأثرة من الذات إلى الغير. وفي هذه الحالة أيضاً، لا يحقق الإنسان ـ في الواقع ـ إلا مآرب أثرته وذاته الخاصة. ويلاحظ أن الذي يفعل الإيثار أعلى درجة ممن يتقبل الإيثار. فالمحسن أعلى درجة ـ من ناحية الأثرة ـ ممن تقبل الإحسان ، وذلك لأنّ المحسن، في هذه الحالة، يجعل ما كان عنده غير محقّق بالفعل مُحقَّقاً بالفعل، فهو في تحقيقه للفعل عند الآخرين إنما يؤدّي إلى ارضاء ذاته، من حيث أنه ينقل أفعاله من ناحية القوة إلى ناحية الفعل. ولهذا يُرى دائماً أن الآباء يحبون الأبناء، أكثر مما يحب الأبناءُ الآباءَ، كما أن الفنان يحب آثاره أكثر مما تحب الآثارُ الفنانَ

الذي صنعها! فهذا معناه أن المحسن أو فاعل الإيثار أعلى درجة من المتقبل للإيثار؛ وكل هذا في داخل الأثرة.

إلا أن من الجائز أن يُسأل أرسطو فيقال له ـ كما سيفعل الأبيقوريون والرواقيون فيما بعد ـ : أوَليس من الخير أن يكون الإنسان مكتفياً بذاته ، وأن تكون حالة الاكتفاء الذاتي هي أعلى درجة بالنسبة إلى الرجل الفاضل ؟ هنا يمكن أن يرد ـ على الطريقة الأرسطية ـ فيقال إن الإيثار ـ في هذه الحالة ـ ، أي التأثير أو الفعل في الغير ، هو أيضاً داخل في اللذات التي ليس من المستحسن أن يُحْرم منها الرجل الفاضل .

٢ ـ السياسة : لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل ، لأن فيها من التفصيلات والجزئيات ما لا يكاد يعنينا في شيء . هذا إلى أن نظرية أرسطو في الدولة لا تتصل بالفلسفة اتصالاً كبيراً ، وإنما هي أقرب ما تكون إلى القانون . وهنا يلاحظ أولاً أن هناك اختلافاً كبيراً بين مذهب أرسطو في الدولة ، ومذهب أفلاطون . فنقطة البدء ، والمنهج الذي أقام عليه كل منهما مذهبه ، مختلفان كل الاختلاف . إذ بينما كان المنهج الافلاطوني يبدأ بالنظر إلى الدولة كما يجب أن تكون ، وبصرف النظر عن الأوضاع التي توجد فيها ، لأن أفلاطون لم يكن يشير إلى شيء من هذا إلا باعتباره ذكرى تاريخية فحسب ، وكان يبدأ مباشرةً بنظرية مركزية تتفرع منها جميع التفصيلات الخاصة بتحديد ماهية الدولة والأوضاع التي يجب أن تكون عليها في كل مظاهرها وأحوالها ـ ؛ كان المنهج الارسطالي منهجاً تكوينياً ، لأن أرسطو كان يهتم في بحثه بأن يبين نشأة الدساتير المختلفة ، ويدرسها باعتبارها نظماً ممكنة للحكم . فهو هنا كالعالم الطبيعي سواء بسواء : يصنف الدساتير القائمة من أجل أن يصفها ويبين أنواعها ، مستخرجاً بعد هذا نظريته في الدولة على أساس هذه النظم التي رآها . وقد يكون السبب في هذه النظرة أن أرسطو لم يكن في الواقع فيلسوف دولةٍ بمعنى الكلمة ، وإنما كانت الفلسفة السياسية شيئاً مضافاً لمذهبه كتكملة للمذهب ، بعكس ما كانَت الحال عليه تماماً عند أفلاطون . وإذا كان أرسطو قد جعل الدولة تقوم أيضاً على الأخلاق ، وجعل الغاية منها أن تحقق الخير كما فعل أفلاطون ، فإنه لم يفعل ذلك بالطريقة عينها ، وإنما طالب الدولة فقط بأن تميِّز بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل ؛ وأن يكون من شأنها أن تحافظ على القيم العليا ، وأن تمنع القيم الدنيا من أن تظهر أو تتغلَّب .

ويبدأ أرسطو نظريته في السياسة بأن يبيِّن أن الوحدة الرئيسية هي الأسرة وليست الفرد ، كما فعل أفلاطون ، فيقول إن الانسان بطبعه حيوان سياسي أي أنه مدني أو اجتماعي بالطبع . وذلك لأن الانسان لا يمكن أن يتصوَّر وحده منعزلاً مطلقاً ؛ ولهذا فلا بد أن يوجد في جماعة .

وإذن فالوحدة الأولى هي الأسرة . ويلاحظ أن في الأسرة روابط ثلاثاً رئيسية : الأولى بين الزوج والزوجة ، والثانية بين الآباء والأبناء ، والثالثة بين العبيد والسادة : وهذه الأسرة تكفي نفسها موقتاً ، فيما يتصل بالحاجات اليومية ، أما إذا ارتفعت إلى ما بعد الحاجات اليومية ، فإنها في هذه الحالة تكوِّن مع غيرها من الأسر « القرية » . وإذا تعددت حاجات القرية ، فاحتاجت إلى غيرها من القرى ، تكوَّنت عن ذلك « دولة » . فالدولة كائن عضوي يجمع في نفسه خلايا عديدة هي الأسر : ولكن الصلة بين هذه الأسر والدولة ، ليست صلة فردية ، بمعنى أن الفرد ليس ـ في نظر أرسطو ، كما هو في نظر أفلاطون ـ الوحدة الرئيسية ، بل إن الأسرة دائماً هي الوحدة ، والدولة تكفي نفسها بنفسها ، أما الفرد فصلته بالدولة في هذه الحالة صلة فيها الشيء الكثير من الاستقلال ، لأن أرسطو هنا في السياسة ـ كما كان في الأخلاق ـ يجعل للأسرة دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية ، إن من الناحية الأخلاقية ، أو من الناحية السياسية .

فبعد أن كان أفلاطون ينظر إلى الفرد كخلية حقيقية في كائن عضوي هو الدولة ، ولا حياة له تبعاً لهذا إلا في الدولة ، والدولة ستصبح إذن الشيء الرئيسي الذي من أجله يُضحّى بكل فرد كائناً من كان ـ نجد أرسطو على العكس من ذلك ، يجعل للفرد استقلالاً وشيئاً من الحرية ؛ من أجل تحقيق أغراضه الخاصة بإزاء الدولة . ولهذا نجد أرسطو قد أخذ على أفلاطون إنكاره للحياة الزوجية وللملكية الفردية ، لأن أرسطو يرى أن في الحرمان من هذين الأمرين ، عدمَ تحقيق لقيمتين رئيسيتين من الناحية الأخلاقية هما التهذيب الجنسي ، ثم التفوق الاجتماعي . ولهذا يقول بأن الملكية الفردية يجب أن تكون موجودة ويجب أن يكون هناك زواج ، باعتباره صلة بين فردين من جنسين مختلفين . وهكذا نجد أن أرسطو في نظريته في الدولة كان يحاول دائماً أن يكون واقعياً ناظراً إلى الحياة السياسية كما كانت في عصره ؛ وكما أظهرته عليها النظمُ الدستورية التي عني بدراستها .

٣ ـ الفن : نخطىء كثيراً إذا ما اتخذنا من كتّاب الشعر

لأرسطو المعبِّر الحقيقي عن مذهبه في الفنّ ، فإن هذا الكتاب ناقص كل النقص ، كما أنه لا يدل على فكرة الفن الحقيقية عند أرسطو ، لأن الفن لم يكن عنده مقسماً كما هي الحال اليوم ، إلى فن بوجه عام ، وإلى فن جميل بوجه خاص ، وإنما الذي يريد أن يجد مذهب أرسطو في الفن ، فعليه أن يكشف عنه في « الطبيعيات » و « فيما بعد الطبيعة » ، ثم في كتاب « السياسة » ، خصوصاً في المقالة الثامنة من هذا الكتاب الأخير ، إلى جانب كتاب « الخطابة » .

وأول ما يلاحظ على نظرية الفن عنده ، أنه لم يضع نظرية الجمال ، وإنما اقتصر فقط على إعطاء فكرة عن الفن ؛ وفرق كبير بين فكرة الجمال وبين نظرية الفن . فأفلاطون ـ وتبعه في هذا أفلوطين ـ يقدم لنا فكرة عن الجمال . فيبين لنا ما هو الجمال ، وما ماهيته ، وكيف يتحقق ، وما هي الأحوال التي يجب فيها أن يتحقق ، وما شروطه ، وما خصائصه ، وما المميزات التي تحدد طبيعة الجميل . . . الخ . وأما أرسطو فإنه لا يقدم لنا أية فكرة عن هذه الأبحاث ، وإنما يهتم فقط بالبحث في الفن بمعنى الإبداع أو الإنتاج أو النشاط ، أي إظهار شيء في الخارج . وفي الحالة الأولى ـ أي في حالة نظرية فكرة الجمال ـ لا يشترط مطلقاً أن يعرف الإنسان شيئاً ما عن الفنون المختلفة ، فقد يضع كل فكرة الجمال ويحدد ماهية الجميل ، دون أن يعرف شيئاً عن الموسيقى ، أو التصوير ، أو النحت ، إلى غير ذلك من الفنون الجميلة . أما الذي يكتب نظرية في الفن ، فعليه أن يدرس هذه الفنون كما هي متحققة في الآثار الفنية ، ثم يخرج منها بحكم وصفي على طبيعتها . واذا كان أرسطو لم يضع لنا شيئاً في فكرة « المنطقي » أو « ما هو وراء الطبيعة » ، فهو كذلك لم يضع لنا شيئاً عن فكرة الجميل . فليس من المحتمل إذن إطلاقاً ـ كما قد يذهب إلى ذلك البعض ـ أن يكون أرسطو قد وضع كتاباً ضاع عن فكرة الجميل ، بل إن أغلب ما نعرفه عن فكرة الجميل عند أرسطو ، إنما يرجع إلى التلاميذ المباشرين، وإلى الشرّاح باعتبارهم متأثرين بروح أرسطو ، لا باعتبار أن أرسطو هو الذي قال شيئاً في فكرة الجميل .

وقد كان أرسطو ينظر إلى الجميل باعتباره وجوداً ، لا باعتباره موجوداً ، فهذه التفرقة بين وجود الموجود وبين الموجود ، تنطبق على نظرية الجميل عند أرسطو ، فإنه نظر إلى الجميل باعتباره وجوداً لموجود ، لا باعتباره موجوداً قائماً بالذات . فإذا ما بحثنا في الفكرة الرئيسية لكلمة الفن عند أرسطو ، وجدنا أنها ترجع أولاً إلى المبدأ الأصلي الذي أقام عليه نظريته في الوجود ، وهو مبدأ الهيولى والصورة ، فالأصل دائماً هو تحقق صورة في هيولى . هذا بالنسبة الى كل موجود ، والحال على هذا النحو تماماً بالنسبة إلى الفن ، وإنما الفارق بين الموجودات كأشياء طبيعية أو قسرية ، وبين الموجودات كأشياء فنية ، أن الصورة في الحالة الأولى توجد باطنة في الأشياء ، والصورة هنا بمعنى الطبيعة ، أما في حالة الأشياء الفنية ، فإن الصورة تأتي من خارج ؛ وهذا معنى التفرقة الرئيسية بين أشياء مبدؤ ها من ذاتها ، وأخرى مبدؤ ها من خارج ، وهذه الأخيرة هي التي تشمل الفن . فالفن إذن « إظهار خارجي لشيء داخلي في مَعْرِض خارجي » ، مع ملاحظة أن فكرة الداخلية والخارجية عند أرسطو لم تكن واضحة تماماً ، بل كان الداخلي والخارجي يكاد الاثنان أن يكونا شيئاً واحداً ، خصوصاً فيما يتصل بالفن . فإذا كنا في العصر الحديث نفرّق بين الفن كشعور داخلي وبين الفن كتحقيق خارجي لشعور داخلي ، حتى أمكننا أن نقول : « روفائيل بدون أيدٍ » ، مشيرين إلى أن الفن يمكن أن لا يتحقق في الخارج ، ويظل مع ذلك فناً ، فإن هذه التفرقة لا يمكن أن تنطبق على نظرية الفن عند أرسطو ، فالأصل دائماً أن الفن نشاط له مظهران : مظهر الإبداع أو الإنتاج ، ومظهر الشيء المنتَج . وهذه التفرقة تنطبق على الشيء الذي يسمى باسم πραττειν، ولكنها لا تنطبق على ποιειν ، ففي حالة السلوك ـ وهو الشيء الأخير ـ لا نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل ؛ أما في الإبداع الفني فيجب أن نفرق بين الفعل ونتيجة الفعل . وذلك لأن الفعل في حالة السلوك أو العمل ، هو الغاية من العمل ؛ وليست النتيجة هي الغاية ، لأنها شيء إضافي دائمًا بالنسبة إلى الفعل. أما في حالة الإبداع الفني، فيلاحظ أن الفعل ونتيجة الفعل مرتبطان معاً، بل إن نتيجة الفعل هي الأساس ، أما الفعل في ذاته ، فليس غاية بل وسيلة . وتبعاً لهذا يجب أن يحكم على الآثار الفنية ، باعتبارها آثاراً ، لا باعتبارها أفعالاً . أعني أن المهم دائماً في الحكم على أي أثر فني ، أن ننظر إلى الأثر الناتج لا إلى الفعل المنتِج . فمهما كانت قيمة الفعل المُنتِج ، فإنها لا تؤثر تأثيراً كبيراً في تقويمنا لأي أثر فني .

والفعل ـ بمعنى الإبداع الفني ـ ينقسم إلى ناحيتين : ناحية الممارسة العملية ، وناحية التفكير النظري ، فإلى جانب الصناعة الفنية يوجد التفكير النظري . ولهذا يعرّف أرسطو الفن بأنه «ايجاد بعد تفكير، لشيء ملائم»، ولو أنه أحياناً كثيرة

يغفل ناحية التفكير . إلا أننا نستطيع أن نقول بوجه عام : إن الفن عند أرسطو يشمل هاتين الناحيتين : الناحية النظرية ، والناحية الصناعية ، ولن يكون الفنان فناناً حقاً ، إلا إذا جمع بين الناحيتين .

أما ماهية الفن في ذاته ، فهي أنه يحاكي . وفكرة المحاكاة هذه من الأفكار الرئيسية جداً في مذهب أرسطو في الفن ، ولهذا يجب أن ننظر إليها في شيء كثير من التدقيق ، خصوصاً وأنها أثارت كثيراً من التفصيلات والأقاويل ، التي لا تتلاءم ونظرية أرسطو الحقيقية في الفن ، والتي لا يمكن أيضاً أن تقدم لنا صورة حقيقية عن ماهية الفن . يعرف أرسطو المحاكاة بأنها « إيجاد ما لم تستطع الطبيعة إيجاده ، على النحو الذي يمكن أن توجده الطبيعة عليه، لو أنها أنتجته» أي أن الفن محاكاة للطبيعة ، بمعنى أنه محاكاة لأفعال الطبيعة ، وليس إعطاء صورة مكررة ، لما أنتجته الطبيعة ، فالمشابهة هنا بين الطبيعة وبين الفن هي في أن كلا منهما يسعى نحو تحقيق شيء حي ملائم ، وليس في أن الواحد صدى ، أو تشبيه ، أو نسخة أخرى من الآخر . والمحاكاة بهذا المعنى هي في الواقع عرض للأحوال التي توجد فيها الأشياء على نحو ما لو أن الطبيعة فعلت هذه الأشياء.

وهنا يفرق أرسطو بين موضوعات الحواس المختلفة ، ويجعل الموضوعات المبصَرَة هي وحدها الحقيقية الجديرة بأن تكون موضوعاً للفن . إلا أن المحاكاة في هذه الحالة ليس معناها تصوير الأشياء الطبيعية كما هي ، وإنما معناها إيجاد عواطف وأحداث باطنة ، كما تفعل الطبيعة سواء بسواء . تلك هي الحال في الرسم وفنون التجسيم بوجه عام ، وكذلك الحال في المأساة . وهذا يظهر واضحاً في تعريف أرسطو للمأساة بأنها أثر فني ، يصوِّر فيه حادث مثير للحزن والاشفاق ، ممثلاً في شخص أو أشخاص ، ومهمة المأساة في مثل هذه الحالة أن تنقِّي العواطف أو تطهِّر الوجدانات ، عن طريق المشاركة الوجدانية ، أو الجزع ؛ فهنا يلاحظ دائماً أن التقليد هو في الواقع تقليد لعواطف ، أي تصوير لإحساسات ووجدانات أو بعبارة أخرى ، هو عرض لأنواع الشعور التي يعانيها الإنسان في حالة ما ، وهذا هو الفن في كل معناه .

إلا أن أرسطو كثيراً ما يخلط بين الأثر الفنِّي وبين الفعل الفنِّي ، وذلك لأنه ـ كما قلنا ـ لا يفرق تفرقة دقيقة بين الفعل الفني الداخلي ، وبين الأثر الفني الخارجي . أما ما هو الجميل الذي يسعى إلى تحقيقه الفن ، فهنا نجد أن أرسطو لا يكاد يتجاوز التصويرات العادية الشعبية للفن بأنه نظام ومحاولات لإحداث عواطف الملاءمة والانسجام في نفس المشاهِد .

مكانة أرسطو التاريخية

لعلَّ شخصية ما من الشخصيات لم تثر من الاعجاب الذي لا حدَّ له ، والنقد والحملة اللذين لا حد لهما أيضاً ، كما أثارت شخصية أرسطو وفلسفته . ـ فقد كان أرسطو في نظر العصور الوسطى المثلَ الأعلى للفكر الإنساني ، وكانت فلسفته ينبوعِ الحقيقة التي إذا خالفها شيء فهو قطعاً على ضلال . وهكذا نجد أنه طَوال هذه العصور ، بل قبل هذا بكثير حوالى مستهل القرن التاسع ، بدأت شخصية أرسطو تحتل المكانة الأولى في التفكير الفلسفي . وحينئذٍ جُرِّد من مكانته التاريخية ، وأصبح ينظر إلى فلسفته خارجةً عن زمانها وعن عصرها ، والبيئة الروحية التي نشأت فيها ، لأن هذه العصور كانت تنشد الفلسفة الأبدية ، وهي قد وجدتها في أرسطو ، فما الحاجة إذن إلى وضعه في موضعه التاريخي الحقيقي ؟ .

لكن جاء العصر الحديث فحطَّم ، أو ـ على الأقل ـ بدأ بأن هزَّ هذا النير الذي طغى على التفكير في العصور الوسطى ، وأصبح يعارض شخصية أرسطو كل المعارضة . واستمرت الحال على هذا النحو حتى الآن ، خصوصاً في نظر أنصار الفلسفة النقدية الذين اعتبروا فلسفة أرسطو الخَصم الأكبر لفلسفة كَنْت ، ورأوا أن كَنْت قد بذل جهداً كبيراً في تحطيم الفلسفة الأرسطالية . وعلى هذا النحو نُظِر إلى فلسفة أرسطو على أنها خارجة عن عصره . وفي كلتا الحالتين لم يكن يراعى في تقديره النظرة التاريخية . أما اليوم فيجب ألا يُنظر إلى أرسطو خارجاً عن زمانه ، أو باعتبار أن فلسفته فلسفة دائمة لأن النقد التاريخي أو فلسفة التاريخ تدعونا إلى تقويمه بحسب العصر الذي نشأ فيه ، ودور الحضارة الذي ظهر إبَّانه ، ثم بحسب مميزات شخصيته الخاصة ، باعتبارها مقاومة لتيارات سابقة أو معاصرة ، ثم باعتبارها مبشِّرة بتيارات أخرى جديدة سيكون لها السيادة في العصور التالية .

وعلى هذا ، فإن بحثنا في مكانة أرسطو التاريخية سينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية : القسم الأول يتعلق بوضع أرسطو الروحي في مجرى تطور الحياة الروحية في الحضارة اليونانية . والقسم الثاني يتعلق بطبيعة التفكير الأرسطالي ، وهنا ننظر نظرة منطقية صرفة إلى الدوافع الرئيسية والمهيِّئات البدائية التي جعلت أرسطو يفكر على النحو الذي فكر به ؛ والقسم الثالث

ننظر فيه إلى أرسطو باعتباره صاحب مذهب ، فنحاول أن نبين الخطوط الرئيسية التي سار فيها مذهبه ، والأفكار الموجِّهة التي قادت تيارات هذا المذهب ، والغاية التي كان يرجوها صاحبه من قيام هذا المذهب. ويمكن أن نضيف إلى هذا كخاتمة ، معنى الفلسفة كما فهمه أرسطو وكما خلفه للعصور التالية ، والدوافع التي جعلته ينظر إلى معنى الفلسفة تلك النظرة الخاصة به .

فلننظر إذن أولاً في وضع أرسطو الروحي في الحضارة اليونانية ، فنقول إن أرسطو كان يمثل الدور الأخير من أدوار الحضارة اليونانية ، بالمعنى الدقيق لكلمة الحضارة . فهو إذن مناظر من ناحية « التعاصر » لكَنْت في الحضارة الغربية ، إذ نجد أن كليهما تصل الحضارة عنده إلى أعلى درجة بلغتها ، وأنّ مذهب كلٍّ منهما يعبر عن كل الأفكار السائدة من قبل ، لأن المذهب عامّ يشمل كل النواحي السابقة . فأرسطو في الحضارة اليونانية ، أو كنت في الحضارة الغربية ، قد أعطى نظرة في الوجود شاملة ، هي أعلى ما وصلت إليه الحضارة في كل تاريخها ، حتى ان مهمة العصور التالية لم تَعدُّ الشرح والتفسير لهذا المذهب الذي جاء به ، أو اتخاذ أطراف معينة من نواحي مذهبه والسير بها حتى نهايتها ، مما أدى بهذه المذاهب المتطرفة إلى أن تستنتج من مبادئها ما يجعل هذه المبادىء نفسها خطأً منطقيا .

هذا من الناحية العامة . أما من ناحية المذاهب الفلسفية الخاصة ، فيلاحظ أن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يظهرون على القمة ، وعند نقطة التقاطع أو فترة الانتقال بين دور الحضارة ودور المدنية ، يكوّنون مذهباً ميتافيزيقياً ويكون للميتافيزيقا إلى جانب الفلسفة بفروعها الأخرى ، وإلى جانب العلم ، نصيب ، فهو ـ على الأقل ـ نصيب ضخم في إقامة نظرتهم في الوجود . أما بعد هذا العصر ، فلن تكون هناك غير مذاهب أخلاقية لا تعنى بما بعد الطبيعة ، إلا باعتبارها حلية أو شيئاً مضافاً يكمّل بها المذهب ، ولا تكون في الواقع أساساً له . وفي هذا الدور تستقل الفلسفة عن العلم تمام الاستقلال ، ويكون الشقاق قوياً بين الفلسفة والعلم ، كما يكون الشقاق كذلك قوياً بين النقل والعقل ، أو بين الدين والتفكير النظري المجرد. فبعد أن كان الدين والعقل متزاوجين، أو ـ على الأقل ـ غير متعارضين، نجد في الدور التالي أن ثمة تعارضاً قوياً لحساب العقل والتفكير النظري الصرف على حساب الدين والتجربة الروحانية الوجدانية. والمفكر الذي يتسنّم القمة مثل أرسطو فيما يتصل بالحضارة اليونانية، أو كنت فيما يتصل بالحضارة الغربية، يكون الشعور عنده بإقامة مذهب ميتافيزيقي صادراً عن هذا التوتر العظيم الذي شعر بوجوده في داخل نفسه، بين التفكير العقلي الذي يقتضيه النظر الخالي من الاعتقاد، وبين الإيمان الديني القائم على العاطفة والتجربة الروحية المباشرة. ولذا يكون المذهب الميتافيزيقي في هذه الحالة خالياً في الواقع من كل أسطورة، ويحاول قدر الاستطاعة أن يخرج عنْ الخوارق أو اللامعقول، لكي يجعل كل شيء معقولاً. وهذه الظاهرة أوضح ما يكون لدى أرسطو، ومن هنا يمكن أن يفسَّر النجاح العظيم الذي لقيه من جانب رجال العصور الوسطى سواء منهم المسيحيون والمسلمون. فإن أمثال هؤلاء المفكرين الذين يشعرون بالتوتر العظيم بين النقل والعقل، أو بين الدين والعلم، لا يجدون خيراً من هؤلاء المقيمين على نقطة التقاطع بين الحضارة والمدنية لكي يشبعوا هذه الرغبة.

فإذا طبقنا هذه المبادىء العامة على الفلسفة الأرسطالية ـ كما عرضناها في الصفحات السابقة ـ وجدنا أرسطو يمتاز بكل هذه الخصائص التي أتينا على ذكرها . فهو يمتاز أولاً بأنه كان يمثل ، إلى أعلى درجة ، كل المذاهب السابقة . وهنا يجب أن يفرق بين أمرين من الصعب أن يفرق بينهما بدقة ، ونعني بهما أن يستوعب المرء المذاهب السابقة من أجل أن يهضم ما فيها ويعلو عليه ، وأن يعرف الإنسان المذاهب السابقة معرفة تاريخية صرفة ، لا يقصد بها إلا مجرد التأريخ . فالحال هنا تختلف تمام الاختلاف عن الحال هناك ؛ ذلك أن الإنسان يبغي في الحالة الأولى من وراء معرفة المذاهب السالفة أن يقيم مذهباً قد شمل كل شيء ، وخلا من كل العيوب التي توجد في المذاهب السابقة ، على حين أنه في الحالة الثانية لا يبغي من وراء التأريخ شيئاً آخر غير مجرد العلم بالأشياء ، أي أنه لا ينتقل من ذلك إلى إخصاب فكره الخاص . وكل حالة من هاتين الحالتين تنتسب إلى دور خاص من أدوار الحضارة ، إذ تنتسب الحالة الأولى إلى دور أوج الحضارة وابتداء المدنية ، بينما تنتسب الحالة الثانية إلى الدور الأخير من أدوار المدنية . إذ هي قد وجدت في العصر القديم حوالى القرن الأول قبل الميلاد ؛ ووجدت في الحضارة الغربية ، أو توجد ـ على الأصح ـ في القرن الذي نحيا فيه . فأرسطو إذن حينما يعرض للمذاهب السابقة لا يعرض لها لمجرد العلم بالتاريخ ، وإنما يعرض لها من أجل استخلاص المشاكل ووضعها الوضع الصحيح ، ثم إظهار ما هنالك من عيوب وما يبدو بإزائها من شكوك ، ومحاولة تلافي الأولى وحل الثانية .

ويمتاز أرسطو ثانياً بأنه لم يفرّق مطلقاً بين العلم وبين الفلسفة . فقد نظر إلى المذاهب الفلسفية نظرة شاملة باعتبارها تكمل المذاهب العلمية ، وإن كنا نجد أنه في الطور الأول قد بدأت آثار الاتجاهات المقبلة تظهر فيه ، إذ نراه يعنى عناية خاصة بالمسائل العلمية على حساب المسائل الفلسفية ، بعد أن كان في الطور الأفلاطوني وطور التنقل ، معنياً كل العناية بالأبحاث الفلسفية والميتافيزيقية بوجه خاص . وهذا شيء نستطيع أن نتلمسه ، ليس فقط فيما يتصل بالعلوم وفروع الفلسفة التي عُني بها طوال تطوره الروحي ، بل نستطيع أيضاً أن نتلمسه في أي فرع من فروع الفلسفة ، بحسب تطوره طَوال حياه . فنجد مثلاً بالنسبة إلى ما بعد الطبيعة أنها كانت في الطور الأول مؤثرة فيه إلى أقصى حد ، كما نجد أيضاً أن للدين والتصورات الشعبية تأثيراً كبيراً في إقامة مذهبه الفلسفي . أما في الدور الثاني الذي تمثله خصوصاً الأجزاء القديمة من « ما بعد الطبيعة » ، ثم « ما بعد الطبيعة » في اجزائه الرئيسية ، باستثناء الآثار الباقية ـ لميتافيزيقا أرسطو كما ستظهر في الطور الأخير ـ نقول : إنا نرى في هذا الطور أن النزعة العقلية قد بدأت تسود المذهب الأرسطالي ، إذ قد حاول أرسطو قدر المستطاع أن يخرج كل تفسير إيماني نقلي من حظيرة التفكير الميتافيزيقي ، كما أنه استبعد نهائياً كل تفسير أسطوري . ولكنا نجد في أواخر هذا الدور أن فكرة الله قد أخذت تتطور بتأثير الطبيعيات ، فإذا بنا ننتقل من فكرة الله الى فكرة المحرك الأول ، حتى اذا ما وافي الطور الثالث ، انتقلنا من التوحيد المشاهد بوضوح ـ خصوصاً في الطور الأول من الدور الثاني ـ إلى الشرك المتمثل في الفصل الثامن من مقالة اللام في نظرية عقول الأفلاك ومحركات الكواكب . فكأننا نجد ، في تطور علم واحد ، أن أرسطو قد مثّل هذه الصلة بين العلم والدين تمثيلاً دقيقاً .

وهذا يشابه تماماً ما يشاهد في «فاوست» عند جيته . فالدساتير الأولى من فاوست تمثل الطور الأول من الحضارة الأوروبية ، والجزء الأول من فاوست يمثل الطور الثاني ، حينما تبلغ الحضارة الأوروبية أَوْجها ، وفاوست الثاني يبشر بدور المدنية الذي ستقع فيه الحضارة الغربية . فالحال هنا تماماً كالحال بالنسبة إلى فاوست عند جيته، لاننا نجد أرسطو قد تطور في وضعه للميتافيزيقا نفس التطور الذي عانته الصلة بين العلم والدين في الحضارة اليونانية . فبينما كانت النظرة الدينية تسود في الطور الأول ، وتحاول أن تفسر الأشياء على هذا النحو ، نجد في الطور الثاني أن التفسير العقلي هو الذي يسيطر على الاتجاه الفلسفي ، كما نجد في الطور الأخير أن الميتافيزيقا يجب أن تخرج من حظيرة التفكير ، لكي يحل محلها علم الطبيعة بمعناه الدقيق . وأرسطو قد مثل هذه الأطوار خير تمثيل في التطور الذي عاناه ، فاطّرح في الطور الثاني النزعةَ الدينية التي تملكته في الطور الأول ، واستمسك بنزعة عقلية لا أثر للأساطير الدينية فيها ، ثم انتهى في الطور الثالث إلى نزعة طبيعية عصَفت بالميتافيزيقا فأطارتها من حظيرة التفكير ، وبذا خرج أرسطو من التوحيد إلى الشرك .

ويمتاز أرسطو ثالثاً بأن الأخلاق عنده لم تكن كلُّ شيء ، بل كان نصيبها ثانوياً ـ في الواقع ـ بالنسبة إلى بقية العلوم الفلسفية والعلوم الطبيعية ، بينما كان المقام الأول لعلم ما بعد الطبيعة . هذا إلى أن التفسير العقلي العِلِّي الآلي ، لم يكن السائد في تفكيره ، كما ستكون الحال بعد ذلك في المذاهب التالية ، وخصوصاً عند الرواقيين والأبيقوريين . بل نجد أرسطو يجمع بينه وبين التفكير القائم على النظر العقلي المجرد الذي يحكمه قانون العلية . وتلك هي الخصائص الحضارية العامة التي تتمثل في مذهب أرسطو .

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية المتصلة بطبيعة تفكيره الخاص ، فإننا نستطيع أن نتوصَّل إلى معرفة ذلك عن طريق المقارنة بين التفكير الأفلاطوني والتفكير الأرسطالي ، إذ نجد أن التفكير الأخير منطقيّ إلى أقصى درجة ، بمعنى أنه يقوم على التحليل ولا يلجأ إلى التركيب إلا في النادر جداً . وهذه النزعة المنطقية تسود كل نواحي التفكير الأرسطالي ، حتى ان الفلسفة عند أرسطو كادت أن تنتهي إلى تحليل للمفهومات والمعاني . وهذا ظاهر جداً في المنهج الذي اتبعه دائماً في نظره إلى المسائل الفلسفية ، إذ كان يبدأ بتحليل لفظي لغوي للمفهوم الذي هو بصدد دراسته ، ومن هنا كان للأبحاث اللغوية نصيب كبير في تفكيره . إلا أن النزعة العلمية قد حاولت أن تخفِّف من حدة هذه النزعة المنطقية الصرفة القائمة على التحليل ، فأضافت إلى التحليل التجربة والملاحظة . ولو أن أرسطو سار على المنهج الأول حتى النهاية ، لجاءت فلسفته فلسفةً تصورية صرفة ، ليس فيها أدنى أثر للناحية التجريبية أو للناحية الموضوعية . ولكن الناحية الثانية ـ وهي التجربة والملاحظة ـ قد انضافت إلى الناحية الأولى ، فطامنت من حدة النزعة التصورية ، وخفّفت من أثر طغيان الناحية الذاتية . وهذه الناحية الثانية هي الأساس فيما يُنسب إلى أرسطو من واقعية ، مع أن هذه الواقعية

يجب ألا يُغالى في تقدير قيمتها هنا ؛ ونقصد بالواقعية هنا النزعة التجريبية الحسية . وقد كان هذا الاختلاف في المنهجين سبباً لتناقض وقع فيه أرسطو فيما يتصل بفكرة الجوهر الحقيقي أو الجوهر الأول ، إذن ان أرسطو قد وصل إلى القول بأن الصورة هي الأصل ، فكان عليه - في كل فلسفته - أن يجعل الصورة هي كل شيء في التفكير، وحينئذ سينحل موضوع الفلسفة - أو واجبها - إلى تحليل للتصورات . ولكن أرسطو - تبعاً للمنهج التجريبي - قد قال أيضاً بالوجود العيني المتقوّم إلى جانب الوجود الذهني ، فلم يشأ في هذه الحالة أن يكون صاحب فلسفة تصورية مطلقة ، على النحو الذي نراه في العصر الحديث ، عند هيجل مثلاً .

ولعل العلة في هذا ، تلك الموضوعية الواضحة عند الروح اليونانية بوجه عام ؛ فالتعارض بين الذات والموضوع لم يكن موجوداً بهذه الحدّة التي نراها في الحضارة الغربية ، وإنما كان هناك دائماً توفيق بين الباطن وبين الخارج ، مع اختلاف في فهم هذا التوفيق . فالموضوعية عند أفلاطون تختلف عن الموضوعية عند توكيديدس المؤرخ ، وكلا النوعين يختلف عن الموضوعية عند أرسطو . فالموضوعية الأفلاطونية موضوعية فنية ، إن صح هذا التعبير ، فيها ينظر الإنسان إلى الموضوع الخارجي ، بعد أن يفترض ابتداء وجودَه ، نظرة فنية جمالية باعتباره موضوعاً للتأمل الصرف ؛ أما الموضوعية عند توكيديدس فهي موضوعية المؤرخ الذي ينظر إلى الأحداث التاريخية العظمى ، فلا يجد غير التسليم بإزائها . فإذا كانت موضوعية أفلاطون تثير الحماسة الفنّية أو حالة الدهشة التي يوجد فيها الإنسان ، أو الحالة الوسطى بين الإيروس وبين الصوفيا ، فإن موضوعية توكيديدس تضع الإنسان في حالة تسليم مطلق للقدَر . أما الموضوعية الأرسطالية فقد خرجت عن كلا النوعين ، فهي لم تبلغ من ناحية ، درجة الحماسة الأفلاطونية ، كما أنها لم تنزل إلى مستوى التسليم المطلق والخضوع السلبيّ ، كما هي الحال عند توكيديدس ، وإنما كانت صلة توازن تام بين الموضوع وبين الذات ، وعدم طغيان للواحد على الآخر ، والنظر في وضوح ونصاعة إلى الموضوع من جانب الذات . ولكن يُفترض دائماً في كل أنواع هذه الموضوعية ، أيّاً كان هذا النوع ، أننا ننظر إلى الموضوع باعتباره موجوداً لا سبيل إلى الشك فيه . وهذا من شأنه أن لا ينتهي بنا إلى المثالية الحقيقية ، لأن كل مثالية بمعنى الكلمة يجب أن تبدأ من الذات ، ويجب كذلك أن تنتهي إليها ، فيكون التساؤل بإزاء وجود الموضوع - إن لم يكن الشك المطلق فيه - نقطةَ البدء .

هذا فيما يتصل بالمسألتين الأوليين المتعلقتين بالمنهج الأرسطالي العام وطبيعة التفكير . أما من ناحية المسألة الثالثة الخاصة بالأفكار التوجيهية الرئيسية ، فنستطيع أن نعد في القمة فكرة الهيولى والصورة . وهنا يجب أن نفسر مسألة يحسن التمييز فيها ، وإلا وقعنا في الخلط ، وهي مسألة المذهب الفلسفي . فقد نفهم من المذهب الفلسفي أنه مجموعة أقوال متناسبة بين بعضها وبعض ، كتناسب أجزاء البناء من حيث أوضاع الحجارة به ، وقد نفهم من المذهب شيئاً آخر هو سيادة مبادىء أولية خصبة ، تحكم وتشدّ أجزاء المذهب المختلفة ، وتكون كالروح التي تسري في جميع أجزائه . فإذا فهمنا المذهب بالمعنى الأول ، لم نستطع أن نقول إن لأرسطو مذهباً ، لأن أرسطو لم يرتب أفكاره وأقواله على نحو ما تترتب أحجار البناء ، وعلى النحو المشاهد بصفة خاصة في المثالية الألمانية ، وخصوصاً عند هيجل وكنت . وإنما كان لأرسطو مذهب بالمعنى الثاني ، أي بمعنى أن هناك أفكاراً رئيسية موجّهة هي التي استخدمها في كل ناحية من نواحي العلم التي طرقها . والفكرة الرئيسية عنده ، والتي تسري في جميع أجزاء مذهبه ، هي فكرة الهيولى والصورة ، فهي الأصل في فكرة الجوهر ، وفكرة الجوهر هي الأساس في علم ما بعد الطبيعة ، ثم في علم الطبيعة . أما من ناحية ما بعد الطبيعة ، فالصورة المطلوب الوصول إليها هي ماهية الأشياء الحقيقية ، ثم الصورة النهائية لكل هذه الماهيات أو صورة الصور ، وهي الله . وإذا كان معنى الصورة هو الفكر ، لأن الصورة شيء روحي ، فإن حياة الصورة هي الفكر ، وحياة صورة الصور هي الفكر المطلق . إلا أن الفكر المطلق في هذه الحالة ليس فكراً خالياً يدور حول نفسه ، كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى فكرة « الأنا المطلق » عند فِشْته ؛ وإنما يحاول أرسطو أن يكون أقرب إلى القِوام والكِيان ، فيضيف إلى هذا الفكر موضوعاً لا يستطيع أن يحدّده .

أما فكرة الصورة في علم الطبيعة فهي ما يسميه باسم الكمال ἐντελέχεια ، والكلمة من حيث اشتقاقها في اليونانية تدل على الغاية ، إذ معناها بالتفصيل : ما يكون حاصلاً على الغاية ، أي ما يكون حاصلاً على الصورة. فالصورة هي الكمال ، بمعنى أنها غاية الحركة ، وعلى هذا يجب أن يكون الموضوع النهائي للحركة هوالذي يتمثل فيه الكمال ، بمعنى حصوله على الصورة إلى أعلى درجة ؛ وفي هذه الحالة لن يكون

المحرك الحاصل على صورة الصور، باطناً في الاشياء ، بل يجب أن يكون شيئاً تميل الأشياء إلى أن تتحقق على أساسه ، ومن هنا كان المحرك الأول عالياً ، وكانت صلة الأشياء الأخرى بهذا المحرك صلة عشق .

وفكرة الهيولى والصورة هي في الآن نفسه فكرة القوة والفعل ، وقد رأينا من قبل ، طوال عرضنا لمذهب أرسطو ، أن القوة والفعل هما دائماً المفتاح الذي يلجأ إليه من أجل تفسير كل شيء في أية ناحية من نواحي الفلسفة أو العلم . فكأن الفكرة الموجِّهة أو الفكرة السائدة في المذهب الأرسطالي كله هي فكرة القوة والفعل ، أو الهيولى والصورة ، والمعنى واحد .

وأخيراً نستطيع أن نقول إنه إذا كان أرسطو قد نظر إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة باعتبارها متضمنة لجميع فروع المعرفة الإنسانية ـ ولو أنه لم يستطع مع ذلك أن يُدخل فيها تلك العلوم التي استقلت في الواقع ولم يكن من سبيل إلى إنكار استقلالها ، مثل الرياضة والفلك ـ فإنه قد استخدم علماً من العلوم الطبيعية الصرفة ، وهو علم الطبّ ، باعتباره علماً فلسفياً إلى جانب العلوم الحيوية .

ومهما يكن من شيء ، فإنا سنجد العصور التالية تتجه اتجاهات هي جزئيات لمذهب أرسطو ، فبعضها ـ وهذا حدث في اللوقيون ـ يتجه اتجاهاً علمياً صرفاً ، كما هي الحال خصوصاً عند تلميذه العظيم اسطراطون اللمبساكي ، ثم جاء العصر التالي مباشرة ، فكاد ينتقل المحور الرئيسي للفكر الأرسطي من أثينا إلى الأسكندرية في عهد البطالسة . وهنا استطاعت العلوم بفضل انفصالها انفصالاً شبه تام عن الفلسفة أن تبلغ أعلى درجة بلغتها في العصور القديمة سواء في الجغرافية على يد إراتوسثينيس ، أو في الفيلولوجيا على يد كبار النحويين واللغويين والأثريين في الأسكندرية . هذا فيما يتصل باللوقيون ، أما من ناحية تطور الفكر اليوناني بعد أرسطو ، فقد جرى تبعاً للمنطق الذي يجب أن يسير عليه تطور الفكر في دور المدنية .

مراجع

ذكر ايبرفك ـ بريشتر كل المراجع التي ظهرت سنة ١٩٢٥ ، ولذا لن نذكر هنا إلا ما ظهر بعد ذلك ، ونبدأ بالمراجع العامة :

G.R.G. Mure: Aristotle. London, 1932.

L. Robin : « Aristote. La vie et L'œuvre», Revue de Synthèse, Octobre 1932, pp. 65 - 92.

Walter Broecher : Aristoteles. « Philosophische Abhandlungen», Band I. Frankfurt a. M., 1935.

في المنطق

G. Calogero: I Fondamenti della logica aristotelica. Firenze, 1927;

Fr. Solmsen: Entwicklung d. Arist. Logik u. Rhetorik, 1929.

Kurt von Fritz: « Der Ursprung der aristot. Kategorienlehre», in Archiv fur Gesch. d. Philos., XL, 3, 1931, pp. 449 - 496. .

L. Keeler: « Aristotle on the problem of error» in. Gregorianum, April - June, 1932, pp. 241 - 260.

Albrecht Becker: Die Aristot. Theorie der Möglickkeitsschlusse. Eine Logisch - philologische Untersuchung der Kapitel 12 - 22 von Arsitoteles Analytica Priora. Berlin, 1933.

J.L. Stocks: « The Composition of Aristotle's Logical works», in the Classcial Review, April 1933, pp. 115 - 142;

G. Graselli: « Osservatione sul. De Interpretatione», in Rivista di Filosofia , aprile 1933, pp. 110 - 120.

ما بعد الطبيعة

Schulze - Zoelde: Metaphysik und Erkenntnis bei Arist., 1926.

H. Burchard: Der Entelechiebegriff bei Arist. und Driesch, 1928;

A. Frohlings: Die Begriffe Dynamis u. Energie bei Arist. und die modernen physikal. Begriffe der Kraft u. Energie, 1929.

R. Mugnier : La théorie du premier moteur et L'évolution de la pensée aristot. Paris, 1930;

R. Jolivet: « Aristote et la notion de création»,

in Revue des sciences philos. et théol; Janvier et avril 1930, pp. 5 - 50 et 209 - 235.

E. V. Ivanka: « Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers Aristotels», in Scholastik, 1932, I, pp. 1 - 29;

Josef Vogelbracher: Begriff u. Erkenutnls der Substanz bei Aristoteles. München , 1932;

W. - K. - C. Guthrie : « The development of Arist's Theology». The Class. Quarterly , Jul and oct 1933, pp. 126 - 171;

R. Mondolfo: « Il passagio del finalismo al determinismo nella teoria petipatetica dell'eternitè de mondo», in Rivista di filos. april, 1933 - , pp . 9 - 109;

R. Mondolfo: « Eternita e infintá del tempo in Arist.»,in Giiorn. Critico della filos. italiana gen . 1933, pp. 30 - 43;

R. Mondolfo: « L'infintá della potenza divina in Arist.» in Ricerche Religiose, IX, 1933, 4.

D. Badareu : L'individuel chez Arist. Paris, 1936.

A. Sandoz: « Le rôle de la cause finale dans l'explication chez Arist». in, Revue de Philos., Mars - Avril, Mai - juin, 1937, pp. 104 - 122, 210 - 231.

طبيعيات

Maurice Manquat: Arsitote naturaliste. Paris, 1932;

Aldo Mieli: « Aristote savant», in Archeion, avril - juin, 1932, pp. 169 - 182;

Michel Stephanides: « Arist. als Naturforscher», in Archiv fur Gesch. d. Philos., SLI, 3, 1932, pp. 363 - 368.

الاخلاق

R. Walzer: Magna moralia und Arist. Ethik, 1929;

Harald Schilling: Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur nikomachischen Ethik des Arist. Tübingen , 1930;

النفس

Paul Siwek: La psychophysique humaine d'après Arist. Paris, 1930;

Heinrich Cassirer: Aristoteles Schrift « von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der Arist. Philos. Tübingen , 1932.

السياسة

M Defourny : Aristote . Etude sur la «Politique», Paris, 1932.

الفن

U. Galli: « La Mimesi artistica secondo Arist.»: in Studi di filos. clas., n. 5, IV (1926);

Hi Otte: Neue Beitrage zur arist. Begriffbestimmung der Tragödie, 1928;

Ernesto Bignomi: La Poetica di Aristotele et il conette dell' arte presso gli antichi. Firenze, 1932.

اريجين (جان اسكوت)

Jean Scot Erigène (Joannes Scotus Eriugena)

أول فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية ، ولد ، كما يدل على ذلك لقبه: Erigene (من Ireland = Erin) في ايرلنده في الخمس عشرة سنة الأولى من القرن التاسع الميلادي ، وتوفي بعد سنة ٨٧٠.

درس أولا في ايرلنده ، ثم ارتحل الى بلاد الغال (فرنسا) حيث صار معلما في مدرسة القصر الامبراطوري . وفي سنة ٨٥١ اشترك في المجادلات التي أثارها آنذاك الراهب جوتشالك حول القضاء والقدر وحرية الارادة الانسانية ، فألف رسالة بعنوان :« في القدر De Praedestinatione » وفيها أبدى آراء جلبت عليه نقمة المتشددين من رجال الدين .

وخلال السنوات العشرين التالية أكبّ على دراسة آباء الكنيسة والكتب المنسوبة الى ديونسيوس الأريوفاغي ، ومؤلفات مكسيموس متلقي الاعتراف وآباء الكنيسة الشرقية : أوريجانس ، ابفانيوس، باسليوس ، جريجوريوس النوساوي ، جريجوريوس النازيانزي ، ويوحنا الذهبي الفم ، وكلها باليونانية التي كان يتقنها اريجين ، وقد وجد مؤلفاتهم في مكتبة مدرسة القصر تلك : لأن البابا بولس الأول كان قد أهداها الى ملك الغال بيبان القصير Pepin le Bref.

وكانت الكتب المنسوبة الى ديونسيوس الاريوفاغي (وهو أحد تلاميذ القديس بولس حين كان في أثينا وكان أحد أعضاء محكمة أثينا المسماة الاريوفاغ ومن هنا جاءت نسبته) - وهي كتب منحولة تسري فيها الفلسفة الافلاطونية المحدثة- قد نالت انتشارا واسعا في المشرق ، ثم في المغرب المسيحي ، وكانت أول محاولة لترجمتها الى اللغة اللاتينية هي تلك التي قام بها هلدوان Hilduin لكنها كانت سيئة . لهذا طلب شارل الأصلع ، ملك فرنسا ، من اريجين ترجمتها من جديد . فتولى كبر هذا الامر اريجين ، وأتمها وذلك ما بين سنة ٨٥١ الى سنة ٨٦٢ .

وبعد أن فرغ من ترجمة الكتب المنسوبة الى ديونسيوس الأريوفاغي ترجم كتاب « المشتركات » De ambiguis لمكسيموس متلقي الاعتراف ، وذلك فيما بين سنة ٨٦٢ و ٨٦٤ .

كذلك ترجم نصوصا يونانية أخرى لاستعماله الخاص ، اما كاملة أو قطعاً منها ، مثال ذلك ترجمته لكتاب « صورة الانسان » تأليف جريجوريوس النوساوي وكتاب ancoratus لابفانيوس . وقد أورد منها في كتابه الرئيسي : « في تقسيم الطبيعة » .

وكل هذه الترجمات تمت من اللغة اليونانية الى اللغة اللاتينية . والكتاب المبتكر الرئيسي الذي ألفه أريجين هو : « في تقسيم الطبيعة » De divisione naturae وقد أتمه حوالى سنة ٨٦٦ . وهذا الكتاب المؤلف من خمس مقالات ، مكتوب على شكل حوار بين الاستاذ والتلميذ وفيه عرض ، بطريقة منظمة رغم شكل الحوار ، العقائد الرئيسية في المسيحية وتعمق في تحليلها بروح افلاطونية محدثة .

وفي السنوات من ٨٦٥ حتى ٨٧٠ ألف اريجين رسائل مفردة معظمها يشرح المؤلفات المنسوبة الى ديونسيوس الاريوفاغي . وقد وصلتنا منها رسالة « عرض للترتيب السماوي » Expositiones super hierarchiam celestiam

ولا نعرف شيئاً عن نشاط اريجين بعد سنة ٨٧٠ ولا نعرف متى توفي . وقد انتشرت أسطورة تتعلق بنهايته تجعل منه شهيدا ، بل وقديسا !

مذهبه

أ) العقل والنقل :

ويرى ايريجين أن اللاهوت والفلسفة متفقان، ذلك أن للنفس ثلاث قوى هي : (١) الحواس وتدرك الظواهر (٢) الذهن ratio ويدرك بوصفه علة - الأشياء دون أن يحيط بماهيته، (أ) العقل Intellectus - وهو النوس νοῦς عند اليونان، وينطلق من حيث وصل الذهن إلى الله بوصفه موضوع المعرفة المحض والرؤية العقلية وليس فقط بمشاهدة المحسوسات الخارجية تدرك النفس وجود الله، بل يكفيها أن تدخل في ذاتها وتتأمل فيها، هنالك ستجد الثالوث الجوهري للخير الإلهي. وهذا الطريق الباطن أفضل من الأول، وهو ثمرة ملكة أولى تسبق الذهن والحس. وبعد أن تصعد النفس الى هذه القمة تعود فتنزل لتغني الذهن والحس:

لكن هناك نصوصا يبدو منها أن اسكوت اريجين يجعل الاولوية للعقل على النقل ، للفلسفة على اللاهوت، إذ يقول مثلا Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nunquam ex autoritate (النقل يصدر عن العقل الحق ، أما العقل فلا يصدر أبدا عن النقل ».

كيف اذن يقول باتفاق العقل والنقل؟- بواسطة تأويل نصوص النقل على نحو يتفق مع ما يقرره العقل .

ب) الطبيعة :

يستعمل اريجين كلمة natura أو φυσις بمعنى عام يدل على كل ما هو موجود وما هو غير موجود . والطبيعة تنقسم الى أربعة أنواع :

١ - الطبيعة الخالقة غير المخلوقة

٢ - الطبيعة المخلوقة الخالقة

٣ - الطبيعة المخلوقة غير الخالقة

٤ - الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة .

والأولى هي الله ، فهو خالق وغير مخلوق . والثانية هي العلل الأصلية ، هي الصور التي بها يخلق الله ما يخلق ، والثالثة هي المخلوقات ، والرابعة هي الله بوصفه غاية الكل ، الله الذي اليه تعود كل الأشياء التي سبق أن خلقها . وأريجين يكرس المقالات الثلاث الأولى من كتابه « في تقسيم الطبيعة » للبحث في الانواع الثلاثة الأولى من الطبيعة ، بينما يكرس للنوع الرابع المقالتين الرابعة والخامسة ، مع تداخل أحيانا . فلننظر في هذه الطبائع الأربع .

١ ـ الطبيعة الخالقة غير المخلوقة: الله الخالق:

هناك طريقان لمعرفة الله ووجوده ، ميزهما الأريوفاغي المزعوم ، ويسمى الأول ἀποφατικὴ والثاني καταφατικὴ، الأول يوجب ، والثاني يسلب، ولهذا انقسم اللاهوت الى نوعين : لاهوت سالب ، ولاهوت موجب .

يقوم اللاهوت السالب على أساس أن الله يعلو على العالم ، وأنه بعيد بعدا لا نهائيا ، ولهذا فان مهمة هذا اللاهوت السالب أن يمنع من وصف الله بصفات المخلوقات ، ويمنع العقل من أن يتصور الله غير لا نهائي ، وذلك يحدث إذا اراد العقل أن يحدد الله داخل حد . ولهذا ينكر امكان أن يحد الله . وينكر امكان التعبير عنه بالكلام الانساني .

أما اللاهوت الايجابي فيعنى بالبحث في الله من حيث هو علة ، ولما كانت العلة تعبّر عن نفسها فيما هي علة له ، كان في وسع هذا اللاهوت أن يصف الله بأوصاف ايجابية .

اللاهوت السالب يمنع من أن تؤخذ أوصاف الله الواردة في الكتب المقدسة بحروفها . لكن هذين اللاهوتين يصحح كلاهما الآخر. فان قال اللاهوت الايجابي: الله حق، خير، عدل ، حيّ ، عالم ، الخ ـ فان اللاهوت السالب يصحح هذه الأوصاف فيقول : الله حق فوق كل حق ، وخير فوق كل خير ، وعدل فوق كل عدل . . . الخ .

كذلك نجد أن المقولات العشر الأرسطية لا تليق بالله ، الا على سبيل المجاز فحسب . . ان الله لا يمكن التعبير عنه . واذا وصل العقل ، في المرتبة الثالثة من قوى النفس كما حددناها من قبل ، الى رؤية الله ، فانه لا يراه في ماهيته ، ولا يراه في ذاته، إذ لا يستطيع أي مخلوق كائناً من كان أن يرى الله في ذاته، حتى ولا الأبرار في أعلى عليين. كل ما هناك أن العقل إذا بلغ الدرجة العليا من المعرفة يفهم أن الله لا يمكن معرفته أي إدراك ماهيته. ولا يمكن تعريف الله إلا سلباً، وذلك بأن ننفي عنه كل ما لا يليق به.

٢ ـ الطبيعة المخلوقة الخالقة :

ويعني بها المثل الافلاطونية ، خصوصا كما فهمتها الافلاطونية المحدثة تحت اسم «النوس»، وكما فسرها أوغسطين لصالح المسيحية ، وكما تتجلى بوضوح في الكتب المنسوبة الى ديونسيوس الأريوفاغي . وأريجين يحذو حذو هذا الاخير خصوصا .

هذه المثل ، أو العلل النموذجية كما يسميها اليونان πρωτότυπα هي نماذج وصور وأشكال وماهيات مخلوقة قبل سائر الأشياء بواسطة وفي داخل العلة الأولى ووفقاً لها تخلق العلة الأولى الأشياء. والثالوث يسبقها لكن من الناحية العقلية فقط وكما تسبق العلة المعلول. بيد أنها في الحقيقة مساوقة في القدم «للكلمة»، وقد أودعها الله في «الكلمة» منذ الأزل. والروح القدس هي التي ترتبها وتوزعها، وهي التي أخرجت منها الأجناس والأنواع والأفراد إلى غير نهاية.

٣ ـ الطبيعة المخلوقة غير الخالقة

كل الاشياء خلقت اذن في « الكلمة » . كيف يتم الخلق اذن ؟

ان الثالوث الخالق ، وان كان منطقيا يسبق العلل الأولى يقوم ويوجد في المخلوقات . وتبعا لذلك فان العالم أزلي ، بحكم أزلية الثالوث والعلل الأولى ، المودعة في « الكلمة » . ان الله هو بمثابة المنبع ، والعلل الأولى هي بمثابة النهر ، والمخلوقات هي الامواج التي يجري بها تيار النهر . وما في المنبع (الله) يجري، خلال العلل الأولى، إلى المخلوقات. وكل ما وجد انما وجد بفضل انتشار من الموجود الالهي . لم يكن قبل الله شيء ، فنظر الله في ذاته ، وخلق المخلوقات ، فهي اذن أزلية في الله . والله في خلقه المخلوقات يخلق ذاته في نفس الوقت، لأنه لا يصبح مرئياً وفعّالاً إلا بها. وحين يفزع التلميذ من هذه الأقوال التي يبديها الأستاذ ، يقول له هذا الأخير ان ادراك هذه الأمور ليس ميسرا الاّ لمن أوتي روحا طاهرة من كل نجيل أرضي .

وبين العالم المعقول ، الذي ينفتح في سماء الملائكة ، وبين العالم المحسوس الذي ينزل الى أحط درجات الموجودات الخالية من العقل ـ يقوم الانسان ـ وهو يجمع بين المعقول والمحسوس. إن الانسان هو مركز الخلق ، وخلاصة الكون ،

وهو الوسيط والمخلص للكون . ونفسه صورة للثالوث . والفارق الوحيد بينهما أن الثالوث الالهي غير مخلوق وأنه هو الله بفضل شرف ماهيته . بينما ثالوث النفس الانسانية مخلوق خلقه من هو صورة له ، وليس الهيأ الا بسبب من فيض الجود الالهي عليه . وسائر الفروق انما نجمت عن الخطيئة الأولى . والجسم الانساني انما اتخذته النفس الانسانية بعد ارتكابها للخطيئة كاداة لها . أما قبل الخطيئة فقد كان جسم الانسان روحانيا خالدا ، وسيصير هكذا بعد البعث . وكل ما يبقى ثابتاً في الجسم ينتهي الى حالته الأولى قبل الخطيئة ، وكل ما يتغير منه انما هو ما أضيف عليه بعد ارتكابها. ويميز أريجين بين جسمين: جسم روحاني ، وجسم هيولاني هو المؤلف من العناصر الأربعة وعليه يجري التغير بأنواعه : من استحالة ونمو ونقصان . وهذا الجسم الروحاني يشترك بين جميع الناس وهو واحد فيهم جميعاً، أولي ، كلي ، باطن . وينتج عن هذا أنه لم يكن قبل الخطيئة توالد بين الناس كما لا يوجد توالد بين الملائكة . كذلك لم يوجد تمايز بين الذكر والأنثى .

والسبب في الخطيئة هو اساءة استخدام الانسان لحريته . وهذه الحرية لن يفقدها الانسان بعد الخطيئة ، ولم يوجد بين الخلق وبين الخطيئة فترة زمنية ، بل عقلية فقط . فمنذ أن خلق الله العالم خطىء الانسان . وما نسميه فترة البراءة ، او الجنة ، لم توجد أبدا ، ولو كانت وجدت لما تخلى عنها الانسان وقد ذاقها . وما الجنة الآ الطبيعة الانسانية هي نفسها . ان الانسان ، بدلا من أن يتوجه الى الله ، توجه الى ذاته ، وتلك هي الخطيئة ، فهي خطيئة كبرياء . أما السبب في اساءة استعمال الانسان لحريته فهو أمر يعلن اريجين أنه يجهله . ذلك أن الشر عدم ، والعدم لا شيء ، فسبب اساءة استعمال الانسان لحريته هو لا شيء ، اي الخلو من الارادة .

٤) الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة ، أو الله بوصفه غاية الكل :

وجميع الموجودات ستعود الى حضن خالقها. إن البداية والنهاية أو المبدأ والمعاد وجهان لشيء واحد . والمبدأ والمعاد بالنسبة الى الانسان هما الله ، منه بدأ واليه يعود .

ومراحل هذه العودة هي :

١ ـ ينحل الجسم الانساني المادي ٢ ـ ثم يبعث ٣ ـ ثم يتجلى مع جسم روحاني ٤ ـ ثم يعود الانسان إلى العلل الأولى ٥ ـ ثم تتحرك الطبيعة الانسانية والعلل الأولى في الله «وهنالك يصبح الله هو الكل في الكل، وذلك حين لا يكون ثمّ الآ الله»

erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil eriti nisi solus Deus

وعودة المخلوقات الى الله كان ينبغي أن تتم بواسطة الإنسان، لكن الانسان ، بارتكابه للخطيئة ، صار عاجزا ، عن اداء هذا الدور . لهذا جاء المسيح وسيطا بين الله والانسان ليتولى القيام بهذه المهمة . لقد اتخذ الله صورة الناسوت ، ليعيد الانسانية والخليقة كلها الى الألوهية . والمسيح اتخذ صورة الناسوت لأن الانسان يحتوي على الخليقة كلها وهو خلاصتها .

وما يعود الى الله ليس هذا العالم الخاضع للكون والفساد ، فكل هذا سيفنى . لكن جوهر الاشياء سيبقى ، وجوهرها هو العلل الأولى ، هو الصور . وما الاجسام التي نراها الا ظلال لذلك الجوهر الموجود في العلل الأولى . لقد بقيت الجواهر في العلل الأولى ، والعلل الأولى بقيت في «الكلمة». والبعث انما سيكون لهذه الجواهر ، للعلل الأولى ، وهي هي التي ستعود إلى الله.

فان قيل : اذن سيفنى الأفراد ولن يكون هناك فرديات متميزة ؟ يجيب اريجين بالنفي ، مستخدما التشبيهات لشرح هذا الحال : فيقول ان الفرديات ستبقى برغم الوحدة ، كما تبقى الاصوات الفردية في الكورس (جوقة الانشاد) وتبقى المصابيح الفردية في النور الشامل داخل كنيسة، الخ. إن الطبائع المختلفة يمكن ان تتحد دون ان تمتزج .

وماذا اذن عن الحياة الآخرة ؟

يقول اريجين ان الشر سيمحى من الخليقة حين تعود الى الله . لهذا لن يكون هناك عذاب مادي له مكان محدد هو الجحيم. بل العذاب عذاب الضمائر. أما الجنة فهي عودة كل الخليقة الى الله ، والمقربون والأبرار والأخيار المصطفون سيكونون بالقرب من الله دون ان يتحولوا اليه ـ فهذا امتياز للمسيح وحده ـ أما الاشرار فسيكونون بعيدين عن الله . وعقابهم هو شعورهم بهذا البعد عن الله ، والجحيم اذن هو بقاؤهم بعيدين بالفكر عن الله . أما الأوصاف المادية التي أوردها آباء الكنيسة في وصفهم للجحيم فانها تشبيهات حسية لتقريب المعنى الى فهم عامة الناس وهم حسيون جسدانيون.

تقويم

يعد كثير من الباحثين في فلسفة العصور الوسطى أريجين

« مفكرا حرًا جدا . . . ينبغي وضع اسمه في أول ثبت شهداء الفلسفة » على حد تعبير هوريو (B. Hauréau: Histoire de la philosophie scolastique T.I.P. 153-4. Paris 1872 ويستندون في ذلك الى النصوص التي يؤكد فيها اريجين سيادة العقل على النقل ، وضرورة تأويل النقل لصالح ما يقضي به العقل . والواقع أن أريجين ، لو قورن بسائر فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية ، لوجدناه ينفرد بآراء جريئة لا نكاد نجد لها نظيرا حتى لدى المفكرين الكبار في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ويمكن مقارنته بابن رشد من ناحية، وبابن عربي من ناحية أخرى : الأول في حرية الفكر ، والثاني في آرائه الحلولية والاتحادية .

نشرات مؤلفاته

النشرة الميسورة لمؤلفات اريجين هي الموجودة في المجلد رقم ١٢٢ من كتب الآباء اللاتينيين Patr. Latina نشر ميني Migne وتحتوي على :

1) De praedestinatione

2) Versio Operum Sancti Dionysii Areopagitae;

3) Versio ambiguorum Sancti Maximi;

4) De divisione naturae

5) Expositiones super jerarchiam celestiam, sancti Dionysii;

6) Commentarium in Evangelium secundum Joannem

7) Homilia in prologum sancti Evangelii secundum Joannem

8) Carmina,

وقد نشرت هذه المؤلفات مفردة قبل ذلك نشرات مختلفة منذ القرن الخامس عشر ومن ذلك نشرة اكسفورد سنة ١٦٨٤ لكتاب De divisione naturae وقد اعيد طبعها في فرنكفورت بالأوفست سنة ١٩٦٤ .

مراجع

- Saint- René Taillandier: Scot Erigène Strasbourg, 1843.

- J. Dräscke: Johannes Scotus Erigena und sein en Gewährsmänner in seinen werke de divisme naturac libri V. Leipzig, 1902.

- A. Brilliantoff

تأثر اللاهوت الشرقي في اللاهوت الغربي كما يتجلى في مؤلفات جان اسكوت اريجين ـ بطرسبرج، سنة ١٨٩٨ (بالروسية) .

- P. Mazzarella: Il pensiero di G. S. Erigena. Padova, 1937.

- T. Gregory: G. S. Erigena. Tre Studi. Firenze, 1963.

- G. Bonafede: Scot Erigena. Palermo, 1969.

اسبينوزا

فيلسوف هولندي الموطن ، يهودي الديانة .

ولد في أمستردام في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٣٢ ، وتوفي في أمستردام في ٢١ فبراير سنة ١٦٧٧ وهو في الخامسة والأربعين من عمره .

وقد ولد من أسرة يهودية هاجرت الى هولندة من أسبانيا فرارا مما كان اليهود يلقونه في اسبانيا من اضطهاد شديد . وحصل على تربية جيدة واسعة، وفي كنيسة اليهود في أمستردام درس « التلمود » ـ وهو مجموعة تفسيرات وشروح وأخبار وأحكام وضعها حكماء اليهود وفقهاؤهم، ويتضمن أحوال اليهود وصلواتهم وآراءهم وعاداتهم وتواريخهم وقصصهم ، ويزيد على عشرين مجلدا ، وينقسم الى قسمين : « المشنا » و « الجمارا » ، ويوجد تلمودان : تلمود أورشليمي ، وقد انجز في طبرية ، وتلمود بابلي ، انجز في بغداد ـ و « المشنا » هو النصّ الذي ينبغي أن يحفظ عن ظهر قلب ، و « الجمارا » هي الحاشية وغالبًا ما تتضمن الاحكام النهائية . كذلك درس اسبينوزا في الكنيسة بعض مؤلفات موسى بن ميمون ، وبعض علماء اللاهوت اليهودي في العصور الوسطى . كذلك اطلع على « القبالة » وهي كتب صوفية وسحرية يهودية . وتعلم اللغة اللاتينية على فرانسيس فون دن انده Francis Von Den Ende وكان طبيبا متضلعا في العلوم الطبيعية . لكن معرفته باليونانية كانت ضئيلة . كذلك كان يتقن الأسبانية والبرتغالية والعبرية ويلم بالفرنسية والايطالية ، ولفون انده الفضل أيضا في توجيهه

إلى قراءة مؤلفات جوردانوبرونو، وديكارت، ولما كانت أوامر الشريعة الرّبنية تفرض على كل يهودي أن يحترف حرفة يدويّة ما، على الرغم من مؤهلاته واتجاهاته الأخرى، فان اسبينوزا احترف مهنة صقل العدسات البصرية، ومنها سيكسب قوته ومعاشه.

وفي أبريل سنة ١٦٤٧ شاهد اسبينوزا جلد أوريل داكوستا Uriel da Costa علنا بناء على حكم صادر عن الكنيسة اليهودية في أمستردام (وقد انتحر فيما بعد) .

ويقال أن اسبينوزا أعدّ نفسه ليكون رَبّناً . على أنه كان يشتغل في تجارة والده وكان أبوه مستوردا للبضائع ، ويتردد على النصارى الليبراليين . وكانت هولنده في ذلك الوقت مسرحا للاضطرابات بين أنصار بيت أورانج وبين النبلاء والطبقة الوسطى الثرية التي كانت تنزع نزعة جمهورية وعلى رأسهم يان دي فت Jan de Witt (١٦٢٥ ـ ١٦٧٢) الذي صار Grand Pensionnaire في هولنده سنة ١٦٥٣ وكان معجبا باسبينوزا .

وبدأت مظاهر التمرد ضد العقيدة اليهودية المتزمتة تتجلى عند اسبينوزا لما بلغ الثالثة والعشرين من عمره . فحاول بعض رجال الطائفة اليهودية استمالته تحت اغراء المال ، فرفض الرضوخ ، فحاول أحدهم قتله ولكن اخفقت هذه المحاولة ، وعلى كل حال ، فقد اتهمته الكنيسة اليهودية في أمستردام بالالحاد ، وأصدرت في ٢٧ يوليو سنة ١٦٥٦ قرارا بطرده من حظيرة الكنيسة اليهودية ، فقاطعته الطائفة اليهودية وأصدقاؤه اليهود وأسرته أيضا . وتلقى اسبينوزا نبأ ابعاده عن الكنيسة اليهودية هذا بهدوء ، قائلا انه كان يتوقع ذلك ، وغيّر اسمه اليهودي « باروخ » الى مرادفه اللاتيني Benedictus (= مبروك، مبارك) . وكانت له علاقات مع فرقة متهمة في عقيدتها تسمى « اللوامة » Remonstrant sect لكنها كانت متسامحا معها ، وكان اسبينوزا ذا علاقة ببعض افرادها واستمر على هذه العلاقة بعد صدور قرار ابعاده، وسكن بين ظهرانيها وكان يعيش من صقل العدسات البصرية. وظل على هذه الحال مغمورا منسيا طوال أربع سنوات (سنة ١٦٥٦ ـ ١٦٦٠) ، بعدها انتقل الى ضاحية من ضواحي مدينة ليدن Leiden فتجمعت من حوله دائرة ضيقة من المتفلسفين . وعاش من مهنته تلك : صقل العدسات ، خصوصا عدسات التليسكوب .

وفي سنة ١٦٦١ شرع في تأليف رسالة «في اصلاح العقل» De emendatione intellectus دون أن يتمها وستظل حتى وفاته غير تامّة .

ومن أحاديثه مع أصحابه أولئك انبثق كتابه : « رسالة صغيرة عن الله والانسان وسلامة روحه » ، وقد ظلت طي النسيان حتى اكتشفت في العقد السادس من القرن الماضي ونشرت في سنة ١٨٦٢ ويقال ان النص الأصلي الذي كتبه اسبينوزا كان باللاتينية وحرره قبل سنة ١٦٦٠ ، لكن لم تبق الّا ترجمته هذه الى الهولندية .

وفي ذلك الوقت أيضا ـ أي حوالى سنة ١٦٦٣ ، بدأ في كتابة مؤلفه الرئيسي «الأخلاق» .

وفي سنة ١٦٦٣ نشر كتابه « مبادىء فلسفة ديكارت » ، وكتابه « أفكار ميتافيزيقية » وفي نفس السّنة استقر بالقرب من مدينة دن هاخ (لاهاي) . وقرر دي فت De Witt أن يصرف له معاشا (تقاعدا) مقداره مائتا فلورين . وطارت شهرة اسبينوزا في أنحاء أوروبا ، فأمّه المعجبون من مختلف نواحيها .

وفي سنة ١٦٧٠ نشر كتابه : « رسالة لاهوتية فلسفية » وقد قوبلت بهجوم عنيف ، خصوصا من جانب رعاة الكنيسة البروتستينية . فاضطر الى مغادرة مقامه في ضواحي دن هاخ والاقامة في غرفة بمدينة دن هاخ نفسها ، عند الرسام فان در اسبك Van der Spick .

وفي ٢٠ أغسطس سنة ١٦٧٢ هاجمت الغوغاء يان دي فت وأخاه السجين كورنلوس الذي كان يان قد ذهب لزيارته في سجنه ، فمزقتهما الغوغاء اربا اربا . فكان ذلك كارثة عظمى على اسبينوزا إذ فقد حاميه ، فانطلق أعداؤه بعنف بالغ ضده .

وفي سنة ١٦٧٦ زاره الفيلسوف ليبنتس، واطلع عنده على كتاب « الأخلاق » .

وعانى اسبينوزا من ويلات المرض شهورا طويلة ، حتى توفي في ٢١ فبراير ١٦٧٧ .

وفي نوفمبر سنة ١٦٧٧ نشرت مؤلفاته بعد وفاته بعنوان Opera Posthuma وتشتمل على :

١ ـ « الأخلاق »

٢ ـ « رسالة سياسية » (ناقصة)

٣ ـ «رسالة في اصلاح العقل» (ناقصة)

٤ ـ رسائل وردود عليها ، ولم ينشر من رسائله هذه والردود عليها الاّ القليل ، حرصا على عدم الاضرار بمن لا يزالون أحياء من مراسليه .

٥ ـ « مختصر نحو اللغة العبرية » (ناقص)

أ ـ فلسفته

روافد فلسفة اسبينوزا عديدة : منها روافد يهودية نابعة من الثقافة اليهودية والفلاسفة اليهود في العصور الوسطى ، وخصوصا موسى بن ميمون وابن جبرول ، وهؤلاء بدورهم قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين الذين جمعوا في تصوراتهم للخلق والكون والله بين الاسلام والافلاطونية المحدثة والفلسفة المشّائية .

ومن هذه الروافد أيضا فلسفة ديكارت ، وقد اطلع عليها اسبينوزا اطلاعا دقيقا عميقا وألف فيها كتابا بعنوان : « مبادىء فلسفة ديكارت » نشر كما قلنا سنة ١٦٦٣ . لكن اسبينوزا لم يأخذ بآراء ديكارت الفلسفية .

وفلسفة اسبينوزا تبدا من الله ثم تنزل منه الى سائر الموجودات ، بعكس المألوف عند سائر الفلاسفة وهذا ما أخذه عليهم اسبينوزا فقال : انهم « لم يتبعوا الترتيب المطلوب من اجل التفلسف . لقد اعتقدوا أن الطبيعة الالهية تعرف في آخر الأمر ، وأن الأمور المحسوسة تأتي في أول الأمر ـ مع أنه كان ينبغي عليهم أن يبدأوا بتأمل الطبيعة الالهية قبل غيرها لأنها هي الأولى سواء من وجهة نظر المعرفة ومن حيث الطبيعة . ثم انهم لما عنوا بهذه الطبيعة الالهية كان من المستحيل عليهم أن يفكروا في الاوهام الاولى التي أقاموا عليها معرفة الامور الطبيعية لأنها كانت بغير فائدة لمعرفة الطبيعة الالهية » (« الاخلاق » ف ٢) ولهذا نجد اسبينوزا يبدأ كتابه في « الاخلاق » ـ وهو جماع فلسفته كلها ـ بالله .

وسنتناول فيما يلي اجزاء فلسفة اسبينوزا وفقاً لهذا الترتيب الذي دعا اليه :

١ ـ الله

لكن علينا أن نشير أولا الى طريقة اسبينوزا في عرض أفكاره في كتاب « الأخلاق » . ذلك أنه اتبع « الطريقة الهندسية » more geometrico ، أي المستخدمة في كتب الهندسة وهي أن يبدأ بالتعريف ، ثم يذكر النظرية ، ثم يتلوها بالبرهان عليها ، وبحيث تأتي القضية مستنبطة من القضية السابقة عليها استنباطا محكما دقيقا ، تماما كما في كتاب « عناصر الهندسة » لاقليدس . وحتى التعبيرات المستخدمة في الهندسة مثل Q. E. D (وهو المطلوب) واللوازم Corollaires والبديهيات axiomes استخدمها اسبينوزا في عرضه لمذهبه الفلسفي هذا . ذلك أنه رأى أن هذه الطريقة في العرض هي الطريقة المثلى المعصومة عن الخطأ . ذلك أنه كان يعتقد « أن نظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها (« الاخلاق » جـ ٢ قضية ٧) كما يرى أن « معرفة المعلول تتوقف على معرفة العلة » (الموضع نفسه) .

ومن هنا رأى اسبينوزا أن الترتيب السليم للتفكير الفلسفي يتطلب أن نبدأ بما هو أسبق انطولوجيا ومنطقيا ، أي بالماهية الالهية أو الطبيعية ، ثم نستنتج استنباطا ما تؤدي اليه تلك الماهية الالهية أو الطبيعية . وبهذا يختلف اسبينوزا اختلافا بيّنا عن الاسكلائيين وعن ديكارت . فديكارت ، مثلاً يبدأ من الكوجيتو (أنا أفكر ، فأنا اذن موجود) ، ولا يبدأ من الله .

يبدأ اسبينوزا اذن من الله أو الطبيعة Deus sive Natura ، وهو يعدهما شيئا واحدا ، مما سيؤدي الى سوء فهم فلسفته لدى البعض ممن أرادوا ليّ فلسفة اسبينوزا الى ماديتهم الخاصة بهم ! (انظر كتاب : « اسبينوزا في الاتحاد السوفييتي ») .

٢ ـ الجوهر :

ويبدأ اسبينوزا بحثه في الله ، في مستهل كتاب « الأخلاق » ، بالتعريفات الأساسية لفهم عرضه .

وأولها تعريف الجوهر Substance ، فيقول :

« الجوهر هو ما هو في ذاته ويدرك بذاته وأعني بذلك أن تصوره لا يتوقف على تصور شيء آخر يتكون منه بالضرورة » (« الاخلاق » الجزء الأول ، التعريف ٣) .

لكن ما لا يدرك الاّ بذاته لا يمكن أن تكون علته من خارجه . ومن هنا يستنتج اسبينوزا أن الجوهر « هو علة ذاته » انه مستقل تماما بذاته ، لا علة له من خارجه . وهذا يتضمن بدوره أن ماهيته تستلزم وجوده . يقول أسبينوزا : « أنا أفهم من كونه علة ذاته أن ماهيته تستلزم وجوده ، وأن طبيعته لا يمكن أن تتصور الا موجودة » (« الأخلاق » جـ ١ تعريف ١) .

ولو كان الجوهر متناهيا ، لكان محدودا بجوهر آخر من نفس الطبيعة أي له نفس الصفات ، لكن لا يمكن وجود جوهرين أو أكثر لهما (أولها) نفس الصفة ، لأنه لو وجد اثنان أو أكثر لكان من الضروري تمييز الواحد عن الآخر (أو تميزها بعضها من بعض) ، أي لا بد أن تكون لكل منها (منها) صفة متميزة .

ويعرف اسبينوزا الصفة attribut بما يلي :

« أسمي صفة، ما يدركه العقل على أنه يكوّن ماهية الجوهر » (« الاخلاق » جـ ١ تعريف ٤)

وبمقتضى هذا التعريف فانه لو كان الجوهر من نفس الصفات ، لكانت لهما نفس الماهية ، وحينئذ لن يحق لنا أن نتحدث عن جوهرين اثنين . لأننا لن نستطيع التمييز بينهما. فإذا لم يكن من الممكن وجود جوهرين لهما نفس الصفات ، فان الجوهر لا يمكن أن يكون محدودا أو متناهيا . اذن الجوهر لا متناه .

والجوهر اللامتناهي لا بد أن تكون له صفات لا متناهية . ذلك لأنه « كلما كان الشيء أكبر نصيبا من الحقيقة والوجود ، كان اكبر نصيبا من الصفات » (« الاخلاق » جـ١ ، القضية ٩) ولهذا فان الموجود اللامتناهي لا بد أن يتصف بما لا نهاية له من الصفات. وهذا الجوهر اللامتناهي ذو الصفات اللامتناهية هو الله . يقول اسبينوزا : « أنا أفهم من الله أنه موجود لا متناه مطلقا . أعني أنه جوهر ذو صفات لا متناهية ، كل واحدة منها تعبّر عن ناحية لا متناهية أزلية أبدية » (« الاخلاق » جـ ١ ، تعريف ٦) .

وهذا الجوهر اللامتناهي الالهي، لا يقبل القسمة، وهو واحد أحد ، أزلي أبدي . والوجود والماهية في الله أمر واحد .

وفي عملية الاستنباط هذه لا ينتقل اسبينوزا مباشرة من الجوهر اللامتناهي إلى الجواهر المتناهية، بل يتوسط بينهما الأحوال اللامتناهية الأزلية الأبدية ، المباشرة وغير المباشرة ، وهي أسبق منطقيا من الأحوال المتناهية .

وقبل ذلك ينبغي أن نورد أن أسبينوزا يقرر أننا ندرك من بين الصفات الالهية صفتين هما الفكر والامتداد . أما سائر الصفات الالهية فلا نستطيع ان نقول عنها شيئا لأننا لا نستطيع أن نعرفها . ـ كذلك ينبغي أن يلاحظ أننا حين ننتقل من النظر في الله بوصفه جوهرا لا متناهيا ذا صفات الهية الى النظر في أحوال الله فان العقل ينتقل من الطبيعة الطابعة Natura naturans الى الطبيعة المطبوعة natura naturata ، أي من الله في ذاته الى الخلق ، مع عدم التمييز بين الله والخلق .

والطبيعة الطابعة هي الجوهر ، أعني صفاته اللامتناهية ، ومن بين هذه الصفات : الفكر والامتداد ـ أما الطبيعة المطبوعة فتشمل كل الأحوال ابتداء من تلك التي تستنبط مباشرة من الصفات (الذهن اللامتناهي ، الحركة والسكون) حتى تلك الأكثر تحديدا مثل حبة الرمل .

ومن هذا يتبين أن اسبينوزا ينعت الله بأنه امتداد وفكر معا ، انه نظام ممتد مكاني من الموضوعات الفيزيائية بقدر ما هو نظام لا مادي ولا ممتد من الفكر . وبعبارة أوجز : الله مادة وعقل معا . ولهذا فان كل تعبير عن طبيعته لا بد ان يكون له مظهران ، بحيث لا يحدث حادث في الكون دون أن يكون له مضايف عقلي وهذان المتضايفان ليس أحدهما علة للآخر كما أن الجانب المقعّر من قوس ليس هو علة الجانب المحدّب منه . لكن كما ان المقعر والمحدب يصحب كلاهما الآخر دائما ، كذلك الفكر والامتداد يصحب كلاهما الآخر ويتضمنه .

هكذا نجد عند اسبينوزا توازيا عقليا ـ فيزيائيا موجودا في كل الكون .

« والله ، أو الجوهر ، له صفات لا متناهية ، كل واحدة منها تعبّر عن ماهية لا متناهية » .

ب ـ فعل الله :

« ومن ضرورة الطبيعة الالهية ينتج بالضرورة عدد لا متناه من الأشياء بطرق لا نهائية ، أعني كل الأشياء التي تدخل في نطاق العقل اللامتناهي . » وجود الله لا يحدّه شيء سوى قانون عدم التناقض والامكان المنطقي . فالله هو اذن علة كل الاشياء .

لكن الأشياء لا تصدر عن الله كما لو كانت تصدر عن خالق موجود في الخارج سابق عليها . كما أنها لا توجد بأمر من ارادته ، او لتحقيق غرض خاص به . لان اسناد غرض الى الله هو بمثابة اسناد أغراضنا نحن اليه هو، كما ان هذا يتنافى مع كماله لأنه يمثل الله وكأنه يسعى الى تحقيق غرض وسد حاجة يحتاج إليها . فنحن نقول مثلا ان الله خير ، ونقصد بذلك أنه

يجب ما نحب. ونقول إن ثم نظاماً إلهياً، ونقصد بذلك أن الله خلق الأشياء على نحو يجعل من الميسور على الانسان تذكرها وتصورها. فكأننا نحن نريد أن نفرض على الطبيعة أهواءنا وأذواقنا ولكن التجربة والشواهد تدلنا على أن أمور العالم تجري دون أن تحسب حساب أهوائنا وأذواقنا وأغراضنا. ولهذا فان «كمال الأشياء يجب أن ينظر اليه فقط من حيث طبيعتها وقوّتها»، لا من حيث توافقها أو عدم ملاءمتها لميولنا ومصالحنا.

جـ ـ استبعاد الغائية في التفسير العلمي.

ومن هنا نجد اسبينوزا يحمل على التفسير الغائي للحوادث والموجودات حملة عنيفة، لأنه يرى فيه فراراً من النظر العلمي الصحيح ومن الأسباب الطبيعية الحقيقية، ولجوء الى «مشيئة الله» أي الى المجهول. فمثلا يستخلص الناس من تركيب بنية الانسان وأعضائه أنها لم تشكل آليا (ميكانيكياً)، بل بتدبير الهي بحيث لا يضر أحد الأعضاء عضواً آخر، لكن هذا التفسير منهم سببه الجهل بأسباب هذا الجهاز الغني العظيم، الذي هو جسم الانسان. واسبينوزا كان ينظر الى الجسم، كما فعل ديكارت، على أنه آلة محكمة الصنع.

٢ ـ العلاقة بين الله والكون:

لكن اذا لم يكن الله هو العلة الفاعلية ولا العلة الغائية للكون، فكيف وجد الكون اذن؟ يجيب اسبينوزا قائلا: ان وجود الكون ضرورة منطقية. فوجود الكون وطبيعته ناتجان عن طبيعة الله، كما أن وجود الدائرة وتساوي أنصاف أقطارها ناتجان عن طبيعة الدائرة.

فاذا بحثنا في سبب أي حادث فيزيائي أو عقلي، فسنجد أن السبب في حدوثه مزدوج: فالسبب المباشر موجود في حادث سابق أو مصاحب مقترن به ولكن السبب في أن الأحداث الجزئية لها ما لها من أسباب ومعلولات، وليس غيرها، يقوم في طبيعة الكون، الذي تؤلف الأسباب والمسببات جزءا منه. ان بناء الواقع هو من شأنه أن تكون الأسباب والمسببات على هذا النحو، وليس على نحو آخر.

ولهذا يجب لا محالة أن يكون السابق على هذا الحادث سبباً معيناً، وأن ينتج عنه ناتج معين، وليس غيره.

وفي مثل هذا النظام المتسلسل المحكم للكون لا مجال للحرية. وفي هذا يقول اسبينوزا: «ان الاشياء ما كان يمكن أن يوجدها الله على نحو أو نظام مختلف عن ذلك الذي أوجدها عليه». ودوافعنا تتولد بالضرورة عن شروط سابقة، وإراداتنا تنتج بالضرورة عن دوافعنا كما تنتج المعلولات الفيزيائية عن العلل الفيزيائية. ومعنى هذا أن اسبينوزا ينكر حرية الأفعال الانسانية، أي أن لا تكون نواتج لدوافع سابقة.

٣ ـ الطبيعة المطبوعة:

قلنا اذن ان الله والطبيعة شيء واحد أو وجهان لشيء واحد: فالله هو الطبيعة الطابعة، والكون هو الطبيعة المطبوعة.

والله يتجلى في الانسان على أساسين أو نظامين متضايفين (أي مترابطين على التبادل): احدهما نظام الاحداث الفيزيائية المترابطة فيما بينها، والثاني نظام الأفكار المترابطة فيما بينها. وهذان النظامان يجب أن يكونا متوافقين، لأنهما طريقان يعبّران عن طبيعة واحدة. ولهذا فان كل تغير لتلك الطبيعة يسجل كاملا في الصفتين اللتين هما في متناول ادراكنا: أعني الامتداد، والفكر. ولهذا يقول اسبينوزا، «ان نظام الأفكار وترابطها هو بعينه نظام الأشياء وترابطها».

ولم يحدد اسبينوزا ماذا يعنيه بهذه الأفكار، خصوصا وهو يقرر أن ثم «أفكارا» للأشياء الجمادية والحية على السواء.

٤ ـ الانسان

لما كان الانسان أحد تغيرات الجوهر الالهي، فانه لا بد يشارك ليس فقط في صفتي الامتداد والفكر، بل وأيضا في ما لا نهاية له من صفات الجوهر. وما عقولنا وأجسامنا الا شذرتين من وجودنا الهائل. وهما ليسا مظاهر سطحية، لأنها تلتصق بمركزه، فنحن نحيا ونتحرك ونوجد اذن في عوالم أخرى لا حصر لها بالاضافة الى عالمنا نحن، وكل فعل من أفعالنا وكل فكرة من أفكارنا تسجل ـ امتدادا ووعيا ـ تغيّرا يحدث في نفس الوقت خلال العدد اللانهائي من الأشكال الأخرى لوجودنا.

و «الفكرة» المتضايفة مع الجسم الانساني هي العقل. وليس بين العقل والجسم تفاعل متبادل، بل ثم تواز تام فيما بينهما: فلا يحدث شيء في العقل دون أن يسجل في الجسم، ولا يحدث شيء في الجسم دون أن يسجل في العقل. وما يحدث في الجسم من تغيرات هو نتيجة أسباب فيزيائية محضة، والتغيرات في العقل تتم بواسطة تغيرات عقلية محضة.

و «الفكرة» المتضايفة مع البدن الانساني تتميز عن سائر

الأفكار بانها ليس فقط تعكس التغيرات في سائر الأحداث ، بل وأيضا تعكس نفسها ، أي تتأمل نفسها ، انها ليست فقط « فكرة جسم » ، بل هي أيضا « فكرة فكرة جسم » ، أو « فكرة العقل » وبعبارة أخرى انها واعية بنفسها .

ان الانسان ليس جوهرا ، لأنه ليس علة ذاته ، والجوهر ـ كما قلنا ـ هو ما هو علة ذاته . ومن هنا يرفض اسبينوزا نظرية ديكارت القائلة بأن النفس جوهر .

وجانبا الإنسان هما الفكر والجسم. يقول اسبينوزا: «الانسان يفكر»، ويقول أيضا : «نحن نحسّ بان ثم جسما يتغير تغيرات عديدة».

و«الوعي» و«الشخصية» هما المضايفان العقليان للكائنات المحدودة المتناهية ويعبران عن انفصال الجزء عن الكل الذي هو الموجودات.

« واذا قورن العقل الانساني بالعقل الالهي ، فان العقل الالهي غير « شخصي » لأنه غير مرتبط بجسم وغير محاط بأجسام أخرى يكون هو مضايفا لها «أي فكرة» . ولما كان عقل الله غير مرتبط بجسم ولا بمحيط، فانه لا يحس بأي انفعالات أو منافع أو اضرار أو حب أو كراهية كما هو شأن العقل الانساني . وهذا منطقي، لأنه وهو الكل، أنىّ له أن يؤثر جزءا دون جزء ، أو يتأثر بجزء من أجزائه؟ ولهذا فان عقل الله حر من كل شهوة أو انفعال .

٥ ـ المعرفة :

أول سؤال يطرح بالنسبة الى المعرفة عند اسبينوزا هو : كيف يتسنى للعقل أن يعرف العالم الخارجي ، مع أنه مرتبط بجسم مضايف له ؟ كيف يعرف شيئا آخر غير جسمه هو وما يرتبط به من « أفكار » ؟ والجواب عن ذلك هو ان حالته النفسية الفيزيائية في أية لحظة معلومة هي دائما مؤلفة من طبيعة جسمه الخاص به وعقله الخاص به ، ومن حالة البيئة المحيطة التي بها يتأثر ويتغير. ومن هنا فانه حين يعرف نفسه فانه سيسجل أيضا «أفكار الموضوعات» التي بها يتأثر. ثم ان تجربته تثرى من اتصالات جسمه بالبيئة المحيطة.

أما كيف نميز بين الأفكار الخاطئة والأفكار الصحيحة فرأي اسبينوزا في هذا الأمر هو نفس رأي ديكارت وهو أن الأفكار بعضها أوضح وأكثر تميّزا من بعض . والفكرة الأوضح والاكثر تميزا هي تسجيل لموضوعها أصدق من الفكرة الغامضة المشوشة . وليس علينا أن نقارن بموضوعها لنعرف ذلك . وما دام نظام الأفكار وارتباطها هنا نفس نظام الأشياء وارتباطها، فاننا نستطيع أن نكون متأكدين ان الفكـرة الواضحة تماما والمتميزة في ذاتها هي متضايفة في عقولنا مع ما يناظرها بين الاحداث فقط في صفة الامتداد ، وبأنها تتضايف تماما مع هذا الحادث. ومثل هذه الفكرة تشغل مكانها المناسب في سلسلة النظام الضروري للأفكار الذي يكوّن حقيقة نظام الكون .

وعلينا أن نتوقع من العقل أن يميز أفكاره بوضوح بعضها من بعض وأن يربط كل فكرة بمناظرها في العالم الفيزيائي ، وأن يضعها في مكانها الذي يناسبها في صفة الفكر . ولهذا فان مصدر الخطأ ليس هو العقل . وانما مصدره تدخل من خارج في العملية الطبيعية العادية للعقل .

ما هو اذن مصدر هذا التدخل ؟ لقد أجاب ديكارت بأنه الارادة ، لكن اسبينوزا يرفض ذلك ، لأنه يرى أن الارادة والفهم ليسا ملكتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى ، ذلك لأن اعتماد فكرة في الذهن معناه قبولها .

وانما مصدر الخطأ هو أن تجربتنا الحسية ـ أو كما يسميها اسبينوزا : خيالنا ـ تسجل طبيعة جسمنا كما تتغير بواسطة البيئة المحيطة ، وطبيعة سائر الأجسام بحسب ما تغير طبيعتنا نحن . ومن هنا فانها لا تستطيع أن تأتي بصورة شاملة ومطابقة لجهازها العضوي كما هو بمعزل عن التغيرات الناجمة عن الأجسام الخارجية ، أو صورة الأجسام الخارجية بمعزل عن تأثيراتها فينا . ولهذا السبب فان الصور الحسية ، أيّاً كانت المهيجات الباعثة لها ، تخفق ليس فقط في التصوير الواضح المتميز للعوامل الفاعلة في الجهاز العضوي الانساني ، بل وأيضا تخفق في التعبير عن الطبائع الشاملة لهذه العوامل .

واسبينوزا في رسالته «في اصلاح العقل» يميز أربعة مستويات للادراك : أدناها هو الادراك « بالسماع » . ويشرح هذا بالمثل التالي : « أنا أعرف بالسماع يوم ميلادي ، وأن شخصين معلومين كانا أبويّ ، وما شابه ذلك من أمور لم يخطر ببالي أي شك فيها» ذلك أنني لا أعرف بالتجربة أنني ولدت في يوم كذا ، من أبوين هما فلان وفلانة ، وانما عرفت هذا كله بالسماع .

والمستوى الثاني الأعلى منه : هو المعرفة (أو الادراك ، على حد تعبيره) الناجمة عن التجربة الغامضة ، يقول : « بالتجربة الغامضة أعرف أنني سأموت ذات يوم ، وأنا أؤكد

هذا لأني شاهدت أشباهي من الناس يعانون الموت وان لم يعيشوا جميعا نفس المقدار من العمر ولا يموتون بسبب نفس الامراض . كذلك أعرف بالتجربة الغامضة أن الزيت يزيد النار ايقادا ، وأن الماء يطفئها. كذلك أعرف أن الكلب نابح ، وأن الانسان حيوان ناطق ، وعن هذا الطريق أعرف تقريبا كل الأشياء « المفيدة في الحياة » .

والمستوى الثالث هو الادراك الناجم عن كون ماهية شيء ما مستنتجة من ماهية شيء آخر، ولكن بطريقة غير مكافئة، مثال ذلك: أنا أعرف أن حادثاً ما له علة ؛ وان كنت لا أملك فكرة واضحة عن هذه العلة ولا عن الارتباط بين العلة والمعلول .

والمستوى الرابع والأعلى الذي فيه « يدرك الشيء من ماهيته وحدها ، أو من خلال معرفة علته القريبة » . مثال ذلك أن أعرف أن العقل متحد مع جسم . كذلك نجد هذا المستوى الرابع للمعرفة متوافراً في الرياضيات. لكن- هكذا يقول اسبينوزا - « الأمور التي استطعت معرفتها على هذا المستوى قليلة جدا » .

بيد أن اسبينوزا في كتاب «الأخلاق» يذكر ثلاثة مستويات فقط، مسقطاً المستوى الأول الذي يتم بالسماع، وأصبح النوع الثاني هو الأول ويسميه «المعرفة من الجنس الأول» Cognitio primi generis، أو «الرأي» Opinio أو الخيال imaginatio والمؤرخون لفلسفة اسبينوزا يقتصرون عادة على هذا التقسيم الثلاثي الوارد في «الأخلاق».

ولشرح النوع الأول وهو «الرأي» أو «الخيال» نقول ان الجسم يتأثر بأجسام أخرى، وكل تغيرّ له حالة ناشئة عن هذا التأثر ينعكس في فكرة . والأفكار التي من هذا النوع متكافئة - بدرجات متفاوتة- مع أفكار مأخوذة من الاحساس ، واسبينوزا يسميها أفكار الخيال . انها ليست مستنبطة منطقياً من أفكار اخرى ، والعقل من حيث هو مؤلف من مثل هذه الأفكار فانه يكون منفعلا ، لا فاعلا ، لان هذه الأفكار لا تنبثق من قوة العقل الفعالة ، بل تعكس تغيرات في الجسم واحوالا تحدثها أجسام اخرى .

والمعرفة من النوع الثاني تتضمن أفكارا مكافئة adéquates وهي معرفة علمية . واسبينوزا يسمي هذا المستوى باسم مستوى « العقل » ratio لتمييزه من مستوى « الخيال » الذي هو النوع الأول ، لكن ليس معنى هذا أنها غير ميسورة الآ للعلماء ذلك لأن الناس جميعا عندهم أفكار مكافئة وكل الأجسام الانسانية هي أحوال للامتداد ، وكل العقول هي أفكار لاجسام . ولهذا فان كل العقول تعكس بعض خواص الأجسام ، أي بعض الخواص السائدة في الطبيعة الممتدة. والمعرفة التي من النوع الثاني صحيحة بالضرورة ، لأنها تقوم على أفكار مكافئة، والفكرة المكافئة هي التي تملك كل خصائص الفكرة الصحيحة.

والنوع الثالث من المعرفة يسميه اسبينوزا باسم « المعرفه العيانية » Scientia intuitiva لكن ينبغي أن يلاحظ أن هذه المعرفة لا تنبثق عن وجدان صوفي أو وثبة عقلية ، بل هي مستمدة من المعرفة التي وصلنا اليها في النوع الثاني . يقول اسبينوزا : « هذا النوع (الثالث) من المعرفة يصدر عن فكرة مكافئة للماهية الصورية لبعض صفات الله وينتقل الى المعرفة المكافئة لماهية الأشياء» («الأخلاق» جـ٢ ، قضية ٤٠ تعليق ٢) .

٦ - الحب العقلي لله :

وأعلى وظائف العقل هي معرفة الله . «وأعظم خيرات العقل هو معرفة الله ، وأكبر فضيلة للعقل هي معرفة الله » (« الاخلاق » جـ٥ قضية٣)وذلك لأن الانسان لا يستطيع أن يعقل شيئا أعظم من اللامتناهي . وكلما عقل الله ، ازداد حبه له .

ولما كان الله والطبيعة شيئا واحدا ، فاننا بقدر ما نتصور جميع الأشياء صادرة عن طبيعة الله فاننا نتصورها مندرجة تحت نوع الأبدية sub specie aeternitatis . اننا نتصورها جزءا من النظام اللامتناهي المترابط منطقياً. وبقدر ما نتصور أنفسنا وسائر الأشياء على هذا النحو ، فاننا نعرف الله . ومن هذه المعرفة تنبثق لذة العقل ورضاه واللذة المصحوبة بفكرة الله بوصفه علة سرمدية هي « الحب العقلي لله » (« الاخلاق » جـ ٥ قضية ٣٢، لازمة) . وهذا الحب العقلي هو « نفس الحب الذي به يحب الله نفسه ، لا من حيث أنه لا متناه ، لكن من حيث انه يمكن التعبير عنه بواسطة ماهية العقل الانساني منظورا اليه مندرجا تحت نوع الأبدية » (الموضع نفسه قضية ٣٦) . وبالجملة « فان حب الله للناس والحب العقلي لله هما شيء واحد » (الموضع نفسه ، اللازمة) .

ويقرر اسبينوزا أن هذا الحب العقلي لله هو نجاتنا وسعادتنا وحريتنا (الموضع نفسه) . لكن ينبغي ألا نفهم هذا

الحب بالمعنى الصوفي ، ولا بمعنى أنه محبة لشخص . واستخدام اسبينوزا لهذا التعبير الصوفي انما يرجع الى نشأته الدينية .

٧ ـ الأخلاق :

مذهب اسبينوزا في الأخلاق ذو مشابه عديدة مع مذهب الرواقية في الأخلاق . فمثله الاعلى للحكيم وتوكيده ضرورة أن يعرف الانسان مكانته في الكون ، واعتقاده أن المعرفة تحمي الانسان من اضطراب النفس تجاه مصائب الحياة وضربات القدر ، والحاحه على جعل الحياة تسير بمقتضى العقل ، وطلب الفضائل من أجل الفضائل نفسها ـ كل هذه الملامح نجدها في المذهب الأخلاقي الرواقي . كذلك يشتركان في تقرير الجبرية وانكار الحرية الانسانية . والمشكلة بالنسبة الى كليهما هي في معرفة كيف يمكن قيام أخلاق بدون افتراض حرية الانسان ؟ ان الاخلاق أمر بواجبات ، والمجبر لا يؤمر لأنه مجبور على فعله لا خيار له فيه . وقد شعر اسبينوزا بهذه الصعوبة ، ومن هنا نجده أحيانا ـ وبتحفظ ـ يقر بأن الانسان يشعر أحيانا كأنه حر ومسؤول عن فعله . لكن جوابه هذا غير مقنع .

وحين يريد التمييز بين الخير والشر يقتصر الأمر على المعرفة : فما يقوي المعرفة يعدّ خيرا ، وما يضعفها ـ مثل الانفعالات والشهوات ـ يعد شرا .

٨ ـ الدولة :

تأثر اسبينوزا في آرائه في الدولة والسياسة بهوبز ، وهو قد قرأ كتابي هوبز : «في رجل المدينة» و«لوياثان» . فكلاهما يعتقد أن كل انسان مقدر عليه بطبيعته أن يسعى لتحقيق مصلحته وكلاهما حاول أن يبين أن تكوين المجتمع السياسي ، بما ينطوي عليه ذلك من قيود على الحرية الفردية للانسان ، يمكن تبريره لأسباب مصلحية عقلية . فلقد رأى الانسان ان ايجاد مجتمع سياسي هو أنجح وسيلة لحمايته من الفوضى والأضرار الناجمة عن تزاحم بني الانسان على مصالحهم الذاتية ، على الرغم مما يجره هذا الى وضع قيود على حرياتهم .

واسبينوزا ، مثل هوبز ، يتحدث عن « القانون الطبيعي » و « الحق الطبيعي » ويقصد بالقانون الطبيعي : المجرى الذي حددته الطبيعة كي يسير فيه الانسان . ويقصد بالحق الطبيعي « تلك القوانين الطبيعية التي بها نتصور كل فرد على أنه مقدر عليه بالطبيعة أن يعيش على نحو معين » (« الرسالة اللاهوتية السياسية » ، ١٦) . فالطبيعة قدرت مثلا أن « تأكل الاسماك الكبيرة الأسماك الصغيرة بحق طبيعي لا نزاع فيه » (الموضع نفسه) ذلك لأن للطبيعة الحق المطلق في أن تفعل ما تستطيع ، أي أن حقها على مقدار قدرتها .

ولهذا فان حقوق الفرد لا تحد الا بحدود قدرته . وحدود قدرته تتحدد بواسطة طبيعته . « ولهذا فانه لما كان من حق الانسان الحكيم أن يعيش وفقا لقوانين العقل ، فكذلك الانسان الجاهل والأحمق له مطلق الحق في أن يعيش وفقا لقوانين الشهوة » (الكتاب نفسه ، ١٦) فالجاهل أو الأحمق ليس ملزما بأن يسير وفقا لما يأمر به العقل المستنير ، « كما ان القط ليس ملزما بأن يعيش وفقا لقوانين طبيعة الأسد » (الموضع نفسه) . ان للانسان ، سواء بمقتضى عقله أو بمقتضى أهوائه وشهواته ، أن يسعى لتحقيق مصلحته بحسب ما يعتقده أنه مصلحته ، « سواء كان ذلك بالقوة ، أو الدهاء والحيلة ، أو التملق والخدعة ، أو اية وسيلة أخرى » (الموضع نفسه) . والسبب في ذلك أن الطبيعة ليست ملزمة بقوانين العقل الانساني . وأغراض الطبيعة ، ان كان للطبيعة أغراض ، انما تتعلق بنظام الطبيعة وليس للانسان في هذا النظام الا مكان ضئيل تافه . وإذا بدا لنا في الطبيعة شيء غير معقول أو شر ، فما ذلك إلا بسبب جهلنا بنظام الطبيعة وتوقف أعضاء هذا النظام بعضها على بعض ، ولأننا نريد أن يحدث كل شيء وفقاً لما يقتضيه عقلنا ومصلحتنا . ولو أننا أفلحنا في التحرر من تصوراتنا التشبيهية بالانسان وطرائقنا الانسانية في النظر الى الطبيعة ، لأدركنا أن الحق الطبيعي لا تحده إلا الرغبة والقوة ، وأن الرغبة والقوة تتوقفان على طبيعة الانسان الفرد .

واسبينوزا يكرر هذه الآراء نفسها في « الرسالة السياسية » . وهنا يؤكد أننا لو بحثنا في القوة الكونية أو حق الطبيعة ، فعلينا أن نقر بأنه لا يوجد تمييز بين الرغبات المتولدة عن العقل والرغبات الناتجة عن أسباب أخرى .

ولما كان لدى الانسان دافع طبيعي للمحافظة على نفسه ، فان من حقه أن يتخذ كل وسيلة تحقق له هذا الغرض ، وأن يعد عدواً له كل من يحول بينه وبين المحافظة على نفسه . ومن هنا يود كل انسان أن يعيش آمنا على حياته ، متحررا من الخوف . لكن من المستحيل تحقيق ذلك اذا فعل كل انسان ما يريده . ولهذا السبب كان لا مفر لكل فرد أن يتعاون مع غيره من اجل تحقيق هذا الغرض ، وهو الأمن على النفس . ومن هنا اتفق الناس على العيش معا في جماعة من أجل تحقيق الأمن للنفس والنهوض بالحياة وتثقيف الذهن . فالاجتماع البشري يقوم اذن على المصلحة الشخصية المستنيرة ، والقيود

على حياة الفرد في المجتمع يبررها هذا الاعتبار وهو أنها أقل ضررا من التهديد الجاثم على حياة الفرد بدون هذا الاجتماع .

والناس اذا اتفقوا على الاجتماع لتحقيق هذا الغرض - وهو المحافظة على النفس - يضطرون الى أن يكلوا أمر تحقيق هذا الأمن الى سلطة ذات سيادة ، وهذه السلطة لها الحق المطلق لفرض اية قوانين تشاؤها . صحيح أنه لا يمكن تفويض كل شيء الى هذه السلطة ، مثل الأمر بالطعام واللباس ، والاستمتاع ببعض اللذات ، لكن فيما عدا هذه الاحوال فان الفرد ملزم باطاعة الأوامر الصادرة عن السلطة الحاكمة وبواسطة القوانين التي يفرضها الحاكم يقوم العدل أو الظلم . لكن ليس معنى هذا أن اسبينوزا يبرر استبداد الحاكم ، لأنه يرى مع سنكا أن « الطاغية لا يمكن أن يحتفظ بالحكم طويلا » (« الرسالة اللاهوتية السياسية » ص ٧٦) . اذا تصرف الحاكم بحسب أهوائه وشهواته واستبد بالمحكومين ، فلا بد أن يثور عليه هؤلاء ويعترضوا طريقه فينتهي الأمر بعزله . ومن هنا فان من مصلحة الحاكم ، لو كان عاقلا ان يحكم باعتدال والا يتجاوز حدود العقل والعدالة في ممارسة الحكم .

واسبينوزا في « الرسالة السياسية » يدرس ثلاثة أشكال من أشكال الحكم أو السيادة كما يسميه ، وهي : الملكية ، والارستقراطية ، والديمقراطية . . وخلاصة رأيه أن أحسن أنواع الحكم هو : « ذلك الذي يتأسس على العقل ويسترشد بالعقل » (« الرسالة السياسية » ٥ : ١)

٩ - الحرية الدينية :

ومن الأمور التي ألح اسبينوزا في توكيدها - وما عاناه في حياته يبرر هذا الموقف خير تبرير - التسامح في الدولة . لقد كان يكره الحروب الدينية والخلافات المذهبية ، ويأبى على الدولة أن تتخذ أي موقف في الأمور الدينية لصالح دين أو طائفة أو مذهب معين . ولا يحق لأي فرد أن يتنازل للدولة أو السلطة عن حقه في اعتقاد ما يشاء . ان حق الاعتقاد حق لا يجوز مطلقا التنازل عنه لأية سلطة كائنة ما كانت أو لأي فرد مهما يكن .

ولهذا دعا اسبينوزا الى توفير الحرية المطلقة للفرد في اعتقاداته وآرائه في جميع الأمور . وليس لأية سلطة دينية أو سياسية أي سلطان على الفرد في هذا المجال . ولتحقيق هذا الغرض ، يجب أن تتحرر الدولة من كل تأثير للسلطة الدينية والا تسمح لها بأي تدخل في أمورها . وفي هذا السبيل ينقد اسبينوزا الدعوى القائلة بأن « الكتاب المقدس » من وحي الله ، ويتحدى صحة ودقة أسفار « العهد القديم » من « الكتاب المقدس » وصحة نسبها الى من تنسب اليه . ويرفض دعوى اليهود أنهم « شعب الله المختار » .

ويطالب بعدم الخلط بين الدين وبين اللاهوت أو أي مؤسسة دينية . ويقرر أن المعجزات التي يستند اليها اللاهوتيون في صحة الديانات تتناقض مع النظام الالهي - وبالتالي هي مناقضة لنفسها . والعقيدة المسيحية في الفداء لا يمكن العقل أن يقبلها ، لأن يسوع كان انسانا كسائر الناس ، وكل ما هنالك أن عقله كان يساير نظام الكون ، وكانت ارادته متجهة نحو الخير الأزلي .

نشرات مؤلفاته

نشرة نقدية

- Werke, Hrg. von. C. Gebhardt, 4 vols, Heidelberg, 1925.
- Opera quotquot reperta sunt. ed. J. van Vloten und J.P.N Land, 2 Vols, Den Haag, 1882, 1883. 2 Vols, 1895; 4 vols. 1914.

ترجمة فرنسية لمؤلفاته

- Spinoza: Oeuvres, Gallimard ed. Paris, 1954.

مراجع

- L. Brunschvicg: Spinoza et ses contemporains. Paris, 1923.
- G. Ceriani: Spinoza. Brescia, 1943.
- Delbos: Le Spinozisme. Paris, 1916.
- Kuno Fischer: Spinoza. Leben, Werke, Lehre. Heidelberg, 1909.
- P. Lachieze- Rey: Les origines cartesiennes du dieu de Spinoza. Parix 1932.
- L. Ruth: Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.
- L. Roth: Spinoza, London, 1929.
- Runes, D.D.: Spinoza Dictionary. New York, 1915.
- P. Siwek: L'âme et le corps, d'après Spinoza. Paris, 1930.

- P. Siwek: Spinoza er le Panthéisme religieux. Paris, 1950.
- Harry Wolfson: The philosophy of Spinoza, 2 Vols, Cambridge (U.S.A), 1934; one Volume, 1948.

استقراء

Induction

النظرة التقليدية الى الاستقراء هي أنه الانتقال من الجزئيات الى الكليات ، أو بعبارة أدق : الانتقال مما هو أقل كلية الى ما هو أكثر كلية ـ وذلك في مقابل القياس أو الاستدلال القياسي Déduction الذي هو انتقال من الكلي الى الجزئي المندرج تحته ، أو بعبارة أدق : من الأكثر كلية الى الأقل كلية . مثال الاستقراء :

الحديد والنحاس والرصاص والذهب . . . كل منها يتمدد بالحرارة

الحديد والنحاس والرصاص والذهب . . . كل منها معدن

.. المعدن يتمدد بالحرارة

ومثال القياس :

كل انسان فان

سقراط انسان

.. سقراط فان

فالاستقراء تعميم من حالات جزئية تتصف بصفة مشتركة .

لكن الاستدلال (أو الاستنباط) الرياضي تعميم هو الآخر ، اذ فيه ننتقل من حالة أو أحوال جزئية الى القانون العام أو النظرية التي تشملها : فمن مثلث نرسمه ونثبت أن مجموع زواياه يساوي قائمتين (٢ ق) نستنبط النظرية العامة وهي : مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين .

والخلاف بين كلا النوعين من التعميم هو في الالتجاء الى التجربة : فنحن في الاستقراء نستند الى التجربة ، بينما في الاستدلال الرياضي لا نلجأ أبدا الى التجربة . ولهذا يقترح W.E. Johnson («المنطق» جـ٢ ، فصل ١٠ ، ١١) إلا نجعل الاستقراء في مقابل الاستنباط ، بل التقابل هو بين الاستنتاج البرهاني Demonstrative inference وبين الاستنتاج الاحتمالي Problematic inference

والاستدلال يقوم على أساس مبدأ الهوية ، لكن على أي أساس يقوم الاستقراء ؟ تلك هي مشكلة « أساس الاستقراء » التي تناولها بالتفصيل جول لاشلييه في رسالته المشهورة لنيل الدكتوراه بعنوان : « اساس الاستقراء » وانتهى فيها الى أنه أساس مزدوج هو : قانون العلية ، ومبدأ الغائية . (راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « مناهج البحث العلمي » ص ١٧٣ ـ ١٨١) .

ومشكلة الاستقراء هي مشكلة ضمان صحة التعميم : فبأي حق أنتقل من أحوال جزئية قليلة الى قانون عام يشمل كل الأحوال المشابهة ؟ ان ذلك لا يكون الا على أساس التسليم بمصادرة تقول بتكافوء الافراد داخل التصور الواحد من كل الوجوه . وهي مصادرة بمعزل عن اليقين ، لكثرة الشواذ والفروق الفردية التي تزداد تفاضلا وعمقا كلما انتقلنا من مملكة الجماد الى مملكة النبات الى مملكة الحيوان ، وخصوصا في النوع الانساني . حيث تكون الفروق الفردية في أعلى درجة من التفاوت .

ولهذا السبب رأى ارسطو منذ البداية ، أن الاستقراء منهج غير يقيني ، وظل الرأي على هذا طوال العصور الوسطى ، الى أن جاء بيكون في أوائل القرن السابع عشر فحاول أن يرفع من شأن الاستقراء (الناقص) بوضع ضوابط تضمن له المزيد من اليقين .

وفي نفس المعنى يقول كنت ان الاستقراء يعطي عموما نسبيا Komparative Allgemeinheit لا عموما دقيقا أو ضرورة . ان الاستقراء ليس استنتاجا عقليا ، بل شأنه شأن قياس المثيل (أو قياس النظير analogie) بل هو احتمال منطقي Logische Präsumption أو هو استنتاج تجريبي ؛ اننا نحصل بواسطته على قضايا عامة ، لا على قضايا كلية (راجع كتابه Log. § 64) .

وقد بحث برترند رسل B. Russel في العلاقة بين الاستقراء والاحتمال وانتهى الى النتائج التالية :

١ ـ ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرر أن نعتبر الاستقراء ـ سواء منه الجزئي والعام ـ محتملا ، مهما يكن من وفرة عدد الاحوال الموافقة .

٢ ـ اذا لم نضع حدا لطابع التعريف بالمفهوم للصيغتين (أ)و(ب)الداخلتين في الاستقراء، فانه يمكن أن نتبين أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكا فيه ، بل وأيضا باطل ، أعني أنه إذا أعطينا أن ع أعضاء في الصنف أ تنتسب إلى صنف آخر هو ب، فان قيم ب التي لا ينتسب فيها العضو التالي من أ إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من أ ينتسب إلى ب، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيراً من مجموع الأشياء في العالم.

٣ ـ ما يسمى بـ « الاستقراء الشرطي » Hypothetical induction ـ وفيه تصير النظرية العامة محتملة لأن كل نتائج الملاحظة قد حققت ـ يختلف جوهرياً عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط . لأنه اذا كانت ق هي النظرية ، و أ هي صنف الظواهر ، وب صنف النتائج ، فان ق تكافىء « كل أ هي ب » والبينة لـ ق تتحصل بالعد البسيط .

٤ ـ اذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ من الصدق ، فان المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد، والإدراك العام يعتبر ، عمليا ، من أنواع مختلفة من الاستقراء.

(راجع : Bertrand Russel: Human Knowledge: its scope and Limits, P. 417-418. New York, 1948

مراجع

G. Lachlier: Le Fondement de L'induction, Paris 1871.

-M. Boudot: Logique inductive et Probabilité, Paris, 1972.

عبد الرحمن بدوي : «مناهج البحث العلمي»، ط١ ، القاهرة سنة ١٩٦٠.

اسحق بن حنين

مترجم جيد من اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان أكثر من أبيه ـ حنين بن اسحق ـ عناية بترجمة كتب الفلسفة اليونانية ، وخدم الخلفاء العباسيين في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، وكان من أطبائهم .

وله مؤلفات قليلة في الطب (ذكرها ابن أبي أصيبعة ص ٢٧٥ ، بيروت) .

وأما ما ترجمه من كتب الفلسفة ، فنذكر منها مما ترجمه الى العربية :

١ ـ « في النفس » لأرسطو ـ وقد نشرناه في القاهرة سنة ١٩٥٤ .

٢ ـ « الكون والفساد » لأرسطو.

٣ ـ عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو

٤ ـ « السماع الطبيعي » ـ وقد نشرناه في القاهرة سنة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦

٥ ـ « العبارة » لأرسطو ـ ونشرناه في القاهرة سنة ١٩٤٨ .

ونقل الى السريانية :

(١) أنالوطيقا الثانية»

(٢) «أنالوطيقا الأولى» ترجم أبوه قطعة منه، وترجم هو الباقي . وتوفي في ربيع الآخر سنة ٢٩٨ هـ («نوفمبر سنة ٩١٠ م»).

مراجع

ـ « الفهرست » لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٨٥ ، ٢٩٨

ـ « أخبار الحكماء » للقفطي ، نشرة لبرت ، ص ٨٠

ـ « عيون الأنباء في طبقات الاطباء » لابن ابي أصيبعة ، نشرة ملّر ، جـ ١ ص ٢٠٠ وما يتلوها .

ـ « وفيات الأعيان » (لابن خلّكان) نشرة فستنفلد، تحت رقم ٨٧ .

اسكوت (دونس)

John Duns Scot

فيلسوف مسيحي ، يلقب بـ « العالم المدقق «Subtilis.

ولد في اسكتلنده في الفترة ما بين ٢٣ ديسمبر سنة ١٢٦٥ و ١٧ مارس سنة ١٢٦٦ من أسرة من كبار ملاك الأراضي في ناحية Litteledean في كونتية Roxburgh أو بنواحي دونس Duns بكونتية Berwich، وتوفي في كولن Köln بالمانيا (على نهر الراين) في ٨ نوفمبر سنة ١٣٠٨ .

وتعلم أولا في مدارس الفرنشسكان في Haddington فظهر عليه الذكاء الحاد المبكر وشدة التقوى ، ولما اختبر عمه ايليا دونس مرشدا عاما للفرنشسكان في اسكتلنده في سنة ١٢٧٨ أخذه معه الى دير Dumfries ليدخله في الحياة الرهبانية الفرنشسكانية وفي سنة ١٢٨٠ دخل مرحلة البداية Noviciat ، وبعد دراسة لعشر سنوات دخل في سلك الرهبان ورسم كاهنا في ١٧ مارس سنة ١٢٩١ وهو في الخامسة والعشرين . وفي تلك الأثناء درس في اكسفورد وفي باريس بين ١٢٨٧ و ١٢٩٠ ، ويدل على هذا معرفته الوثيقة بآراء أساتذة جامعة باريس آنذاك وهم Geoffroy de Fontaines, Gilles de Rome وخصوصا Henri de Gand ومن المؤكد أنه أقام بعد ذلك في باريس من سنة ١٢٩٤ إلى سنة ١٢٩٧ ، حيث تعمق في دراسة العلوم اللاهوتية والفلسفية .

وتولى التدريس ، بعد حصوله على الاجازة ، في جامعتي اكسفورد وكمبردج ، ولكن لفترة قصيرة ، لأننا نجده من جديد في باريس في العام الجامعي سنة ١٣٠١ ـ ١٣٠٢ ، حيث واصل شرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللومباردي وقام النزاع بين فيليب الجميل Philippe le Bel ملك فرنسا والبابا بونيفاتيوس الثامن ، فاتخذ دونس سكوت جانب البابا ، مما اضطره الى ترك باريس . لكنه عاد في السنة التالية بوصفه مرشحا من قبل طريقة الفرنشسكانية للحصول على كرسي الأستاذية في جامعة باريس ، فلم يحصل عليه الا بعد وقت طويل في سنة ١٣٠٥ ، لكنه لم يشغل هذا الكرسي الا لمدة عامين وخلفه عليه فرنشسكاني آخر هو الساندرو بونيني السكندري . وعيّن استاذا في المعهد العام في كولين Köln (المانيا) الذي أنشئ حديثا . لكن ما لبث أن عاجلته المنية في ٨ نوفمبر سنة ١٣٠٨ وهو في نحو الثانية والأربعين من عمره .

مؤلفاته

نسبت الى دونس اسكوت مؤلفات بعضها صحيحة النسبة اليه ، والبعض الآخر منحول عليه ،والبعض الثالث لا يزال تحت التحقيق .

وقد نشرت مؤلفاته بعناية L. Wadding في ١٢ مجلداً في مدينة ليون (فرنسا) سنة ١٦٣٩ (وقد أعيد طبعها بالأوفست في Hildesheim بألمانيا سنة ١٩٦٨ في أربع مجلدات) . ونذكر من مؤلفاته الصحيحة ما يلي :

1) Quaestiones superUneversalia.super praedicamenta, super lib. I perihermeneias Aristotelis.

2) In II Librum perihermeneias, secundi operis perihermeneias, super Librum Elenchorum aristotelis, super analitici primi, et secundis (ed, TIWES, t. I. et II)

3)Quaestiones super de Anima.

4) De primo principio (vol. IV). quaestiones

5) Collationes (Vol V)

6) De rerum Principio

وقد اكتشف له في السنوات الأخيرة مؤلفات لم تنشر بعد ، معظمها تسجيل لمحاضراته التي ألقاها في جامعات أكسفورد وكمبردج وباريس ، ويدور معظمها حول شرح المقالات الأربع من كتاب « الأقوال » لبطرس اللمباردي ويسمى عادة باسم Opus Oxoniense

مذهبه

أ) مشكلة العقل والنقل:

يتصدى دونس اسكوت ، في بداية شرحه على كتاب « الأقوال » لمشكلة العقل والنقل ، ويصوغها على النحو التالي : هل من الضروري للانسان ، في الحالة التي هو عليها ، أن يوحى اليه بطريقة خارقة للطبيعة بمذهب خاص لا ايستطيع الوصول اليه بالنور الطبيعي للعقل ؟ .

ويجيب اسكوت عن هذا السؤال بالايجاب ، نظراً الى عدم كفاية الطبيعة الانسانية بعد فسادها بواسطة الخطيئة الأولى . وهكذا يرد المشكلة الى جدال حول كمال أو نقص الطبيعة الانسانية. يقول: «الفلاسفة يقررون كمال الطبيعة (الانسانية) وينفون الكمال الخارق على الطبيعة ، وعلى العكس من ذلك يقرر اللاهوتيون أن الطبيعة (الانسانية) ناقصة ، ويؤكدون ضرورة اللطف الإلهي والكمال الخارق على الطبيعة » . (Opus Oxon. Prol Iqu Iart) ويرى اسكوت ان الفلسفة لا تكفي وحدها لمعرفة ما لا نعرفه إلا عن طريق الوحي .

ب) براهين وجود الله:

ينتقد اسكوت البراهين التقليدية لإثبات وجود الله. فيقرر أولاً أن معرفتنا بوجوده ليست بيّنة بذاتها، لأنه ليس لدى العقل الانسان أي تصور مباشر لماهية الله. ولهذا فإن الحجة الوجودية التي قال بها أنسلم ليست لها أية أهمية.

ولا يشير اسكوت الى البرهان القائم على الحركة والمحرك الأول، وهو البرهان الذي أولاه توما عناية بالغة.

والبرهان الذي يعتمده اسكوت لاثبات وجود الله هو التالي:

يوجد موجود أول. وهذا الموجود الأول لا متناه، إن في سلسلة العلل الفاعلية والعلل الغائية. وكذلك في ترتيب الكمال يوجد حدّ أول لا يستطيع الفكر أن يتجاوزه. وهذا الموجود الأول لامتناه.

والدليل على أنه لامتناه هو أن من صفاته التعقل، والارادة، وتعقله هو لما لا نهاية له من الموضوعات المتميزة.

ويؤكد دونس اسكوت في برهانه على وجود الله أن البرهان يجب أن يكون بَعْدِيّاً aposteriori أي مبتدئاً من المعلولات إلى العلة الأولى، لكن ينبغي ألا تكون هذه المعلولات هي الكائنات الممكنة التي نشاهدها في التجربة، لأن مثل هذا الصنف من المعلولات لن يخرجنا عن الفيزياء. ولن تمكننا من الخروج من الممكنات، وذلك لأن ضرورة علّتها لن يتحقق لنا في نهاية التسلسل، إلا لتفسير معلولات هي نفسها ممكنة وعارية عن كل ضرورة بل ينبغي أن نبدأ من خصائص الموجود بما هو موجود ـ لأننا في مجال الميتافيزيقا. ومن هذه الخصائص خاصتان: العلية، وامكان الايجاد. أي يوجد وأن يكون موجَداً. فلنبدأ من خاصية امكان ايجاد الموجود، فكيف يوجد؟ إما أن لا يوجد بشيء، أو يوجد بذاته، أو يوجد بغيره. والأول باطل، لأن اللاشيء لا يمكن أن يوجد شيئاً. والثاني باطل كذلك، لأنه لا شيء يوجد نفسه. بقي الثالث، وهو أن يوجده آخر. فلنفرض أن هذا الآخر هو أ، فإن كان أ هو الأول، فقد وصلنا الى المطلوب ، وإن كان أ هو الثاني، فإنه سيكون موجوداً بآخر. ولا يمكن الاستمرار الى غير نهاية لأنه لن يوجد حينئذٍ شيء بسبب عدم وجود علة أولى، إذن لا بد من التوقف عند علة أولى أولية مطلقاً، وهو المطلوب اثباته.

وبنفس الطريقة في البرهان نستطيع أن نثبت وجود علة غائية نهائية. ليست لها علة غائية. كذلك لا بد من وضع حد نهائي لترتيب الكمال. وبهذا نصل الى ثلاثة أوائل، هي أول واحد، لأن العلة الفاعلية الأولى هي عينها العلة الغائية الأخيرة وهي أيضاً تمام الكمال.

وهذا الأول موجود بالضرورة. لأنه اذا لم يكن موجوداً فلا بد أن تكون هناك علة لعدم وجوده. لكننا قلنا بأنه العلة الأولى، أي لا يسبقه علة. واذن فلا تسبقه علة تقتضي عدم وجوده. واذا انتفت علة عدم وجوده، كان موجوداً.

ثبت اذن وجود الأول، وبقي أن نثبت أنه لامتناهٍ. وهذا سهل: لأن ما هو أول لن يحده شيء، فهو اذن لامتناهٍ، ثم ان هذا الأول عاقل، يعقل ما لا نهاية له من الأشياء ، أي انه يحتوي على ما لا نهاية له من المعقولات، وما يحتوي على ما لا نهاية يجب أن يكون لانهائياً. فالأول لانهائي.

جـ) الايجاد:

ويرى اسكوت ان الله يعلم كل الأشياء بواسطة الماهيات السرمدية التي في ذاته، وهذه الماهيات لا توجد ولا تبقى إلا في العقل الإلهي لكن وجودها وسرمديتها تنسبان الى الله.

والله في ايجاده حرّ، وليس عليه التزام قِبَلَ أي موجود. انه يوجد ما يشاء. ولهذا لا معنى للسؤال عن سبب ايجاد هذا الموجود أو عدم ايجاد شيء ما، ذلك أن حريته لا تخضع في الايجاد لأي معيار، وكيف تخضع وهو الأول الذي لا يعلو عليه شيء؟ ان السبب الوحيد في أنه شاء هذا ولم يشأ ذاك، هو أن هذه هي مشيئته. والسبب الوحيد في اختياره ما اختار ايجاده، هو مشيئته وحدها. والشرط الوحيد الذي تلتزم به هذه المشيئة هو عدم التناقض، أي امكان الوجود معاً للموجودات ثم المحافظة على القوانين التي وضعها منذ أن وضعها. فباستثناء مبدأ عدم التناقض ومبدأ المحافظة على القوانين التي أوجدها، تكون إرادة الله مطلقة كل الاطلاق، حتى بالنسبة إلى قاعدة الخير،

لأن قاعدة الخير هي التي يقررها الله، ! وليست هي التي تحكم أفعال الله. إن الله إذا أراد شيئاً فهذا الشيء خير، ولو كان الله قد شاء قوانين أخلاقية أخرى، لكانت هذه هي الخير.

والملاحظ على آراء دونس اسكوت التي عرضناها حتى الآن أنها متأثرة تأثراً كبيراً جداً بآراء الفلاسفة الاسلاميين، وعلى رأسهم ابن سينا، وهذا ما لاحظه الباحثون في مذهب دونس اسكوت، وعلى رأسهم أتين جلسون (راجع خصوصاً بحثه بعنوان: «ابن سينا ونقطة انطلاق دونس اسكوت») فهو يتحدث دائماً عن الله مستعملاً التعبير: «الأول» Primum ens وهو نفس التعبير الذي يستعمله ابن سينا دائماً للدلالة على الله. وهو يؤكد حرية الارادة الإلهية حرية مطلقة، تماماً كما هي الحال في وصف الله عند المسلمين.

د) النزعة الارادية Volontarisme

ويتميز مذهب اسكوت بنزعة ارادية بارزة، ومعنى ذلك أنه يجعل الارادة مستقلة عن العقل وأكبر منه تأثيراً. وقد رأينا ذلك بالنسبة الى الله. والأمر كذلك بالنسبة الى الانسان فارادته هي التي توجهه أكثر من عقله، والارادة هي الشهوة أو الرغبة أو النزوع. ولما كان ذلك في الطبيعة المادية ـ كما هو مشاهَدٌ في انجذاب الحديد الى المغناطيس، فإن الإرادة أسبق من النفس. والارادة هي والحرية شيء واحد، في نظر دونس اسكوت. كذلك يقرر أن القرار الارادي انما يتوقف في نهاية الأمر على الارادة، لا على العقل. ان الارادة هي التي تشكل كل شيء، وتقود كل شيء، وتحدد كيفية كل شيء. وهو في هذا يتعارض تماماً مع القديس توما الذي كان يرى سيادة العقل على الارادة:

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur (Sum . Theolog P. I. 9. 82., a, 3. Resp)

نشرات مؤلفاته

النشرة النقدية لمؤلفاته هي تلك التي بدأت تنشر منذ سنة ١٩٥٠ في مدينة الفاتيكان بعنوان:

Opera omnia, studio et curo commissionis scotisticae ad fidem codicum edita.

I - II. Città del vaticano, 1950

III, 1954; IV, 1956, V, 1959; VI; 1963; XVI, 1960; XVII, 1966.

ومن بين النشرات الجزئية لبعض مؤلفاته يجدر بنا أن نذكر:

- Commentaria oxoniensia ed . Fernandez Garcia Quaracchi,1912 - 14
- De rerum principio . ed. M. Muller, Freiburg - in - Breis gau, 1941

مراجع

- E. Longpré: La Philosophie de Duns'Scot. Paris 1924.
- Et. Gilson: Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fodamentales. Paris, 1952
- Martin Heidegger: Die Kategorien - und Bedeutungslebre des Duns Scot. Tübingen 1916.
- Et. Gilson: « Avicenne et le point de départ de Duns Scot», in Arch. d'hist. Lit. et doctr. du moyen âge, 1927. pp. 89 - 149; « Les seize premiers cleoremata et la pensée de Duns Scot », ibidem, 1937 - 38, pp 5 - 86;

اشبرنجر (ادورد)

Eduard Spranger

فيلسوف تربية ألماني ولد في سنة ١٨٨٢ في Grosolichterfelde بنواحي برلين، ودرس في جامعة برلين حيث تتلمذ على «فلهلم دلتاي» وفريدرش باولزن Paulsen وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة برسالة عنوانها: «فلهلم فون همبولت وفكرة الانسانية» (سنة ١٩٠٩). وعين أستاذاً للفلسفة في جامعة ليبتسك سنة ١٩١١، ثم انتقل الى جامعة برلين في سنة ١٩٢٠، أستاذاً للفلسفة وللتربية، وفي العام الجامعي ١٩٣٧ / ١٩٣٨، قام بالقاء محاضرات في اليابان، وفي سنة ١٩٤٤ اعتقل، لكن أفرج عنه بعد قليل بفضل تدخل سفير اليابان في المانيا. ولما استولت قوات الحلفاء على المانيا في

سنة ١٩٤٥، عينته سلطات الاحتلال العسكرية مديراً لجامعة برلين. فلما رأى تدخل سلطات برلين الشرقية في حرية الجامعة، طلب اعفاءه من هذا المنصب، وانتقل الى جامعة توبنجن أستاذاً للفلسفة ، وظل فيها حتى بلغ التقاعد، ثم توفي في سنة ١٩٦٣.

آراؤه

سعى اشبرنجر الى اكمال مشروعين بدأهما أستاذه فلهلم دلتاي، وهما ايجاد علم نفس فاهم « verstehende Psychologie» يهدف الى إقامة علم النفس على اساس القيم الحضارية، والثاني ادخال التقويم أو مبدأ القيم في العلوم الروحية.

ولكن مؤلفه الأساسي هو «أشكال الحياة» Lebens Formen (هله Halle سنة ١٩١٤) وهومحاولة لبيان أنماط الشخصية الانسانية، بواسطة منهج الفهم Verstehen الذي يقوم بدوره على تقويم الشخص من ناحية القيم الحضارية التي يمثلها. فانتهى الى ان ست قيم تحدد ستة انماط من الشخصية في المدنية الحديثة، هذه القيم الست هي الحقيقة، المنفعة ، الجمال، الحب، القوة، شمول القيمة (في الدين). ويناظرها على التوالي الانماط الستة التالية: الشخصية النظرية، الشخصية الاقتصادية، الشخصية الجمالية، الشخصية الاجتماعية، الشخصية السياسية، الشخصية الدينية.

وفي كتابه «نفسانية الشباب» (ليبتسك، سنة ١٩٢٤) يطبق نفس المنهج على نفسانية الشباب، وينتهي الى تقرير أن أربعة انجازات تحدد نفسانية الشباب، وهي اكتشاف الذات، ونمو خطة للحياة، وترتيب الذات في مختلف مجالات العلاقات الاجتماعية، ويقظة الحياة الجنسية.

وفي كتابه «العلوم الروحية» يناقش الأسس الاخلاقية للحضارة الحديثة وللتربية. وفيه ينقد الفلسفات الاجتماعية القائمة على النزعة التاريخية. والهدف الرئيسي من تحليله هو إدخال القيم في العلوم الروحية.

وبعد الحرب العالمية الثانية عاد اشبرنجر الى الموضوعات الدينية، كما يتجلى في كتابه «سحر النفس» (توبنجن، سنة ١٩٤٧).

وفي ميدان التربية اهتم اشبرنجر بدراسة كبار علماء التربية مثل همبولت، وروسو، وفريبل Fröbel ، وبستالوتسي Pestalozzi - كما أسهم في فروع التربية المختلفة: التربية المهنية، تربية العمال، الارشاد الشخصي والمهني، الخ.

مؤلفاته

- Wilhelm Von Humboldt. und die Humamitätsidee . Berlin. 1909.
- Wilhelm Von Humboldt und die Reform des Bildungswesen . Berlin. 1910.
- Die Lebensformen. Halle. 1914.
- Psychologie des Jugendalters. Leipzig, 1924.
- Die Magie der Seele. Tubingen. 1947.
- Goethes Weltanschauung, Reden und Aufsätze. Leipzig und Wiesbaden, 1942.
- Gibt eine Kulturpathologie? Tübingen, 1947.
- Aus Friedrich Fröbels Gedankenwelt. Heidelberg, 1951.

مراجع

- Erziehung zur Menschlichkeit - Festschrift für Eduard Spranger Zum 75. Geburtstag, Tubingen 1975 Herg. von, H.W. Bähr.
- Eduard Spranger, Bildnis eines geistigen Menschen unserer Zeit, hrg, von Hans Wenke, Heidelberg. 1957.

اشبنجلر ← شبنجلر

اشترنر

Max Stirner

اسم مستعار كان يوقع به كتاباته: يوهان كسبار اشميت Johann Kaspar Schmidt فيلسوف الماني ذو نزعة فردية مغالية.

ولد في ٢٥ أكتوبر سنة ١٨٠٦ في مدينة بايرويت (في اقليم بافاريا بالمانيا) وتوفي في ٢٦ يونيو سنة ١٨٥٦ في برلين. ولد في أسرة فقيرة، وطالت فترة دراسته وكانت مشتتة. ومن سنة ١٨٢٦ الى سنة ١٨٢٨ تعلم الفلسفة في جامعة برلين، حيث تتلمذ على هيجل وتأثر به كثيراً. وتردد بعد ذلك على جامعتي ارلنجن وكينجزبرج، ثم عاد الى برلين في سنة ١٨٣٢ حيث حصل منها على شهادة تؤهله للتدريس في المدارس الثانوية في بروسيا. وبعد عدة سنوات من التعطل والفقر، ظفر بوظيفة مدرس في احدى مدارس البنات في برلين، وفي الوقت نفسه كان يعمل في الصحافة ويكتب خصوصاً في موضوعات فلسفية، وقد كتب مقالاً عن طرق التربية في «مجلة الراين».

وانضم اشترنر الى جماعة الهيجليين الأحرار التي كان يتزعمها الأخوان برونو وإدجار باور Bauer. وفي هذه الجمعية التقى بكارل ماركس، وفريدرش انجلز، وأرنولد روجه Ruge وجيورج هرفج Georg Herwegh.

وتحت تأثير هذه الجماعة ألف كتابه: «الوحيد وما يملكه» (سنة ١٨٤٥ في ليبتسك). وفي هذا الكتاب دافع عن دعوته الى الانانية المفرطة، وهاجم الفلاسفة المعاصرين خصوصاً ذوي الميول الاجتماعية الاشتراكية منهم.

وفيه ينطلق من فكرة توكيد الغرائز في مقابل العقل، وتوكيد الارادة. كذلك هاجم الفلاسفة المثاليين، والتبريرات، والمعاني العامة. وجعل مركز المنظور في مذهبه هو الفرد الانساني. وهو يقرر أن كل فرد من بني الانسان هو وحيد ، لا نظير له، فريد. وعلى كل فرد أن يستغل وحدانيته هذه، إن صح هذا التعبير، ـ ليحقق معنى حياته. واستخلص من ذلك هذه النتيجة وهي أنه لا التزام على أحد إلا تجاه ذاته وحدها. وعلى هذا الأساس اعتبر كل المذاهب الفلسفية القائمة على فكرة الانسانية المشتركة بين الناس مذاهب زائفة.

واهمية اشترنر هي أنه أكد الفردية في مواجهة المذاهب التي كانت تلغي الفرد في مواجهة الكل، وخصوصاً الهيجلية. ومن هنا عدّه البعض ارهاصاً بالوجودية، وإن كانا يختلفان بعد ذلك في كثير من النواحي.

مؤلفاته

- Der Einzige und Sein Eigentum

مراجع

- M. Arvon: Aux sources de L'existentialisme: Max Stirner. Paris. P.U.F.1954.

أشلك

Moritz Schlick

مؤسس دائرة فيينا، وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية المعاصرة. ولد في ١٨٨٢/٤/١٤ في برلين وكان أبوه من رجال الصناعة. وكان جده لأمه هو ارنست مورتس ارندت Arndt الوطني الالماني الشهير الذي كان أحد زعماء حركة تحرير المانيا من سيطرة نابليون. ودخل جامعة برلين في سنة ١٩٠٠ لدراسة الفيزياء حيث تتلمذ على ماكس پلانك الفيزيائي العظيم، وحضّر معه رسالة الدكتوراه الأولى التي حصل عليها في سنة ١٩٠٤ برسالة عن انعكاس الضوء في وسط غير متجانس.

وكانت تسود الجامعات الألمانية آنذاك فلسفة الكنتية المحدثة، كما ان ظاهريات هسرل بدأت تغزو الأوساط الفلسفية والعلمية. لكن اشلك تبرم بكليهما، وآثر عليهما تحليلات المفهومات العلمية عند ارنست ماخ، وهرمن فون هلموهولتس وهنري بونكاريه. وتركز اهتمامه الأول على تحليل المعرفة العلمية.

ومن سنة ١٩١١ الى ١٩١٧ عمل أشلك مدرساً وأستاذاً مساعداً في جامعة روستوك (المانيا) وفي تلك الفترة نشر طائفة من المؤلفات، نذكر منها كتابه: «النظرية العامة للمعرفة» (ظهر سنة ١٩١٨، ط ٢ سنة ١٩٢٥) وكان الموضوع الغالب عليها هو المنطق ومناهج البحث العلمي وتحليل المفهومات العلمية.

وفي سنة ١٩٢١ عين أستاذاً في جامعة كيل Kiel

وفي سنة ١٩٢٢ عيّن استاذاً للفلسفة في جامعة فيينا.

وكان فتجنشتين قد نشر في سنة ١٩٢١ كتابه الرئيسي

Tractatus Logico - Philosophicus ، كما ظهرت باكورة انتاج رودلف كرنب Carnap وقد تأثر بهما اشلك، مما أحدث تغييراً محورياً في تطوره الفكري. واستمر اشلك أستاذاً للفلسفة في جامعة فيينا من سنة ١٩٢٢ حتى يوم ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٦، يوم أن أطلق عليه الرصاص، وهو يدخل الجامعة، أحد الطلبة المجانين فأرداه قتيلاً. ولم يكشف حتى الآن السبب في تلك الجريمة. وفي تلك الفترة دعي في سنة ١٩٢٩ أستاذاً زائراً في جامعة استنفورد في كاليفورنيا (الولايات المتحدة الأميركية).

وفي فترة فيينا هذه نشر كتابه «مسائل الأخلاق» (سنة ١٩٣٠) والعديد من المقالات، خصوصاً في المجلة الدولية Erkenntnis التي كانت لسان حال حركة الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في العالم، وقد جمعت دراساته هذه في مجلدات فيما بعد.

كذلك أنشأ في الوقت نفسه جمعية أو ندوة دعيت باسم «دائرة فيينا» Wienerkreis كانت تجري فيها المناقشات حول المسائل الفلسفية من وجهة نظر الوضعية المنطقية، وكان يشترك في هذه «الدائرة» ليس فقط فلاسفة بل وأيضاً رياضيون وفيزيائيون وعلماء نفس وكان أبرز اعضاء هذه «الدائرة» من الناحية الفلسفية رودلف كرنب Rudolf Carnap ويتلوه كورت جيدل Kurt Gödel الذي كان قد نشر براهين على تمام منطق الدرجة الأولى، وعدم تمام الحساب الصوري.

آراؤه

١ - نقد الميتافيزيقا:

بدأ اشلك تطوره الفكري بنقد كنت. ففي كتابه «المكان والزمان في الفلسفة المعاصرة» (سنة ١٩١٧) نقد رأي كنت في الزمان والمكان بوصفهما شكلين قبليين للحساسية، مدافعاً عن رأي نيوتن وميكانيكاه القائمة على أساس أن للزمان وجوداً حقيقياً خارجياً كسائر موضوعات الحواس.

وفي كتابه «النظريات العامة للمعرفة» ينقد كل القضايا التي عزا اليها كَنْت وأتباعه صفة التركيب القبلي.

ثم اخذ بعد ذلك في الفحص عن المعرفة واللغة، فقرر أن اللغة في العلم ترمي الى التعبير البيّن الخالي من الاشتراك في المعاني، وأن للتعبير العلمي قواعد ينبغي مراعاتها حتى تكون القضايا معبّرة تعبيراً علمياً سليمًا. ثم وجد أن القضية السليمة التعبير هي تلك التي تعبّر عن وقائع موجودة في التجربة، وما عدا هذا فيعدّ في نظره لغواً من القول، أي خالياً من المعنى.

وطبق هذه الدعوى على قضايا الميتافيزيقا فزعم أنها خالية من المعنى، لأنها لا تعبّر عن وقائع موجودة في التجربة. ويعزو اشلك السبب في ذلك الى كون الميتافيزيقا تسعى للبحث في مضمون الظواهر، لا في العلاقات بين موضوعات التجربة، واشلك يرى أن العلاقات هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة. ان مضمون الظواهر لا يمكن أن يدرك بواسطة ترتيب العلاقات، وهو الأمر الوحيد الميسور للمعرفة. اننا لا نصل الى ادراك الواقع إلّا عن طريق تجربة عيانية انفعالية. ان الميتافيزيقا تريد أن تعرف «مضمون» الأشياء الواقعية، ولهذا فإنها تضطر الى استخدام تعبيرات اللغة العلمية على نحو مضاد للقواعد. ولهذا السبب لا يمكن لقضايا الميتافيزيقا أن يكون لها طابع القضايا ذوات المعاني.

ب- مهمة الفلسفة:

وأما الفلسفة بعامة، فإنها ليست في نظره علمًا، بل نشاطاً أو انفعالية، وهذا النشاط يمارس في كل علم باستمرار، لأنه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة أو بطلان قضية فلا بد من معرفة معناها. وكثيراً ما يحدث للعلماء أن يجدوا أن الكلمات التي استعملوها لم تكن واضحة المعنى تماماً، ومن هنا فإن عليهم أن يلجأوا الى النشاط الفلسفي في الايضاح، ولا يستطيعون الاستمرار في الكشف عن الحقائق دون أن يبحثوا في المعاني. ولهذا السبب فإن الفلسفة عامل مهم جداً في داخل العلم، وتستحق أن تحمل اسم «ملكة العلوم». لكن ملكة العلوم هذه ليست هي نفسها علمًا. انها نشاط يحتاج اليه كل العلماء وينفذ في سائر ألوان النشاط. أما المشاكل الحقيقية فهي مسائل علمية، وليس ثمّ مسائل علمية غيرها.

فإن تساءلنا: ما هي أذن حقيقة هذه المشاكل التي أطلق عليها اسم «مشاكل فلسفية» طوال عدة قرون، فإن الجواب يتم بالتمييز بين حالتين: إذ يلاحظ أولاً أن ثم العديد من المسائل التي تبدو كمسائل لأنها تكوّنت على

نظام نحوي معينّ، ولكنها مع ذلك ليست مسائل حقيقية، انه يمكن أن يكشف بسهولة أن الكلمات التي تتألف منها صِيَغ هذه الأسئلة لا تفيد معنى منطقياً.

ويلاحظ ثانياً أن هناك «مسائل فلسفية» يتبين أنها مسائل حقيقية لكن يمكن أن يُبيَّن، بواسطة التحليل المناسب، أن من الممكن حلّها بواسطة مناهج العلم، وان لم يكن من المتيسر الآن تطبيق هذه المناهج عليها، لأسباب فنيّة. بيد أننا نستطيع على الأقل ان نبينّ ماذا ينبغي ان نفعل من اجل الجواب عن هذه الأسئلة، وإن لم نستطع حلها الآن بواسطة ما في متناولنا من وسائل. وبعبارة أخرى: ان المشاكل التي من هذا النوع ليس لها طابع «فلسفي» خاص، وإنما هي مسائل علمية ويمكن من حيث المبدأ الجواب عنها، والجواب لا يكون إلا بالبحث العلمي.

مؤلفاته

- Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik, 1917, 2 Aufl. 1919.
- Allgemaine Erkenntnis Lehre, 1918, 2. Aufl. 1925.
- Fragen der Ethik, 1930.
- Grunzüge der Natur Philosophie, 1948.
- Natur und Kultur, 1952.

وجمعت أبحاثه المتفرقة في كتاب بعنوان:

- Gesammelte Aufsätze 1926-36. Wien, 1938.

مراجع

- H. Feigl: Moritz Schlick « in Erkenntnis.. Vol. 7 (1937 - 9) pp. 393 - 419.
- Karl Popper: The Logic of Scientific Discovery. London 1959.
- Hans Reichenbach: « Moritz Schlick» in Erkenntnis, Vol. 6. (1936). p. 141 - 2
- David Rynin: «Remarks on Moritz Schilicks» - Essay: « Positivism and Realism» in Synthèse vol 1 (1948 - 9)

الأفروديسي

Alexandre D'Aphrodise

أكبر شرّاح أرسطو في العصر اليوناني الروماني.

عاش في الربع الأخير من القرن الثاني بعد الميلاد والربع الأول من القرن الثالث الميلادي. وقام بتدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا في المدة ما بين سنة ١٩٧ وسنة ٢١١ بعد الميلاد.

والى جانب شروحه على كتب أرسطو - وبعضها مفقود - له رسائل مفردة كثير منها مفقود في أصله اليوناني، ولكننا عثرنا على عدد وافر منها في ترجمة عربية ونشرناها في كتابينا: «أرسطو عند العرب» (ط ١، القاهرة سنة ١٩٤٧، ط ٢، الكويت - بيروت سنة ١٩٨٠) و «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» (بيروت سنة ١٩٧١).

وله آراء مستقلة في بعض مسائل الفلسفة، انحرف فيها بعض الانحراف عن أرسطو، نذكر منها ما يلي:

١ - في مسألة الكليات، أكد الأفروديسي أن الوجود بالمعنى الحقيقي هو للأفراد (للجزئيات) لا للكليات، وان الكليات معان في الأذهان، لا في الأعيان.

٢ - قال ان العقل الفعّال νους ποιητικος هو العلة الأولى πρῶτον αἴτιον

٣- ميّز بين ثلاثة أنواع من العقل:

أ) العقل الهيولاني.

ب) العقل المنفعل أو المستفاد

جـ) العقل الفعال.

وقال ان الانسان حين يولد لا يملك إلا العقل الهيولاني، ولكن يكتسب بعد ذلك العقل المستفاد وذلك بفضل العقل الفعال.

٤ - أنكر خلود النفس إنكاراً صريحاً، بينما موقف أرسطو كان غامضاً متردداً.

٥ - قال بالعناية الإلهية، لكنه لم يقل بعناية إلهية مباشرة بالكون، بل بالتبعية modo oblique بمعنى أن الله لا يعنى مباشرة بالكون، بل ان مجرد وجود الله هو الذي

يدبّر أو يحكم الكون («المسائل الطبيعية» نشرة برونز ٢: ٢١ ص ٦٦ س ١٧، ص ٧٠ س ١٤).

٦ ـ وفي شرحه على «التحليلات الأولى» لأرسطو يدافع الأفروديسي عن دراسة المنطق وضرورته فيقول انه لما كان الخير الاسمى للانسان هو التشبه بالله، وكان هذا التشبه إنما يتم بالنظر والمعرفة، وكانت المعرفة تحصل بالبرهان فإن من الواجب علينا أن نعلي من شأن المنطق لأنه علم البرهان.

مراجع

١ـ مقدمة كتابينا:

أ) أرسطو عند العرب» ، القاهرة ط١ سنة ١٩٤٧.

ب) «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية» بيروت سنة ١٩٧١

١ ـ ابن النديم: «الفهرست»، نشرة فلوجل.

- Pauly - Wissowa: Realencyclopädie der Altertumswissenschaften,. S.v.

- P. Moraux: Alexandre d'Aphrodise. Paris 1942.

نشرة مؤلفاته

- Commentaria in Aristotelem Graeca, vols I- III et supplementum Aristotelicum, vol. II Berlin 1883 - 1901.

- A. Badawi La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris. vrim, 1968.

أفلاطون

Platon

فيلسوف يوناني عظيم ، يعد هو وتلميذه أرسطو ، وامانويل كنت أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الإنساني .

حياته

ولد في أثينا ـ أو في ايجنيا ـ على أرجح الأقوال في سنة ٧/٤٢٨ قبل الميلاد . وكان من أسرة أثينية عريقة في المجد . وكان أبوه يدعى أرستون Ariston وأمه تدعى فريقتيونه Perictione وكانت أخت خرميدس Charmides وبنت أخي اقريطياس Critias اللذين كانا أعضاء في حكومة الأقلية (أوليغاركية) التي حكمت أثينا في سنة ٣/٤٠٤ .

ويقال إن الاسم الأصلي لأفلاطون كان أرستوقلس Aristocles ثم أطلق عليه اسم فلاطن Platon فيما بعد بسبب سعة جبهته وعظيم بسطه (ذيوجانس اللائرسي ٣: ٤) . وكان له أخوان هما اغلوقن Glaucon وأديمنتس Adeimantus ، وقد ورد ذكرهما في محاورة « السياسة » (المعروفة خطأ باسم « الجمهورية » وهو خطأ فاحش ، ولن نذكرها هنا إلا باسم « السياسة ») . وكانت له أخت تدعى فوطون Potone . وبعد وفاة والد أفلاطون ، تزوجت أمه من فورلامفس Pyrilampes وولد لهما ولد يدعى انطيفون Antiphon يرد ذكره في محاورة « برمنيدس » . وكان فورلامفس هذا صديقاً لبركليس ، السياسي الأثيني العظيم . وقد نشىء أفلاطون في بيت زوج أمه تنشئة عالية تناسب الثقافة الرفيعة التي حفلت بها أثينا في عهد بركليس ، أزهى العصور الفكرية في تاريخ اليونان القدماء (وقد توفي بركليس في عام ٨/٤٢٩ أي قبل مولد أفلاطون بعام واحد) .

ومن المحتمل أن يكون أفلاطون قد اشترك في أخريات حرب البلوبونيز (وهي الحرب التي وقعت بين أثينا وحلفائها من ناحية ، واسبرطة وحلفائها من ناحية أخرى واستمرت من سنة ٤٣١ إلى ٤٠٤ ق.م وانتهت بهزيمة أثينا) . وذلك في سنة ٤٠٦ ق. م عند جزر أرجينوساي Arginusae (وهي مجموعة من الجزر الضيقة قبالة ساحل ايوليا) في المعركة البحرية التي انتصر فيها أسطول أسبرطة على أسطول أثينا .

ويذكر ذيوجانس اللائرسي «أن أفلاطون بدأ أولاً بدراسة الرسم ، وراح ينظم قصائد من وزن الديترمبو (ذيوجانس ٣ : ٥) . أما عن دراسته للفلسفة فقد ذكر أرسطو أن أفلاطون اتصل في مطلع شبابه بأقراطيلوس وكان فيلسوفاً على مذهب هيرقليطس (أرسطو : « ما بعد الطبيعة » م ألفا ، ف ٦ ص ٩٨٧ أ س ٣٢ ، ٣٥) .

لكن صاحب الفضل الحقيقي في تنشئته فلسفياً هو

سقراط . متى تتلمذ على سقراط ؟ يقول ذيوجانس اللائرسي انه تتلمذ على سقراط وهو في سن العشرين (أي حوالى سنة ٤٠٨ ق . م) لكن لما كان خرميدس - خال أفلاطون - قد عرف سقراط وخالطه في سنة ٤٣١ على الأقل (كما يدل على ذلك ما ورد في محاورة « خرميدس » ١٥٣) ، فلا بد أن يكون أفلاطون قد تعرّف إلى سقراط قبل سنة ٤٠٨ بكثير . غير أن من المحتمل أيضاً أن تكون رواية ذيوجانس صادقة على أساس أنه يقصد « التلمذ» الحقيقي لسقراط ، أي تكريس نفسه له ، وذلك لأن أفلاطون نفسه يذكر لنا في إحدى رسائله (الرسالة السابعة وهي مهمة جداً لتاريخ حياة أفلاطون ص ٣٢٤ ب ٨ - ٣٢٦ ب ٤) أنه كان يريد في مطلع حياته - شأنه شأن سائر الشباب الأثينيين المنحدرين من أسر عريقة - أن يكرّس نفسه للسياسة . وأقرباؤه الأعضاء في حكومة الأقلية في سنة ٤٠٤ / سنة ٤٠٣ حثّوه على خوض غمار السياسة مكفولاً برعايتهم . لكن لما انحدرت حكومة الأقلية إلى الغوغائية والجرائم السياسية ، وبدأت في مطاردة سقراط ، كره أفلاطون السياسة . لكن جاء بعدهم الديمقراطيون فكانوا أسوأ من حكومة الأقلية بكثير جداً ، وهم الذي دبروا محاكمة سقراط ، تلك المحاكمة التي انتهت بإدانته والحكم عليه بالقتل بتجرّع سمّ الشوكران ، وكان ذلك في سنة ٣٩٩ ق . م .

وقد حضر أفلاطون محاكمة سقراط ، وكان ضمن الذين اقترحوا عليه أن يزيد الغرامة التي أعلن استعداده لدفعها من منا واحد إلى ثلاثين منا. لكن أفلاطون لم يشهد موت سقراط ، لأنه كان قد اعتزل إلى مدينة ميغارا Megara ولاذ بالفيلسوف إقليدس الميغاري ، لكنه في أرجح الرأي عاد إلى أثينا .

وأما عن حياته عقب مصرع سقراط ، فالروايات متضاربة ومن الصعب ترجيحها . فالمترجمون لحياته يذكرون أنه بعد موت سقراط سافر أفلاطون إلى قورينا (في إقليم برقة بليبيا) وإلى إيطاليا ، وإلى مصر . وفيها يتصل بالرحلة إلى مصر تتكافأ الأدلة ، فمن الأدلة المؤيدة لقيامه بهذه الرحلة معرفته بالرياضيات المصرية ، بل وبلعب الأطفال المصريين . لكن في مقابل ذلك نجد شواهد غير مؤيدة : من ذلك أن أفلاطون لم يذكر هذه الرحلة إلى مصر في محاوراته ولا في رسائله ، وأنهم يذكرون أن رفيقه في هذه الرحلة كان الشاعر يوريفيدس ، مع أن يوريفيدس توفي في سنة ٤٠٦ ق . م ، أي قبل وفاة سقراط بسبع سنين وبالتالي قبل شروع أفلاطون في رحلاته بعد مصرع أستاذه . لكن يمكن تفنيد هذين الشاهدين بأن نقول إن عدم ذكره للرحلة إلى مصر لا يدل على أنه لم يقم بها ، فحجة الصمت باطلة ، ومرافقة يوريفيدس ربما تكون مجرد تزويق فني كما يحدث كثيراً في رواية الأخبار . لهذا فإن ترجيح كونه قام برحلة إلى مصر هو أقوى كثيراً من نفيها . ولا بد أن رحلته إلى مصر كانت حوالي سنة ٣٩٥ ق . م ، وأنه عاد منها لدى اندلاع الحرب الكورنثية في سنة ٣٩٥ ، ويرى البعض أن أفلاطون اشترك في هذه الحرب طوال عامي ٣٩٥ ، ٣٩٤ .

أما رحلته إلى قورينا فلا دليل يرجحّها .

والشيء المؤكد عن رحلاته الأولى هذه إلى خارج بلاد اليونان هو أنه ارتحل ، وهو في سن الأربعين (حوالى سنة ٣٨٨ ق.م) إلى صقلية وإلى جنوبي إيطاليا حيث كان يوجد إقليم « اليونان الكبرى » He megale Hellas (وهذا اسم أطلق في القرن السادس ق . م على مجموع المدن - الدول اليونانية - الموجودة في نتوء حذاء إيطاليا ، ثم اتسع ليشمل أيضاً مدن الجانب الشرقي من هذا القسم الجنوبي الأقصى من إيطاليا الحالية ، وأحياناً شمل صقلية ، وكان سكان هذه المدن والمناطق يطلق عليهم اسم جنس محلي هو Italiotes) . وكان يهدف من هذه الرحلة إلى أمرين : الأول الاتصال بالمدرسة الفيثاغورية المزدهرة في هذه المنطقة ، وكان على رأسها أرخوطاس الترنتي . والثاني هو تلبية دعوة وصلته من طاغية صقلية ، ويدعى ديونوسيوس الأول ، وفي صقلية صار صديقاً لصهر ديونوسيوس ، وهو ديون . وتقول الرواية إن طاغية سرقوسه هذا ، ديونوسيوس الأول ، لم يسترح إلى صراحة أفلاطون ونقده ، فكلّف بوليس Pullis وكان رسولاً أسبرطياً ، بأن يأخذ أفلاطون ، ويبيعه عبداً . وفعلاً قام بوليس ببيع أفلاطون كأحد الأرقاء ، وذلك في ميناء إجينا (وكانت إجينا في ذلك الوقت في حرب مع أثينا) ، وكان أفلاطون على وشك أن يفقد حياته ، لولا أن تقدم رجل من قورينا ، يدعى أنيقيرس ، ففداه من العبودية ، وبعث به حراً إلى بلده أثينا (ذيوجانس اللائرسي ٣ : ١٩ - ٢٠) . لكننا لا نعلم مدى صحة هذا الخبر كله ، لأن أفلاطون لا يشير إليه في الرسالة السابعة التي هي كما قلنا أصدق وثيقة عن حياته ، إذْ كتبها أفلاطون بنفسه .

ولما عاد أفلاطون إلى أثينا - حوالي سنة ٣٨٨ ق. م أنشأ الأكاديمية حوالي سنة ٣٨٨/٣٨٧ ، بالقرب من ضريح البطل أكاديموس ، ومن هنا سميت بهذا الاسم : « الأكاديمية » وهذه الأكاديمية يمكن أن تعدّ أول جامعة علمية أنشئت في أوروبا ، إذ فيها شملت الدراسة جميع فروع العلم : من فلسفة ،

ورياضيات ، وفلك ، وفزياء ، إلخ . وقد أمّ هذه الأكاديمية شباب من كل أنحاء بلاد اليونان ، وحتى من خارج بلاد اليونان . وهذا هو ما ميّزها عن سائر المدارس التي كانت موجودة في بلاد اليونان آنذاك وقبل ذاك ، مثل مدرسة سوزيقوس في سوزيقوس التي كان يرئسها ايدوكسس الفلكي العظيم ، إذ كانت مقصورة على تدريس الفلك والرياضيات ، أو مدرسة ايسقراطيس في أثينا ، إذ كانت مقصورة على تدريس فن الخطابة . لقد كانت أكاديمية أفلاطون تدرّس لطلابها الرياضيات ، والموسيقى ، والفلك ، وتتوج التعليم بتدريس الفلسفة بمختلف فروعها (فزياء ، نظرية المعرفة ، الجدل ، علم الوجود ، إلخ) لتكوين السياسي الناجح والمثقف الكامل .

وكان أفلاطون يلقي دروسه ، ويسجل الطلاب مذكرات . وهذه الدروس لم تنشر ، فقد كانت موجهة إلى التلاميذ . أما « المحاورات » فقد كانت موجهة لعامة الناس ، ولهذا نشرها وأذاعها بين الناس . وقد وصلت إلينا كل « محاورات » أفلاطون ، أما محاضراته ودروسه فلم يصل إلينا منها شيء . وكان أعظم تلاميذه هو أرسطوطاليس الذي التحق بالأكاديمية في سنة ٣٦٧ ق . م .

ولقد قام أفلاطون برحلة ثانية إلى صقلية في سنة ٣٦٧ ، بدعوة من صديقه ديون ، وكان الطاغية ديونوسيوس الأول قد توفي في تلك السنة ، سنة ٣٦٧ ، وتولى مكانه ابنه ديونوسيوس الثاني . فدعاه ديون من أجل تربية ديونوسيوس الثاني هذا ، وكان عمره آنذاك الثلاثين سنة . وقام أفلاطون بهذه المهمة ، فدرّس لتلميذه الملك هذا علم الهندسة . لكن ما لبث الحسد أن دب في نفس الملك الشاب ، الحسد من ديون ، فاضطر ديون إلى ترك سرقوسة . وكان وضع أفلاطون حرجاً تماماً ، فقرر أن يترك صقلية ، وعاد إلى أثينا ، ولكنه واصل تعليم ديونوسيوس عن طريق المراسلات . ولم يفلح أفلاطون في إعادة العلاقات بين ديون وديونوسيوس الثاني . وأقام ديون في أثينا ، وكان على اتصال وثيق بأفلاطون .

ثم قام أفلاطون برحلة ثالثة إلى صقلية في سنة ٣٦١ تلبية لدعوة ملحة من ديونوسيوس الثاني ، الذي رغب في مواصلة دراسة الفلسفة . وإبان هذه الرحلة وضع أفلاطون مسودة دستور لاتحاد كونفدرالي بين المدن اليونانية لمواجهة الخطر القرطاجنّي . غير أنه لم يفلح أيضاً في رأب الصدع بين ديون وديونوسيوس الثاني .

وعاد أفلاطون في العام التالي ، أي سنة ٣٦٠ ، إلى أثينا ، واستأنف نشاطه في الأكاديمية ، واستمر في عمله هذا حتى وفاته في سنة ٣٤٨/٣٤٧ ق . م . وكان ديون قد أفلح ، في سنة ٣٥٧ ، في الاستيلاء على السلطة في سرقوسة ، لكنه أغتيل بعد ذلك بأربع سنوات ، في عام ٣٥٤ ، فحزن عليه أفلاطون حزناً بالغاً ، لأنه كان يرجو فيه أن يشاهد فيلسوفاً أو ملكاً فيلسوفاً .

مؤلفاته

يمكن أن يقال بوجه عام ان كل « المحاورات » التي كتبها أفلاطون قد وصلت إلينا ، إذ لا توجد إشارة في كتب اليونانيين القدماء إلى محاورات لأفلاطون ليست موجودة بين أيدينا اليوم .

أما دروسه ومحاضراته فلا ندري عنها شيئاً : إذ لا ندري هل كان قد سجلها كتابة حين ـ أو بعد أن ألقاها ، لذلك لم تصلنا المذكرات التي سجلّها تلاميذه ، فيما عدا إشارات ضيئلة غامضة تجدها عند أرسطو .

لكن المشكلة هي في أن بعض ما نسب إلى أفلاطون من محاورات أو مراسلات ، ربما كان غير صحيح النسبة إليه . ومن هنا كانت مشكلة تحقيق الصحيح منها من المنحول مما ورد إلينا على أنه له .

وقد نسب إليه في العربية كتب ورسائل عديدة ، غير « المحاورات » اليونانية ومن المقطوع به بأنها منحولة إلى أفلاطون ، وقد نشرنا شطراً منها في القسم الثاني من كتابنا « أفلاطون في الإسلام » (طهران ، سنة ١٩٧٤ ، ط ٢ بيروت سنة ١٩٨٠) .

وأقدم مجموعة من مخطوطات « محاورات أفلاطون » وصلتنا تنتسب إلى ترتيب يرجع إلى تراسولس Thrasyllus الذي عاش في بداية القرن الأول للميلاد . وهذا الترتيب يقسّم المحاورات إلى رباعات (أي مجموعات كل مجموعة منها أربع محاورات) . ويبدو أن هذا التقسيم إلى رباعات tétralogies يرجع إلى أرسطوفانس البيزنطي الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد . وهذا الترتيب يشمل خمساً وثلاثين محاورة ومجموعة من المراسلات .

والسؤال هو : هل هذه المحاورات الخمس والثلاثون ومجموعة المراسلات صحيحة كتبها أفلاطون حقاً ، أو أن فيها

ما هو منحول؟

والشك في صحة نسبة بعضها إلى أفلاطون قديم : إذ نجد أثيناوس Athenaues (ازدهر حوالى سنة ٢٢٨ ق.م) ينسب محاورة « القبيادس الثانية » إلى اكسينوفون ، تلميذ سقراط . ونجد برقلس Proclus ينكر صحة نسبة محاورة Epinomis ومجموعة المراسلات ، بل و« النواميس » و« السياسة » إلى أفلاطون .

وجاء العلماء في القرن الماضي ، التاسع عشر ، فأخضعوا « المحاورات » و« المراسلات » لنقد فيلولوجي وتاريخي دقيق وعميق ، وعلى رأسهم اوبرفك Ueberweg وشارشمت Schaarschmidt ونحيل القارىء إلى كتابنا « أفلاطون » لاستقصاء هذه المسألة . ونكتفي هنا بإيراد نتائج قرن من الفحص النقدي لمؤلفات أفلاطون :

أ ـ المحاورات التي لم يقَر بصحتها بوجه عام هي :

« القبيادس الثانية » ـ « هبرخس » ـ « المتنافسون » Rivales ـ « ثياجس » Theages ـ « كليتوفون » Clitophon ـ « مينوس » Minos ـ وهذه المحاورات ضئيلة القيمة ، وربما كانت من تأليف مؤلفين صغار من القرن الرابع قبل الميلاد .

ب ـ هناك خلاف بين الباحثين حول صحة المحاورات التالية :

« القبيادس الأولى » ـ أيون Ion ـ « منكساسانس» Menexenus ـ « هيباس الأكبر » Hippais Major ـ « ابينومس » Epinomis ـ « المراسلات » .

جـ ـ فإذا طرحنا هذه المحاورات والمراسلات بقي من بين الخمس وثلاثين محاورة والمراسلات ـ أربع وعشرون محاورة من المقطوع ـ بوجه عام ـ بصحة نسبتها إلى أفلاطون ، وهي :

١ ـ « هيبياس الأصغر» أو الزائف .
٢ ـ « بروثاغوراس » أو السوفسطائية .
٣ ـ « الدفاع عن سقراط ».
٤ ـ «أقريطون » أو في الواجب .
٥ ـ « خرميدس » أو في الحكمة الأخلاقية .
٦ ـ «لاخس » أو في الشجاعة .
٧ ـ « لوسيس » أو في الصداقة .
٨ ـ « يوتفرون » أو في التقوى .
٩ ـ « جورجياس » أو في الخطابة.
١٠ ـ « مينون » أو في الفضيلة .
١١ ـ « يوثيديمس » أو في المجادل.
١٢ ـ « اقراطلوس » أو في استقامة الملوك.
١٣ ـ « المأدبة » أو في الحب.
١٤ ـ « فيدون» أو في النفس .
١٥ ـ « السياسة » أو في العدل وتتألف من عشر مقالات.
١٦ ـ «قريطياس».
١٧ ـ « برمنيدس ».
١٨ ـ « فيلابوس ».
١٩ ـ «فدرس ».
٢٠ ـ « السياسي ».
٢١ـ السوفسطائي.
٢٢ ـ « ثائيتاتوس».
٢٣ ـ « النواميس ».
٢٤ ـ « طيماوس ».

كما قامت محاولات مضنية لترتيبها ، راجع تفاصيلها في كتابنا «أفلاطون» (ص ٨٨ـ ٩٦).

فلسفته

نظرية المعرفة

ولنبدأ عرض فلسفته بالبحث في نظرية المعرفة لديه ، ثم نبحث في نظرية المثل أو الصور ، وإن كان هذان الفرعان مرتبطين أشد الإرتباط . وعلى كل حال فنقطة البدء ستكون الأساس الذي عليه أقام أفلاطون فلسفته ، وكان هذا الأساس نتيجة هدم لما هو مألوف . فهذا الدور ـ دور التأسيس ـ سيكون إذن دوراً سلبياً من ناحية ، وإيجابياً من ناحية أخرى : سنجده سلبياً فيما يتصل بنقد الرأي الشائع وبنقد السوفسطائيين ، وسنجده إيجابياً حينما يبين لنا أفلاطون منهجه الجديد الذي على أساسه سيضع فلسفته .

وأول ما يعترضنا في هذا الباب هو أنه من الواجب التفرقة بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح : بأن نفرق بين الأقوال الشعبية أو الأقوال المألوفة ، وبين الأقوال العلمية الصحيحة : فمصدر المعرفة بالنسبة للرأي الشائع هو أولاً الإدراك الحسي ، وثانياً التصور الصحيح . إلا أن الإدراك الحسي ليس هو العلم بالمعنى الحقيقي ؛ لأن الإدراك الحسي يصور لنا نفس الشيء تصويرات متناقضة متضاربة ؛ فيصور

الشيء الواحد بارداً وحاراً ، رطباً ويابساً . وهكذا نجد أن الحواس تخدعنا خداعاً كبيراً . وإلا فإنه إذا كان التصور هو العلم بالمعنى الحقيقي ، فإننا لن نستطيع حينئذ أن نفسر التصور الخاطىء ؛ لأن التصور الخاطىء ، أو التصور بوجه عام ، إما أن يتعلق بما هو معلوم ، وإما أن يتعلق بما هو مجهول . وما يتعلق بما هو معلوم لا يمكن إلا أن يكون علماً صحيحاً فلا يمكن إذن أن يكون تصوراً خاطئاً . وما يتعلق بما هو مجهول لا يمكن أن يتصور ، فلا يمكن إذن أن نتحدث عن تصور خاطىء ، وتصور غير خاطىء . كذلك لا يمكن أن يقال إن موضوع التصور الخاطىء هو العدم أو اللاوجود ، لأن اللاوجود يناظره الجهل، ولا يمكن أن يناظره علم، مهما كان من شأن المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة الأخيرة. فمعنى هذا كله أن العلم والتصور ليسا شيئاً واحداً، وإنما العلم هو دائماً الإدراك اليقيني المطابق للواقع. ولا يمكن أن يكون ثمة علم خاطىء، وإنما يقال فقط علم أو جهل، بينما في حالة التصور يقال تصور صحيح وتصور خاطىء.

هذا ويلاحظ أيضاً أن العلم لا يأتي عن طريق التعليم ، أما التصور فيمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق الإقناع ، ولهذا برع السوفسطائيون في إقناع الناس بالأكاذيب أو التصورات غير المطابقة للواقع . والسبب في هذا راجع إلى الإختلاف الرئيسي بين حقيقة التصور الصحيح ، وبين حقيقة العلم بمعناه الحقيقي . فالعلم يتعلق بحقيقة الأشياء ، على أساس أن هذه الحقيقة حقيقة ضرورية صادرة بالضرورة عن طبيعة الأشياء نفسها ، أما التصور الصحيح فلا يلاحظ فيه فكرة الضرورة . ونحن نرى أفلاطون في « طيماوس » يلخص هذه الأشياء كلها فيقول إن العلم يأتي عن طريق التعليم ، بينما التصور الصحيح يأتي عن طريق الإقناع ، والعلم يتعلق بحقيقة الأشياء بوصفها حقيقة ضرورية، بينما التصور الصحيح لا يتعلق بالأشياء من هذه الناحية . وسنرى فيما بعد ، حينما نتحدث عن مذهب الوجود ، كيف أن أفلاطون ، خصوصاً في « الجمهورية » يقول إن التصور الصحيح يتعلق بالصيرورة ، بينما العلم بمعناه الحقيقي يتعلق بالوجود . وعلى هذا فالتصور الصحيح مرتبة وسطى بين الإدراك الحسي وبين العلم الحقيقي ، ما دامت تناظره هذه الدرجة الوسطى من درجات الوجود ، درجة الصيرورة التي هي خليط من التغير المطلق عديم الصورة وهو المادة الأفلاطونية ، ومن الوجود الثابت الساكن الذي هو وجود الصور . ومثل هذه التفرقة نجدها أيضاً في الأخلاق : فهناك فضيلة شعبية وهناك فضيلة علمية ، أو فلسفية إن صح هذا التعبير . أما الفضيلة الشعبية فهي تلك التي تصدر دائماً عن العادة ، بينما الفضيلة الفلسفية هي تلك التي تقوم على أساس العلم . والفضيلة الشعبية تعتمد ، تبعاً لهذا ، على الظروف والصدف ؛ ومثال هذا ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم باسم الحكماء أو الشعراء ، فإن هؤلاء قد وصلوا إلى إدراك الفضيلة ، ولكنهم لم يصلوا إلى هذا عن طريق العلم بل عن طريق الصدف ، بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية . وإنما الفضيلة الحقة هي تلك التي تصدر عن العلم ؛ بل إن الإنسان الذي يرتكب إثماً وهو عالم به خير منه حينما يرتكب إثماً وهو غير عالم به . وبهذا يثور أفلاطون على تلك الأعذار التي ينتحلها الناس عادة حينما يبررون ارتكاب الآثام عن طريق الجهل بأنها آثام ، ومرجع هذا ـ كما سنرى فيما بعد في الأخلاق ـ إلى أن الناس جميعاً متساوون في طلب الغاية من الأخلاق ، لأن إنساناً ما من الناس لا يمكن أن يكون شريراً باختياره . وإنما يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم : فهذا يعلم علماً خاطئاً أن هذا الشيء خير بينما الآخر يعلم علماً صحيحاً أن هذا الشيء نفسه شر ، فالأول يفعله والثاني يتجنبه ؛ ومن هنا فالاختلاف ليس في الغاية ، وإنما الاختلاف دائماً في علم كل بماهية الغاية .

وإذا أردنا أن نتبين النتائج التي ترتبت على النظرة الشعبية للفضيلة وجدنا أنها نتائج تتعلق إما بماهية الفضيلة وصورتها وإما بالدوافع إليها والغاية منها . فمن ناحية صورة الفضيلة وماهيتها ، يلاحظ أن النظرة الشعبية قد فرقت بين الفضائل ولم تجعل الفضائل واحدة ، بينما النظرة الفلسفية تؤكد أن الفضائل كلها واحدة وذلك لأن ما يجعل الإنسان الواحد فاضلاً ، لا بد أن يجعل الإنسان الآخر فاضلاً كذلك ، ومن هنا اتحدت الفضيلة فيما بين الأفراد بعضهم وبعض ، وبصرف النظر عن الأفراد الذين يحققونها أو تتحقق فيهم . ويلاحظ أن الفضيلة هي العلم ، فالفضائل كلها لا بد أن تتوافر فيها صفة واحدة إذن هي صفة العلم . وإذا كنا سنرى أن أفلاطون في «السياسة» (٣٢٧ د ـ ٤٣٤ د) يفرق بين الفضائل، فلا يمنع ذلك من أنه حتى في هذا الدور نفسه كان يؤمن بأن الفضيلة واحدة ما دام مصدرها واحداً ، ألا وهو العلم . كذلك فيما يتصل بالدوافع أو البواعث ، والغايات : نجد النظرة الشعبية تختلف كل الاختلاف عن النظرة الفلسفية ، فالنظرة الشعبية تجعل الباعث على الفضيلة اللذة أو المنفعة ، وتجعل الغاية تحقيق

السعادة الفردية بمعنى الخلو من الألم وتحصيل اللذات ، بينما تنظر النظرة الفلسفية على العكس من هذا ، فترى أولاً أن اللذة والألم شيئان ظاهريان فحسب . ولا صلة لهما مطلقاً بالقيمة الحقيقية للأفعال : فأحياناً يكون الشر لاذاً والخير مؤلماً ، وأحياناً ينفصل الواحد عن الاخر فلا يتبع أحدهما الآخر . وعلى كل حال فليس ثمة رابطة ضرورية بين الخير واللذة من ناحية ، وبين الشر والألم من ناحية أخرى .

وفي « فيلابوس » (٢٣ ب - ٥٥ جـ) يبحث أفلاطون في هذه المسألة طويلاً ويبين أن اللذة بوجه عام يخطىء أنصارها ، ويناقضون أنفسهم أيضاً . فإنهم لا يقولون بأن كل لذة خير ، وإنما يفاضلون بين اللذات ، ويتركون البعض من اللذات طلباً للذات أخرى . ولو كانوا منطقيين مع أنفسهم ، إذن لما فاضلوا بين اللذات ، وإذن لما تركوا لذة مهما أنتجت من آلام . ويلاحظ على وجه العموم أنه في بيان الغايات والدوافع التي تدفع إلى فعل الفضائل وطلب الخير ، كانت تلك النظرة الشعبية نظرة خاطئة يجب القضاء عليها . وهذا ما فعله السوفسطائيون في واقع الأمر ، فإن السوفسطائيين حين وجدوا هذا الخطأ في التصور الشعبي ، سواء في المعرفة وفي الأخلاق ، اندفعوا إلى القضاء على كل تصور ، وحاولوا أن يقيموا مكانه تصوراً خاطئاً هو التصور الفردي ، وهذا التصور الفردي يؤذن بأن لكل إنسان أن يرى ما يراه هو وأن يفعل ما يراه هو ، فكان على أفلاطون مرة أخرى أن يهاجم هذه النزعة السوفسطائية لأنها تؤدي ، في نظره ، إلى القضاء على الأخلاق ، وإلى القضاء على المعرفة .

والنزعة السوفسطائية تتلخص في قول بروتاغوراس المشهور : « إن الإنسان مقياس كل شيء » ، وهذا القول يتضمن مبدأين : المبدأ الأول أن الحق هو ما يبدو لي حقاً ، وأن الباطل هو ما يبدو لي باطلاً ، والمبدأ الثاني هو أن الخير ما أريد ، وأن الشر ما لا أريد أن أفعله . فلا بد لأفلاطون من أن ينقض هذين المبدأين واحداً فواحداً . أما المبدأ الأول ، وهو الخاص بنظرية المعرفة ، فقد قال عنه إن هذا المبدأ لو سلمنا به ، إذن لقضينا على كل حقيقة ولما كان ثمة حقيقة ، لأن الحقيقة هي دائماً في الثبات ، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة . فإذا كان السوفسطائي يقول بأن الحقيقة بالنسبة لكل فرد بحسب ما يبدو له ، ولما كان الأفراد مختلفين ، فمن الضروري إذن أن تكون الحقيقة مختلفة أو بعبارة أخرى ألا توجد ثمة حقيقة ؛ لأن الفرد الواحد قد ينظر إلى شيء بنظرة تناقض النظرة التي ينظر بها شخص آخر إلى هذا الشيء عينه ، وهكذا نستطيع أن نضيف إلى الأشياء ، المتناقضات . وهذا يدعونا إلى أن نقول بما قال به هرقليطس من أن الشيء الواحد تتتابع عليه الأضداد باستمرار، وأن الوجود دائم السيلان، وأن لا شيء ثابت، وبالتالي لا يمكن أن نتحدث عن حقيقة ما من الحقائق. وإذا كانت الحال كذلك فلا علم ولا معرفة ، ما دام العلم لا يقوم إلا على الحقائق الثابتة ، ففي هذا المبدأ إذن نفي للعلم . فإذا نظرنا الآن إلى المبدأ الثاني ، وجدنا أن هذا المبدأ باطل كذلك ، لأن السوفسطائيين يقولون بأن القوانين أو الأخلاق هي في البدء من وضع الأقوياء ، وأن قانون القوي هو القانون الأخلاقي ، وأن لكل إنسان أن يفعل ما يقوى عليه . وهنا يجيب أفلاطون بأنه ليس لكل إنسان أن يفعل ما يقدر عليه ، وإنما يجب على كل إنسان أن يفعل ما يريده ، وما يريده لا يمكن أن يكون أي شيء كان ، بل يجب عليه أن يطلب الخير ، فالعدالة إذن لا تقوم إلا على أساس الخير ، ولا تقوم على حق الأقوياء .

ذلك أن العادل إذا فعل ، فإنما يفعل ضد الظالمين ، بينما الظالم إذا فعل فهو يفعل ضد الظالمين والعادلين في آن واحد . كما أن الظلم مصدره الفردية . وإذا كان لكل أن يفعل ما يهواه ، فلن تقوم الجماعة الإنسانية ، وستصبح الحياة في المدينة مستحيلة . ثم يبحث أفلاطون طويلاً في « فلابوس » - وسنرى ذلك مفصلاً فيما بعد - عن ماهية الخير محاولاً أن يربط هذا بنظريته في الوجود ، فيقول إن اللذة والألم متعلقان بالصيرورة والتغير ، بينما الخير لا يتعلق بغير الوجود الثابت ؛ ويقول مرة أخرى إن اللذة والألم يتعلقان باللامحدود ، بينما الخير يتعلق بالمحدود . والمهم في هذا كله أن الخير لا بد أن يتعلق بشيء خالد ثابت أزلي أبدي عار عن المادة بينما الألم واللذة يتعلقان بالتغيرات . فالفارق كبير إذن بين المادة والألم من ناحية ، وبين الخير والشر من ناحية أخرى . ومعنى هذا كله أن المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق السوفسطائية هو نفس مبدأ التغير الذي قامت عليه نظريتهم في المعرفة ، ولا بد من أن نطرح هذه النظرية في الأخلاق ، كما طرحنا من قبل نظريتهم في المعرفة .

ثم يحمل أفلاطون على السوفسطائيين حملة عنيفة بوصفهم يدعون أنفسهم مربين ، ويقول إن الفن السوفسطائي قائم على الوهم ، لأنهم يعلمون الناس أشياء يعلمون هم أنفسهم أنها باطلة ، ويحاولون أن يتملقوا الجمهور. ولا يحاولون الوصول إلى العلم ، وإنما يحاولون الإقناع فحسب ، وتلك مهمتهم . والشيء الرئيسي الذي تقوم عليه الحملة الأفلاطونية ضد

السوفسطائيين هو فكرة التغير والثبات سواء في المعرفة أوفي الأخلاق . فهو يطلب العلم بالماهيات لأنها ثابتة ، وهؤلاء يطلبون العلم بالمتغيرات لأنها تؤيد النزعة الفردية ، لذا حمل عليهم هذه الحملة . ـ فإذا انتهى من نقده للسوفسطائيين ، كان عليه أن يقيم مذهبه الجديد .

وهذا المذهب يقوم أولاً على أساس الدافع الذي يدفع إلى الفلسفة . وهذا الدافع هو ما يسميه أفلاطون باسم الإروس أو الحب . فهو يقول إن الإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة ، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسي ، يشعر أولاً بالجزع ، ثم يشعر ثانياً بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور ، فينتج عن ذلك دهشة ، والدهشة أساس التفلسف . فهذه العاطفة ، أو هذا الوجدان ، مزيج من الحماسة والجزع والدهشة وحب الاستطلاع . وهو يتعلق أول ما يتعلق بالأشياء الجميلة المحسوسة ، لأن الصور أظهر ما تكون ، بالنسبة إلى المحسوسات ، في المحسوسات الجميلة . فيتعلق بهذه المحسوسات الجميلة ويشعر من ناحية أخرى بنزعة نحو التشبه بهذه الصور التي رآها في عالم سابق من حيث خلودها ، فينبغي حينئذ أن يستمر هو وأن يكون خالداً . وهذه النزعة إلى الخلود تتحقق عن طريق الولادة ، أي تتحقق عن طريق غريزة الإنتاج . ومن هنا ، ولهذا كله ، سميت تلك النزعة باسم الإروس أو الحب . إلا أن هذه النزعة نزعة فحسب ، أي إنها ليست تملكاً ، فهي في حالة وسط بين الجهل أو المعرفة الفاسدة التي هي المعرفة الحسية الظنية ، وبين حالة المعرفة المثلى وهي معرفة الصور . وهذا ما يميز فكرة الإروس عند أفلاطون . فلا يستطيع الإنسان أن يقتصر على الإروس ، بل لا بد له أن يتعدى هذا الدور إلى دور تال سنتحدث عنه بعد حين . وهذا الإروس أو الحب ليس من نوع واحد ، بل هناك أنواع مختلفة ، فأول وأحط مرتبة من مراتبه هي التعلق بالأشياء الجميلة ، وتعلو عليها مرتبة ثانية فيها يتعلق الإنسان بالحقائق الفنية من حيث إنه يوصلها إلى الغير ، وفوق هذه المرتبة مرتبة ثالثة فيها يتعلق بالعلم بوصفه علماً ، وبالجمال من حيث هو جمال . والمرتبة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق فيها بالماهيات والصور وحدها ، بصرف النظر عن كل شيء آخر .

وقد قلنا إنه ليس للإنسان مطلقاً أن يقتصر على هذه الخطوة لأنها مرتبة وسط ، ولأنها على حد تعبير أفلاطون ، مزيج من البيبيا πενια والبورس πορος أي الفقر والثراء ، وإنما لا بد أن تأتي خطوة تالية هي خطوة التفكير الفلسفي بمعناه الصحيح ، وهي خطوة الديالكتيك . وأفلاطون يكرر مراراً في « فدرس » (ص ٢٦٠ ـ ٢٧٠) أولاً أن الإروس في مرتبة أدنى من الديالكتيك . ثم يقول في « فيلا بوس » (١٦ ب وما يليها) إن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل ، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك . والديالكتيك ينقسم إلى قسمين : إستقراء ، وقسمة . أما الاستقراء فهو أن يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات إلى الصفة العامة التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض . وهنا يلاحظ أنه ، وإن كان أفلاطون قد تأثر بأستاذه سقراط ، فإنه أصلح منهج أستاذه إصلاحاً كبيراً . فقد قال إن الصفات المشتركة التي يجب الوصول إليها ليست أية صفات كانت ، بل يجب أن تكون صفات جوهرية ، وبعبارة أخرى يجب أن تكون الماهية ، والماهيات هي الأجناس . ويجب على الإنسان أن يرتفع شيئاً فشيئاً بهذه الماهيات حتى يصل إلى أعلى درجة في الماهية ، وهي مرتبة الصور . وقد بدأ أفلاطون كما بدأ سقراط مما هو معلوم وشائع بين الناس ، كي يرتفع منه إلى حقائق الأشياء وماهيتها ، لأن العلم يتم عن طريق الانتقال من المعلوم إلى المطلوب .

وحاول ، كما حاول أستاذه ، أن يعالج النقص الشديد الذي لا بد أن يكون موجوداً في هذا المنهج ، حيث إن الأشياء التي يبدأ منها أشياء جزئية ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعطي صورة كاملة عن الشيء الذي يبحث عنه . فكما أن سقراط قد عالج هذا بأن كان يذكر القضايا المعارضة للشيء الذي يبحث فيه ، وعن طريق هذه المعارضة يحدد شيئاً فشيئاً موضوع البحث ؛ كذلك الحال ، لجأ أفلاطون إلى هذه الطريقة وزاد عليها بأن كان يستخرج كل النتائج من التعريفات التي يصل إليها ، كما يستخرج كل النتائج التي تنتج عن القضايا المقابلة ، وعن طريق مقابلة هذه الأشياء بعضها ببعض وتحديد الواحد للآخر ، ينتج في النهاية حد الشيء الذي يبحث فيه وماهيته . وقد تأثر أفلاطون في هذا من غير شك ، إلى جانب تأثره بسقراط ، بالمدرسة الإيلية ، وخصوصاً بجدل زينون . ولكن يلاحظ أن جدل زينون كان ينتهي دائماً إلى تفنيد حجج الخصوم ، دون أن يقيم شيئاً جديداً ، بينما أفلاطون في جدله ينتهي إلى تعريفات وماهيات . فجدل زينون إذن جدل سلبي في أغلب الأحيان ، إن لم يكن فيها كلها ، بينما جدل أفلاطون أو ديالكتيكه ، إيجابي ينتهي إلى تعريفات وماهيات .

لكن إذا قارنا الاستقراء الأفلاطوني بالاستقراء الارستطالي ، وجدنا أن الاستقراء الأفلاطوني ناقص فيه الكثير من العيوب ، وهذا راجع أولاً إلى تأثر أفلاطون مباشرة بسقراط ، وثانياً بمذهبه هو الخاص ، فإن مذهب أفلاطون هو أن الوجود الحقيقي وجود الماهيات أو الصور ، والصور لا يمكن أن تمثلها الأشياء المشاركة فيها إلا تمثيلاً مشوهاً ناقصاً . فمهما حاولنا من استقراء ، فلا نستطيع أن نصل إلى الماهيات والصور كاملة عن طريق هذا الاستقراء وحده . والحال ليس كذلك عند أرسطو ، لأن الماهيات أو الصور عند أرسطو لا تتحقق إلا مع الهيولي أو الأشياء الحسية التي هي صورها وماهياتها ، فعن طريق الاستقراء إذن في المذهب الأرستطالي يمكن أن نصل إلى ماهيات الأشياء وصورها كاملة تامة . ونحن في الاستقراء ـ كما قلنا ـ نرتفع من الأفراد إلى مميزاتها ، والمهم في هذه المميزات أن تكون العوامل المكونة أو مقومات الأشياء أو الأفراد نفسها ، ولذا فإن الأفراد تشترك في صفات تكوّن مقوماتها وتشترك فيها الأفراد جميعها على السواء ما دامت هي مقوماتها . وهذه الأشياء المشتركة هي الأنواع . ثم نرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع ، وهو الأجناس . وفي داخل كل نوع من النوعين ، نجد أجناساً عالية وأجناساً سافلة ، كما نجد أنواعاً عالية وأنواعاً سافلة . والخلاصة على كل حال فيما يتصل بهذه الطريقة أنها ارتفاع من الأفراد ، إلى الأنواع ، إلى الأجناس ، عن طريق تبين الصفات المشتركة ، والارتفاع من هذه الصفات المشتركة شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تعم الجميع . فنحن نصعد إذن من الأشياء الدنيا ، وهي الأفراد ، إلى أجناس الأجناس أو الأجناس السامية . ومن أجل هذا سمي هذا النوع من الديالكتيك أو الجدل باسم الجدل الصاعد .

ولكن هذه العملية نفسها لا بد أن تكمل بعملية أخرى ، ينزل فيها الإنسان من الأجناس العالية أو أجناس الأجناس إلى الأفراد . وهنا يجب أن يلاحظ أن القسمة في هذه الحالة لا بد أن تكون قسمة حقيقية عضوية بمعنى أنها ستكون قسمة من حيث الكيف لا الكم ، لأن المطلوب في هذه الحالة ليس هو بيان المقدار ، وإنما بيان الصفات المشتركة أو الماهيات . وأسلم طريق وأسهله هو القسمة الثنائية ، أو القسمة الرباعية في الحالة التي يتقاطع فيها فرعان بالنسبة إلى فكرة واحدة . ولكن ليس معنى هذا أن القسمة الثنائية هي وحدها الطريقة لهذا النوع من الجدل ، بل توجد طرق أخرى ، ولكن يجب أن تكون قدر المستطاع قريبة من القسمة الثنائية ما دامت أسلم الطرق .

فإذا نظرنا في كل هذا المنهج الأفلاطوني وحاولنا أن نستخلص منه علم منطق بالمعنى الصحيح ، فهل نصل إلى هذه النتيجة ؟ الواقع أن لا ، فعلى الرغم من أن أفلاطون بحث في القواعد المنطقية الرئيسية وهي الاستقراء والتحليل ، فإنه لم يبحث فيها بحثاً كاملاً يبين كل الشرائط المطلوبة لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ؛ كما أن له الكثير من الملاحظات المفيدة في المنطق مثل قوله إن القضية مركبة من موضوع ومحمول ، وقوله إن القولين المتناقضين لا يمكن أن يحملا على شيء واحد ، ومثل القول بأنه لا بد من وجود الأسباب الكافية لكي يمكن القول بشيء ما . إلا أنه يجب أن يلاحظ أنه في الحالة الأولى لم يصل إلى بحث في القضايا يمكن أن يعد بحثاً منطقياً كاملاً مرتباً ، وفي الحالتين الأخريين لا يمكن أن يقال إنه وصل إلى قانون التناقض وقانون العلة الكافية ، وكل ما يمكن أن يقال هو أن لديه بعض الإشارات إلى هذه المبادىء المنطقية العامة وتتأيد هذه النتيجة خصوصاً إذا لاحظنا أن أبحاث أفلاطون في المنهج ، فيما يتصل بالجدل الصاعد والجدل النازل ، كانت أبحاثاً متجهة ميتافيزيقياً لا منطقياً : فتقسيمه للماهيات ليس بوصفها تصورات ذهنية ، وإنما بوصفها حقائق فعلية . ومن أجل هذا لا يمكن أن نعد أفلاطون واضعاً للمنطق ، بمعناه العلمي الدقيق .

نظرية الصور

إذا كان العلم هو العلم بالماهيات ، فيجب إذن أن يبدأ البحث بها ، ولهذا وجه أفلاطون عنايته الأولى إلى البحث في الماهيات ، ليستطيع من بعد أن يقيم على هذا الأساس مذهبه : سواء مذهبه الطبيعي والأخلاقي . ونظريته في الصور تنقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول : أساس الصور ، والثاني : ماهية الصور ، والثالث : عالم الصور .

أساس الصور : يبدأ أفلاطون بحثه في الصور ببيان الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية ، والأساس ذو وجهين ، فهو خاص أولاً بنظرية المعرفة ، وهو خاص ثانياً بنظرية الوجود . ففيما يتصل بالمعرفة نجد أن المعرفة تنقسم إلى قسمين رئيسيين: التصور الصحيح، والعلم الحقيقي . والتصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود ، فكل ما يعلم فهو موجود ، وكل ما لا يعلم

فهو غير موجود ، والوجود الخالص معلوم واللاوجود غير معلوم ، وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلاً للتصور ، وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير أو الصيرورة . فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور . ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات ، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير ، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتاً غير متغير ، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات . ونحن نرى في هذا كله أثر سقراط من حيث نظرية المعرفة . إذ تقوم المعرفة عند سقراط على أساس الماهيات ، والماهيات ثابتة ، فلابدمن افتراض وجود ماهيات ثابتة ، وإلا لما أمكن العلم . فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية الوجود ، وجدنا أولاً أن في الوجود تغيراً مستمراً وأن في الوجود كثرة . إلا أن كل تغير غايته الثبات ، وكل تعدد غايته الوحدة . فلا يمكن إذن أن نقنع بالقول بوجود التغير أو التعدد ، بل لا بد من القول بالوجود الواحد الثابت ، وهذا الوجود الواحد الثابت هو وجود الماهيات ؛ ولو أننا سنرى فيما بعد أن القول بالوجود الواحد لا يقال على إطلاقه ، بل لا بد بعد ذلك من القول بالكثرة في هذه الماهيات الثابتة نفسها . فالنظرة في الطبيعة تؤدي بنا إلى اعتبار الغائية ، والغائية إذا قلنا بها في الطبيعة فقد فرضنا على التغير أن فيه غاية ، وهذه هي الثبات ، فإذا فرضنا على الكثرة أن تكون فيها غاية ، فتلك الغاية هي الوحدة ، وعن هذا الطريق نستطيع أن نثبت وجوداً ثابتاً واحداً هو وجود الماهيات أو الصور . ويتصل بهذا تلك الأبحاث التي قام بها أفلاطون في « السوفسطائي » وفي « برمنيدس » : في « السوفسطائي » فيما يتعلق بالموجود ، وفي « برمنيدس » فيما يتعلق بالوحدة . فنحن نرى أفلاطون أولاً ينكر ألا يكون الموجود صفة عامة تجمع الأشياء كلها ، لأن كل الأشياء مهما اختلفت فهي على الأقل تتحد في صفة واحدة ، هي الوجود ؛ وثانياً يحمل على القائلين بالوحدة المطلقة ، لأنه يرى أن هذه الوحدة المطلقة لا يمكن أن تفسر الوجود الحقيقي تفسيراً كاملاً : فإذا كانت الكثرة تقتضي الوحدة ، فالوحدة بدورها تقتضي الكثرة . لأننا إذا قلنا عن الماهيات إنها وحدة ثابتة ، ولم نضف إليها شيئاً من الكثرة أو التغير فإنا حينئذ نسلبها الحياة والحركة ؛ كما أننا إذا قلنا بالحياة والحركة ، أو التغير والكثرة ، فقد سلبنا الوجود أساسه وجوهره ، وسلبنا العلم الحقيقي موضوعه . ولهذا يجب ألا تطلق الكثرة إطلاقاً كلياً ، بل يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود : وجود المحسوسات ، ووجود الماهيات . أما وجود المحسوسات فلما كان وجود حركة وحياة ، فهو وجود كثرة وتعدد ؛ ولما كان وجود الماهيات وجود علم حقيقي فلا بد أن يكون وجوداً ثابتاً واحداً . ثم يبحث أفلاطون في « برمنيدس » (١٣٧ حـ - ١٦٦ حـ) هذه المسائل بحثاً دقيقاً ، وخصوصاً المسألة الرئيسية في هذا الباب وهي : الواحد موجود والواحد لا موجود ، ويستخلص من كل قضية من هاتين القضيتين نتائج متناقضة ، مما يؤذن ببطلان هاتين القضيتين أو المقدمتين . وحينئذ يقول إن هذا التناقض لا يمكن أن يرتفع إلا عن طريق نظرية الصور . غير أنه في « برمنيدس » لا يبين لنا كيف تستطيع نظرية الصور أن تمحو هذا التناقض ، بل نجده في محاورات أخرى يحاول ذلك .

والخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن نظرية الصور تقوم على أساسين : الأساس الأول هو العلم الحقيقي ، والأساس الثاني هو الوجود الحقيقي . وكلا الأساسين يمتزج بالآخر تمام الامتزاج : لأن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت وهو الوجود الحقيقي ، كما أن الوجود الحقيقي لا بد أن يكون معلوماً علماً حقيقياً ومعنى هذا كله أن الوجود الحقيقي والعلم الحقيقي يقوم الواحد منهما على الآخر .

فإذا نظرنا الآن في العوامل التاريخية التي حدت بأفلاطون إلى القول بنظرية الصور ، وجدنا أرسطو يبين هذه العوامل بياناً واضحاً في « ما بعد الطبيعة » ، فيقول أولاً إن أفلاطون تأثر في هذه النظرية بهرقليطس وبرمنيدس ، ثم بالفيثاغوريين ، ثم بسقراط . فقدتأثر أولاً بهرقليطس لأنه قد درس وهو في صغره على يد أقراطيلوس ، أحد أنصار المذهب الهرقليطي . وقد ظل مخلصاً طوال حياته في نواح كثيرة لهذا المذهب ، لأن هذا المذهب أولاً يقول بالتغير الدائم للأشياء فلا بد أن يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير . وأخذ عن هرقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية . وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعاً لها . وبهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهرقليطس في إقامته لنظرية الصور ، كما تأثر ببرمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً ، وأنه لا بد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة ، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة . وبهذا قال أفلاطون بما قال به برمنيدس من الوحدة ، ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق .

ولكن الأثر الأكبر في تكوين نظرية الصور هذه إنما يرجع إلى سقراط ، لأن سقراط هو الذي قال بأن المعرفة أو العلم الصحيح يجب أن يقوم على الماهيات ، فلا بد ، في البحث في الوجود ، من أن يرتفع الإنسان من الوجود المحسوس إلى وجود آخر غير محسوس ، ومن الوجود المتغير إلى وجود آخر ثابت ، وهذا ما فعله أفلاطون . وقد رأى أن سقراط قد طبق هذا القول سواء في نظرية المعرفة وفي الأخلاق ، فتوسع أكثر وأكثر في هذا المبدأ ، وقال إن كل شيء في الوجود ، من أية ناحية ينظر إليه ، لا بد أن يفترض وجود صورة له ، وهذه الصورة هي الماهية الثابتة . إلا أن الأهمية الكبرى لأفلاطون هي في أنه استطاع أن يوجه همه إلى الفلسفة الطبيعية وأن يطبق فيها هذا المذهب الذي طبقه سقراط في الفلسفة الأخلاقية وفي نظرية المعرفة فحسب . كما ان تلك الأهمية تنحصر أيضاً في أنه استطاع أن يضيف كل الأبحاث التي قال بها الفلاسفة المتقدمون إلى نظرية سقراط . وأن يجعل من هذه المبادئ كلها وحدة واحدة ، هي نظرية الصور. لكن يلاحظ إلى جانب هذا أن أفلاطون لم يقنع بالماهيات التجريدية بل أراد أن يصور هذه الماهيات تصويراً تجسيمياً ؛ لم يقل بالماهيات على أساس إمكان استخلاصها من المحسوسات ، وإنما قال بأن لهذه الماهيات استقلالاً ووجوداً ذاتياً تستقل به عن وجود غيرها من الأشياء التي تشارك فيها . وفي هذا تظهر الخاصية الرئيسية للروح اليونانية ، خاصية تصوير الأشياء تصويراً تجسيمياً لا يقنع بالتجريد بل يحاول دائماً أن يعطي للأشياء وجوداً ذاتياً مجسماً . وقد دفع هذا التصوير التجسيمي أرسطاليس إلى نقد هذه النظرية نقداً يقوم في الواقع على أساس الشكل لا الجوهر ، فهو يقول بنفس هذه النظرية في صورة أخرى ، فبدلاً من أن يضيف إلى الماهيات وجوداً مستقلاً ذاتياً ، لا يفصل مطلقاً بين الماهيات وبين الأشياء التي تتحقق فيها هذه الماهيات . وهذا هو الفارق الأساسي الوحيد بين أرسطو وأفلاطون . ومصدر هذا كما قلنا ما لجأ إليه أفلاطون من تصوير تجسيمي لهذه الماهيات .

ماهية الصور : من هذا الذي وصلنا إليه حتى الآن نستطيع أن نستخلص أن الصور لا بد من القول بها بوصفها الأشياء الثابتة في مقابل المحسوسات المتغيرة على أساس أنها الماهيات الكلية في مقابل المحسوسات الكثيرة ، ولذلك فإن الصيغة الأولى التي يجب أن نعرف بها الصور أو الماهيات ، هي أن الماهيات أو الصور كليات . والكلي هو ما يقال على كثيرين مختلفين في العدد ، متفقين في الماهية . وهذا التعريف نجده في «السياسة» (٥٩٦ أ)، كما نجد في «تائيتاتوس» (١٨٥ ب) أن الكلي هو موضوع العلم . ثم نجد في « برمنيدس » (١٣٢ حـ) أن الكلي والموجود شيء واحد . وهنا يجب أن نتساءل عن الصلة بين هذا الكلي وبين الأشياءالتي هو كلي بالنسبة إليها . فنجد أولاً أن هذا الكلي لما كان وجوده وجوداً ذاتياً ثابتاً ، فمعنى هذا أنه لا بد أن يوجد مستقلاً عن الأشياء ، ولهذا فإن للصور وجوداً في عالم معين مختلف عن عالم الجزئيات المشاركة للصور في ماهياتها .

وقد اختلف المؤرخون في طبيعة هذه الصور نفسها . أهي صور لها وجود حسي ، أم إن هذه الصور لها وجود غير حسي ؟ قال البعض إن لها وجوداً حسياً ، ولكن هذا القول يتنافى تمام المنافاة مع أقوال أفلاطون نفسه . وأرسطو نفسه الذي نقد نظرية الصور نقداً عنيفاً (« ما بعد الطبيعة » م ١ ف ٩ ص ٩٩٠ وما يليها) ، إنما يقوم كل نقده على أن هذه الصور ليست محسوسات ، وإنما هي ماهيات منفصلة تمام الانفصال عن الأشياء المشاركة فيها .

وقال آخرون إن للصور وجوداً غير محسوس . وهذا الوجود غير المحسوس انقسم القائلون به إلى قسمين : فبعضهم يقول إن الصور أفكار في عقل الإنسان . أو هي أفكار في عقل الله . وهذا القول هو الآخر ليس أقل تهافتاً من الرأي السابق ، وذلك لأن أول خاصية من خصائص الصور أنها أزلية أبدية ، وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تكون مخلوقة سواء بالنسبة لعقل الله أو بالنسبة لعقل الانسان. وقد يقال إن أفلاطون يذكر في أحد المواضع أن زيوس يفكر عن طريق الصور ، ولكن هذا القول لا يختص بزيوس وحده ، بل بأي إله آخر من الآلهة . ولا يمكن أن يقال إن الصور هي الأفكار التي على أساسها يخلق الله الأشياء ، كما سنرى هذا الرأي من بعد في المسيحية خصوصاً عند القديس أوغسطين ؛ ولعل الأصل فيه أيضاً مذهب الأفلاطونية المحدثة .

هذا ويلاحظ أنه إذا كانت الصور أفكاراً في عقل الإنسان أو حتى في عقل الله ، فسيكون لها حينئذ وجود كوجود المحسوسات ، بمعنى أنه لكي يدركها العقل أو لكي يدركها عقل الله لا بد أن تكون موجودة من قبل ، ثم يتأملها العقل الإنساني أو العقل الإلهي على النحو الذي يفعله الحس ، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ، ليتأملها فيما بعد . ومعنى هذا كله أن الصور لا يمكن أن تكون أفكاراً في عقل الله أو في عقل الإنسان . وإذا قيل رداً على الاعتبار الأول إن الصور موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار لله ، فإننا نجد

أفلاطون ينكر بصراحة أن تكون الصور مخلوقة ، على أي نحو كان هذا الخلق : سواء أكان منذ الأزل ، أم كان خلقاً في الزمان . وإنما الصور ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها في عالم علوي ، وليس للأشياء أو للكائنات بوجه عام من صلة بها غير صلة المشاركة ، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك هذه الصور إلا عن طريق التفكير العقلي ؛ أما عن طريق الحس فلا يستطيع أن يصل إلى شيء . فهناك صورة للجمال في ذاته ، وهناك صورة للخير في ذاته ، وهاتان الصورتان تختلفان تمام الاختلاف ، سواء من حيث الماهية ومن حيث الوجود ، عن الأشياء الجميلة أو الأشياءالخيرة ، وهذا واضح خصوصاً إذا لاحظنا النقد الذي وجهه أرسطو لنظرية الصور ، فإن هذا النقد يتجه في الأصل إلى فكرة وجود الماهيات في ذاتها منفصلة عن الموجودات .

كما أننا لا نستطيع أيضاً أن نفهم ماهية الصور على النحو الذي فعله لوتسه، فإن لوتسه في كتاب «المنطق» حاول أن يفسر وجود الصور بذاتها ، على أساس أن هذا الوجود وجود ثابت مهما كان من شأن الأشياءالمشاركة للصور ،أو حتى لو افترضنا أن شيئاً ما من الأشياء لم يشارك الصور في ماهياتها . فإن كان معنى هذا التفسير أن الماهيات ثابتة دائماً ولا تتغير ، فمن الممكن أن يعترف به ؛ أما إذا كان المقصود بهذا أن وجود الصور هو هذا الوجود المنطقي القائم على الذاتية ، بمعنى أن الصور تظل كما هي مهما كان من شأن الأشياء التي تكونها ، فإن هذا التفسير لا يمكن أن يقبل تفسيراً صحيحاً لرأي أفلاطون .

قلنا عن الصور إنها كليات ، ولكن هل معنى هذا أن هذه الكليات وحدة ؟ هنا نجد أفلاطون يبحث بحثاً عميقاً عن فكرة الواحد والموجود ، أولاً في « السوفسطائي » ثم في « برمنيدس » فيحاول أولاً في « السوفسطائي » أن يبين خطأ القول بأن الموجود وحدة ، لأننا إذا قلنا بالوحدة المطلقة ، فإننا لا نستطيع الحكم لأن كل حمل يقتضي وجود شيئين . بل وإذا قلنا مثلاً إن الوجود واحد ، فإن هذا القول نفسه غير ممكن إذا حسبنا الوجود وحدة لأننا قلنا هنا بصفتين ، هما أولاً الوجود وثانياً الوحدة . وإذا قلنا بهذا لم يمكن العلم ، مع أن العلم يقوم كله على إضافة الصفات إلى الموضوعات ، وفي هذه الحالة الصفة غير الموضوع ؛ إذن لا بد من القول بالكثرة . وإذا كان الإيليون يقولون بأن الوحدة لا يمكن أن يضاف إليها غير الوحدة ، أو ان الوجود لا يمكن أن يحمل عليه غير الوجود ، فإننا حينئذ لن نستطيع العلم بحال من الأحوال . وهذا الرأي غير صحيح ، لأنه يقوم أولاً على فكرة أن العدم مستحيل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود غير الوجود .

ولكن أفلاطون يرد على هذا بأن يقول إن العدم موجود بمعنى من المعاني . أجل إن العدم المطلق مستحيل ، ولكن العدم بمعنى السلب والنفي ممكن ؛ هو وجود منظوراً إليه من ناحية أخرى . فإذا قلنا لا أبيض مثلاً فإن هذا القول ليس معناه العدم والاستحالة ، وإنما معناه وجود آخر غير الأبيض فاللاوجود بهذا المعنى هو وجود الغير . وعن هذا الطريق نستطيع أن نتبين كيف أن الحمل ممكن بين الصفات المختلفة عن الموضوعات بعضها وبعض ، فالشيء الواحد يمكن أن تحمل عليه صفات عديدة ، وقد تكون هذه الصفات نفسها متناقضة فيما بينها وبين بعض . فالوجود مثلاً يمكن أن تطلق عليه الحركة والسكون ، والسكون والحركة متضادان ، وكل ما يطلب في الحمل أن تكون الصفة المحمولة غير متناقضة تناقضاً ذاتياً مع الشيء المحمول . ولهذا كله نستطيع أن نقول عن الوجود إنه يقبل التنافي ، يعني أنه يقبل صفات غير صفاته هو ، أي بمعنى أنه يحوي الكثرة .

والخلاصة التي نستخلصها من هذا البحث في ماهية الحمل هي أن الحمل ممكن دائماً ، وذلك لأن الوجود وحدة تتضمن الكثرة أو هو كثرة تتضمن الوحدة . وليس كثرة مطلقة ، وإلا لما أمكن العلم ؛ كما أنه ليس وحدة مطلقة ، وإلا لما أمكن الحمل كما رأينا . وليست مسألة الكثرة خاصة بالمحسوسات أو الوجود الحسي فحسب ، بل هي أيضاً تتعلق بالوجود غير المحسوس أو وجود الماهيات . فإن الماهيات أو الصور عند أفلاطون ليست وحدة بأي معنى من المعاني ، وإنما كل صورة مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال ، لأنها ماهية أو صورة لشيء معين متمايز عن بقية الأشياء . وقد كان هذا أيضاً مما دعا أرسطو إلى نقد أفلاطون . ومن الطبيعي أن يقول أفلاطون بالكثرة إذا ما نظرنا إلى المصدر الذي صدرت عنه نظرية الصور عنده ، فإن هذا المصدر هو سقراط ، وسقراط كان يجعل من الكلي ماهية ، وكان يجعل للأشياء المتفقة ماهية واحدة ، ويقسم الوجود على هذا الأساس إلى ماهيات مختلفة بحسب اتفاق كل مجموعة من مجموعات الوجود في ماهية بالذات . ولهذا يمكن أن يقال عن الماهيات إنها الأجناس والأنواع . وإذا كنا سنرى فيما بعد أن أفلاطون قد حاول أن يجعل بين الماهيات وحدة ، بترتيبها بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً في عالم المثل ، فالواقع أن هذه الوحدة هي وحدة

في الترتيب لا وحدة في ماهية الصور . وقد يقصد بها في بعض الأحيان العلية بمعنى أن أعلى الصور تكون علة ، بعض الشيء ، وبمعنى سنحدده فيما بعد ، لبقية الصور التي تأتي تحتها في سلم التصاعد . ويتضح هذا أكثر حينما نتناول الآن مسألة الصور بوصفها أعداداً .

ومذهب أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً مذهب متأخر لا نجده في مؤلفاته الأولى ، وإنما نجده خصوصاً فيما يورده أرسطو عن أفلاطون . ولعل السبب في ميل أفلاطون هذا الميل في أواخر حياته ، أنه قد شغل بالفلسفة الفيثاغورية في أواخر أيامه إلى حد كبير ، فأراد أن يوفق بين مذهب الفيثاغوريين في الوجود بحسبانه أعداداً ، وبين مذهبه في الوجود بوصف أنه مشاركة في الصور . ولكن أفلاطون لم يكن في هذا منطقياً مع المبادىء والمقدمات التي ابتدأ منها ، ولهذا نجد تصوير رأيه في الصور بوصفها أعداداً ، يختلف . ولعل مرجع هذا في بعض الأحيان إلى أن أرسطو نفسه ـ وهو الذي قدم لنا رأي أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً وشرحه شرحاً وافياً ـ نقول لعل مرجع ذلك أن أرسطو حينما نقد نظرية الصور بحسبانها أعداداً لم يكن يفرق بين ما هو لأفلاطون وحده وما هو من صنع تلاميذه . خصوصاً ونحن نشاهد أن الأكاديمية بعد موت أفلاطون قد اتجهت اتجاهاً رياضياً فيثاغورياً واضحاً ، خصوصاً عند اسبوسيبوس وإكسينوقراط . ومن هنا ينقسم البحث في هذه المسألة إلى قسمين : القسم الأول : الصور بحسبانها هي نفسها أعداداً ؛والثاني :البحث في الصور على أساس أن لها وجوداً فوق الوجود الرياضي ، وذلك بالتفرقة بين نوعين من الأعداد : الأعداد الحسابية ، والأعداد المثالية .

يفرق أفلاطون بين نوعين من الأعداد : الأعداد الرياضية والأعداد المثالية . فهو يقول إن الأعداد بوصفها وحدات مقابلة للأشياء الحسية هي الأعداد الرياضية ؛ أما الأعداد بحسبانها مبادىء الأشياء ، وعن طريقها نستطيع أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن تسمى باسم الأعداد المثالية أو الأعداد كصور . فالوحدة والاثنان إلى العشرة ، هي أعداد مثالية لأننا نستطيع من هذه الأعداد وبحسب ترتيبها واستخلاص الواحد من الآخر ثم استخلاص بقية الموجودات من هذه العشرة أعداد الأولى ، أن نفسر الوجود ونفسر الأشياء من حيث وجودها الحسي .

يضاف إلى نظرية الأعداد بوصفها صوراً ، القول بأن الصور علل . ولكن هذا الرأي أيضاً ليس رأياً شائعاً في مؤلفات أفلاطون وإنما هو رأي يمكن أن يستخلص من بعض الأقوال التي أدلى بها في محاوراته . فلنأخذ الآن في الكلام عن الصور بحسبانها أعداداً بوجه عام .

رأينا عند الفيثاغوريين أن العدد ، خصوصاً الوحدة والاثنان أو المحدود واللامحدود ، هما أصل الوجود . وبالطريقة عينها يحاول أفلاطون أن يوفق بين نظريته في المثل وبين نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين ؛ ويطبق بعد هذا الصفات التي أضافها الفيثاغوريون إلى الأعداد على الصور نفسها ، فينسب للصور أنها أصل الأشياء كما أن الأعداد أصل الأشياء عند الفيثاغوريين .

ذلك أنا نرى أفلاطون في مؤلفاته يفرق تفرقة كبيرة بين الأعداد الرياضية وبين الصور ، ولكننا نجد مع ذلك في بعض المؤلفات الأخيرة بذوراً لنظرية الصور بوصفها أعداداً . فإن كان قد قال ، في كل المحاورات تقريباً ، إن للأعداد صوراً كما ان لبقية الأشياء صوراً ؛ فإننا نجده في « فيلابوس » يقول إن من الممكن أن نطبق على الصور صفات العدد كما هي عند الفيثاغوريين ، ويحاول أن يقرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية وبين الصور بأن يقول إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة في الصور وبين وجود الصور نفسها . ولكننا نجد أرسطو يعرض هذا الرأي وهو أن أفلاطون رأى أن الصور أعداد ، عرضاً واضحاً ومن هذا العرض نستنتج أولاً انه إما أن تكون الأعداد أعداداً مثالية ، وإما أن تكون الصور نفسها أعداداً . والأرجح في عرض أرسطو لرأي أفلاطون هو القول الثاني . أما القول الأول فإن لدى أفلاطون كثيراً من الأقوال التي تؤيده ، إذ هو يفرق تفرقة واضحة بين الأعداد المثالية وبين الأعداد الرياضية ، وتقوم هذه التفرقة على أساسين رئيسيين : الأساس الأول أن الصور العددية أو الأعداد المثالية لا تختلف فيما بينها وبين بعض من حيث الكم بل من حيث الكيف . والحال على العكس من هذا فيما يتعلق بالأعداد الرياضية ، فإنها تختلف من ناحية الكم لا من ناحية الكيف . وعن هذه الخاصية الأولى تنتج الخاصية الثانية وهي أنه بإضافة الأعداد المثالية بعضها إلى بعض لا ينتج شيء ، بينما نحن إذا أضفنا الأعداد الرياضية بعضها إلى بعض نتجت لنا أعداد جديدة . والاتجاه الذي أخذته الأكاديمية بعد ذلك لا يدلنا على أن أفلاطون قد كان يميل في آخر حياته ميلاً تاماً إلى القول بهذا الرأي . ولهذا فإننا نستطيع أن نفهم هذه الإشارة من

جواب أفلاطون في مؤلفاته ومن عرض أرسطو لمذهب أفلاطون في الصور بوصفها أعداداً، نقول نستطيع أن نفهم ذلك على أساس أن أفلاطون قد قال إن الصور أعداد أو شبيهة بالأعداد إذ إن الصور يمكن أن تحتوي على أكثر من واحد، أو بتعبير فيثاغوري، أن تحتوي على المحدود واللامحدود؛ وهذا ما أنكره الإيليون في نظريتهم في الوجود. فهو هنا في الواقع يحاول أن يرد على الإيليين في قولهم بوحدة الوجود المطلقة. وهو يرد عليهم ثانية حينما يرى الإيليين - ويتبعهم الميغاريون - ينكرون الحركة والتغير؛ فالإيليون والميغاريون قد أنكروا التغير والحركة على أساس أن الوجود الحقيقي يجب أن يكون وجوداً ثابتاً. وأفلاطون نفسه لم يستطع أن يتخلص من هذه النتيجة، ولكنه حاول من بعد أن يجعل للوجود علية، وهذه العلية اقتضت منه أن يقول عن الصور إنها علل، والنتيجة لهذا أن يقول بالتغير والحركة. فأفلاطون قد اضطر من ناحية إلى القول بأن الوجود ثابت تبعاً لنظريته في العلم، لأن العلم عنده لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان موضوعه ماهيات ثابتة؛ ولكنه من ناحية أخرى قال إننا إذا قلنا عن الصور إنها ماهيات ثابتة على وجه الإطلاق فقد سلبنا الفعل وسلبنا الحياة. والواقع أن أفلاطون يضيف إلى الصور أولاً الفعل والانفعال: فيقول إن مجرد علمنا بالصور يؤذن بأن الصور نفسها تنفعل بأن تصبح معلومة، فالانفعال إذن موجود. كما أننا من ناحيتنا حين نعلمها نحن نفعل؛ فالفعل إذن موجود. كما أن هذا الوجود لا بد أن تنسب إليه الحياة، وإذا نسبت إليه الحياة فقد نسب إليه الفعل، أي نسب إليه التغير والحركة. كما أن الحياة لا تقوم بغير العقل، فإذا سلبنا عن الوجود الحياة فقد سلبنا عن الوجود أيضاً العقل، والعكس بالعكس.

وهنا نرى أفلاطون قد وقف موقفين متعارضين: فهو مضطر، من ناحية الأساس الذي أقام عليه نظريته في العلم، ثم نظريته في الصور، أن يقول بأن الصور ذات وجود ثابت، ولكنه مضطر من ناحية أخرى أن يقول بأن الصور فاعلة وقابلة بالتالي للتغير. فما وجه الاضطرار في هذا؟ ولماذا اختلف أفلاطون في تفسيره عن الميغاريين والإيليين؟ العلة في هذا أن الميغاريين والإيليين قد نظروا إلى الوجود في ذاته وبصرف النظر عن الأشياء المتحققة بالوجود؛ بينما أفلاطون، على العكس من هذا، قد استخلص نظرته في الصور على أساس تأمله في الموجودات والأشياء الحسية، فكان لا بد له إذن، وهو ينظر في الوجود، أن ينظر في الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات الثابتة وهي الصور. وكان عليه أن ينظر إلى الصور بهاتين النظرتين المتعارضتين: النظرة الثابتة، والنظرة الحركية أو الديناميكية. ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا قال بأن الصور علل كذلك. ثم إن فكرة المشاركة، وهي الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات المعقولة أو الصور، تؤذن بضرورة وجود صلة العلية بين هذه وتلك. لكن أفلاطون لا يقف عند هذا الحد، بل يحاول أن يرجع العلل المختلفة، التي هي الصور، إلى علة واحدة تسودها جميعاً، وتلك هي الصورة الأولى أو الصورة العليا، ألا وهي صورة الخير. وهذا الرأي، وهو أن الصور علل، يؤيده ما هو مذكور في محاورة «فيلابوس» (٢٣ جـ وما يليها)، فإنه فيها يقسم الوجود كله قسمة حصر إلى أربعة أقسام: اللامحدود، والمحدود، والمركب من الاثنين، وعلة التركيب. أما علة التركيب فيذكر عنها صراحة في هذا الموضع أنها هي العقل أو الحكمة، ويذكر عن اللامحدود أنه المادة لأنها قابلة لكل شيء - وسنرى هذا فيما بعد عند كلامنا عن المادة عند أفلاطون. فهل نقول إذن - ما دام أفلاطون لم يذكر في أي قسم من الأقسام توجد الصور، ولا بد أن توجد في واحد من هذه الأقسام ما دامت هذه القسمة للموجود قسمة حصر - نقول هل معنى هذا أن الصور تدخل تحت المحدود؟ هنا نرى أفلاطون يقول عن المحدود إنه الأعداد والمقادير، ويقول أيضاً كما رأينا منذ حين قليل إن الصور لا يمكن أن تكون أعداداً (على الأقل كما ورد في مؤلفات أفلاطون من حيث إن للأعداد أيضاً صوراً). فعلينا إذن أن نبحث عن شيء آخر ندخل تحته الصور.

يقول أفلاطون في أحد المواضع إن العقل والحكمة شبيهان بالصور تمام المشابهة. فإذا كانت الحكمة والعقل داخلين إذن في باب علل التركيب، فمعنى هذا أنه لا بد أن ينطبق على ما يشابهها وهو الصور، هذا القول أيضاً، فتكون الصور داخلة تحت باب العلل. هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يذكر بصراحة في «فيدون» أن الصور علل. والنتيجة الأخيرة التي يمكن أن تستخلص من هذا كله هي أن الصور علل كذلك.

نحن إذن أمام تصورين لماهية الصور: أحدهما الذي يجعل للصور وجوداً ثابتاً، والآخر الذي يجعل الصور عللاً فاعلة. فكيف نفسر هذا التناقض؟ هنا يمكن أن نفسر ذلك أولاً بأن نقول - كما قال تسلر - إن فكرة العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة عند أفلاطون كما هي واضحة عند

أرسطو وعندنا نحن اليوم . فإذا قال أفلاطون عن الصور إنها علل ، بمعنى أنها علل صورية ، وقال عنها مرة أخرى إنها علل بمعنى أنها علل فاعلية ـ وفي الحالة الأولى يمكن أن يكون لها وجود ثابت ، وفي الحالة الأخيرة لا يمكن أن يكون لها ذلك الوجود الثابت ـ فإن ذلك يفسر على أساس أن التفرقة بين العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة في ذهن أفلاطون . كما نستطيع ثانياً أن نفسر هذا التناقض على أساس ما قلناه عن منهج أفلاطون في البحث . فهو يحاول دائماً ـ خصوصاً في الأدوار الأخيرة من حياته ـ الا يقول برأي قطعي وأن يعرض الأقوال المتناقضة ، ولا يستطيع أن ينتهي إلى نتيجة إيجابية . ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف قال بهذين القولين المتعارضين . ومن هنا أيضاً يمكن أن يقال إن هذه المحاولات التي قام بها كثير من المؤرخين من أجل التوفيق بين الرأيين محاولات لا طائل تحتها ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البعض من هذه المحاولات قد قام على أساس إنكار نسبة محاورة « السوفسطائي » إلى أفلاطون . وما تكشف هذه المحاورة عنه من تناقض فيما بينها وبين محاورات أخرى فيما يتعلق بماهية الصور ، لا يمكن أن ينهض دليلاً على أن هذه المحاورة منحولة وليست صحيحة النسبة إلى أفلاطون .

عالم الصور : إذا كان أفلاطون قد أقام نظريته في الصور على أساس أنها الكليات التي تجمع بين الأشياء المختلفة من حيث إن هذه الأشياء تتصف بصفات مشتركة ، فقد حاول أيضاً من ناحية أخرى أن يجعل بين الماهيات أو الصور روابط تشابه ، وأن يرتبها فيما بينها وبين بعض ترتيباً تصاعدياً .

يقول أفلاطون بأن الصور مفارقة ، فلننظر في الأشياء التي يمكن أن تكون لها صور . فنرى أولاً أن هذه الأشياء متعددة كل التعدد ، لأن كل جنس أو نوع يمكن أن يكون صورة ، والأنواع والأجناس عديدة ، فالصور إذن عديدة . وليس هذا فحسب ، بل إن كل شيء في الوجود ـ أو هذا على الأقل ما يظهر في المحاورات الأفلاطونية ، خصوصاً في الدورين الأول والثاني ـ نقول إن أفلاطون يرى أن كل شيء في الوجود له صورته ، فليست الصورة مقصورة على الأشياء الجميلة أو الخيرة أو الحقيقية ، بل لكل شيء مهما كان شراً أو قبيحاً أو باطلاً ، صورته . بل ولا يقتصر هذا على الجوهر ، وإنما يتعداه أيضاً إلى النسب والإضافات . فالنسب بين الأشياء لها أيضاً صورتها : فالمشابهة والكبر والصغر لها أيضاً صورها ، بل وتسمية الأشياء لها صورتها كذلك . ويغلو أفلاطون في هذا القول فيذهب إلى حد القول أيضاً بأن اللاوجود له أيضاً صورته . ولكننا نراه مع ذلك قد حاول في أواخر أيامه ، كما يشاهد في عرض أرسطو ، أن يضيق من نطاق الأشياء التي لها صور شيئاً فشيئاً . فنجد عند أرسطو (« ما بعد الطبيعة » م ١٢ ف ٣ ، ص ١٠٧٠ أ ١٣ ومايليه) أن أفلاطون ينكر أن تكون للأشياء المصنوعة صور ، وإنما الأشياء الطبيعية هي وحدها ذات الصور . وبعد أن كان أفلاطون يقول إنه حتى الشعر أو القذارة نفسها لها صور ، نجده يحاول شيئاً فشيئاً أن يقصر الصور على الأشياء الحسنة . ولكنه في هذه المحاولة نحو تضييق ميدان الصور إنما يسير في اتجاه مضاد للمبدأ الأصلي الذي أقام عليه نظريته . فإذا كان مذهبه يقوم على أساس أن العلم لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الماهيات أو الصور ، فإن معنى هذا ان أي شيء يصلح أن يكون موضوعاً للعلم ، لا بد أيضاً أن تكون له صورته ؛ ولما كانت هذه الأشياء التي يحاول أفلاطون أن ينكر أن تكون لها صور ، تصلح أن تكون موضوعاً للعلم ، فلا بد أيضاً تبعاً لمنطق مذهبه ، أن تكون لها هي الأخرى صور كذلك .

وعلى كل حال فيلاحظ أن أفلاطون قد حاول من بعد أن يبحث في الصور الأساسية التي تحمل على الوجود . فهو يبحث في الشبيه واللاشبيه ، وفي الحركة، والمساوي واللامساوي، وفي الكبير والصغير، وفي المحدود واللامحدود، ويحاول أن يربط بين هذه الصور وأن يحدد علاقاتها بعضها ببعض. ولكنه لم يتوسع في هذا البحث كثيراً، ولم يكن بحثه منظماً، وإنما كان بدءاً للبحث في هذا الاتجاه. فعلى الرغم من أنه ليس من العسير أن يكتشف الانسان في مباحث أفلاطون المقولات الأرسططالية، فإن أفلاطون لم يستطع، أو لم يوضح بالفعل، المقولات التي تحمل على الوجود كله، وإليها يرجع كل حمل على الوجود. وإنما كان بحثه بحثا موزعا غير منتظم، لا يكون مذهبا منطقياً وجودياً واضحاً.

ثم يبحث أفلاطون بعد هذا في صلة المثل بعضهاببعض، ويقول إن الموجودات مترتبة ترتيباً تصاعدياً. ويرتفع بهذه الموجودات شيئاً فشيئاً حتى يصل في الصور إلى أعلى صورة، وهي صورة الخير، فيقول: كما أن الشمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا الوجود، كذلك الحال في عالم المثل: صورة الخير هي مصدر النور ومصدر الحياة بالنسبة إلى بقية الصور، فجميع الصور معلولة لصورة الخير، بمعنى أنه لما كانت صورة الخير أعلى

الصور فإن ما تحتها من الصور يستمد وجوده منها، أو كما سيقول أرسطو فيما بعد («ما بعد الطبيعة» م١٢ ف٧، ص ١٠٧٢ ا ٣٥)، إن الأعلى في مجموعة هو علة الوجود في بقية المجموعة. وهنا تعترضنا مسألة خطيرة كل الخطورة، وتلك مسألة الصلة بين صورة الخير وبين الله. فإن أفلاطون يتحدث عن فكرة الخير كما رأينا بوصفها علة الصور. فإذا كانت الصور علة الأشياء، فعلة الصور هي علة الوجود، ومعنى هذا أن علة العالم هي صورة الخير. فكيف إذن نتصور الصلة بينها وبين الله؟ هنا نجد أيضاً موقفين متعارضين لأفلاطون: فهو في محاورة مثل «فيلابوس» (٢٢ حـ) أو «السياسة» (٥١٧ ب) يجعل صورة الخير والله شيئاً واحداً. ولكننا نجده مرة أخرى في «طيماوس» (٣٧ حـ) يقول إن هناك من ناحية: الصانع ومن ناحية أخرى الصور، والصانع يخلق العالم بأن يتأمل الصور فالصور إذن موجودة إلى جانب الصانع أو الله. وهنا لا يمكن أن يقال، توفيقاً بين هذه الأقوال المتعارضة، إن الصور أفكار الله فقد رأينا من قبل كيف أن هذا الرأي باطل ولا يمكن أن يقال بالنسبة لأفلاطون. كما لا يمكن أن يقال من ناحية أخرى إن ذلك التوفيق يأتي عن طريق الفصل فصلا تاماً بين صورة الخير وبقية الصور، فإن كلام أفلاطون لا يسمح لنا بهذا الفصل التام وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الصانع إنه صورة الخير، في مقابل الصور التي على أساسها يصنع الأشياء. فنحن إذا سرنا من «السياسة» مارين «بفيلابوس» واصلين حتى «طيماوس»، وجدنا رأي أفلاطون في هذه المسألة يتغير تغيراً كبيراً: فبعد أن كان يجعل الله وصورة الخير شيئاً واحداً، ينتهي بأن يفصل بين الاثنين فصلا تاماً. والذي يميل إليه تسلر هنا هو أن يقول إن فكرة الصانع في «طيماوس» فكرة أسطورية غامضة، بينما نجد فكرة صورة الخير بوصفها علة الوجود فكرة واضحة في «السياسة» كل الوضوح، فالأفضل إذن أن نأخذ بهذا القول، وأن نطرح القول الأول. ولكننا نستطيع أن نرجع هذا الاختلاف في موقف أفلاطون فيما يتصل بالصلة بين صورة الخير وبين الله إلى نفس المنهج الأفلاطوني، وأن نقول إن أفلاطون كان متأثراً بعض التأثر بالدين الشعبي، ولهذا اضطر أن يتحدث عن الله كما تصوره الدين، ولكنه لم يحاول أو لم يستطع أن يوفق بين أقواله الفلسفية وبين هذه النظرة الدينية. وعلى كل حال فإننا نجد في «طيماوس» نزعة دينية واضحة، خلاصتها أن الله هو الخير، وأنه إنما يصدر عنه الوجود لأنه خير، والخير يقتضي الفيض والجود، وعن هذا الجود ينشأ العالم.

الطبيعيات

الطبيعيات عند أفلاطون تنقسم ثلاثة أقسام رئيسية، كلها تتصل بنظرية الصور بوصفها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله. ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولا إلى الشيء الذي هو في مناظرة الصور والذي باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس. وهذا الشيء هو المادة. وثانياً لا مناص من البحث في الصلة بين العالم المحسوس وبين الصور، وهذا يكون القسم الثاني من الطبيعيات، وأخيراً لا بد من البحث في الصلة التي تجمع بين الصور والمحسوسات، أو بعبارة أدق علة الحدوث في الكون، وتلك هي النفس الكلية. فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة.

أولا: المادة. لا بد أن نبدأ من الأساس الأول الذي أقيم عليه مذهب أفلاطون الكلي وهو نظرية الصور. ونحن قلنا لا بد من القول بالصور بوصفها الموجود الثابت الذي لا يتغير، والذي يكون ماهية الأشياء، والذي هو في مقابل العلم. وحينئذ لا بد لنا أن نبحث في مقابل الصور، أي في هذا الشيء الذي لا يقوم بذاته، والذي يجري عليه التغير دائما، والذي هو مصدر الكثرة في الموجودات. وهذا الشيء الذي يتغير باستمرار ولا يبقى ثابتاً على حال، والذي عن طريق اجتماعه بالصورة يكون الحدوث، هو ما يمكن أن يسمى باسم لم يستخدمه أفلاطون ألا وهو الهيولي أو المادة. أما أفلاطون نفسه فلم يستخدم هذا اللفظ في المعنى الذي نراه شائعاً فيما بعد والمفهوم لدينا الآن، وإنما كان يستعمله عادة بالمعنى الاشتقاقي اللغوي: أي الغابة أو الخشب.

وقد اختلف الذين رووا مذهب أفلاطون اختلافاً كبيراً في ماهية هذه المادة. فنشاهد أرسطو يقول عن أفلاطون إن المادة لدى هذا الأخير هي الأصل في نشأة العالم، وإنها كانت موجودة منذ الأزل في حركة دائمة، وإن الصانع، عندما صنع العالم، نظم هذه المادة المشتتة التي كانت في حركة دائمة. ويقول آخرون إن المادة عند أفلاطون هي الشيء المتغير باستمرار؛ وإنها عنصر يجري فيه التغير الدائم جريانه في أي عنصر آخر مثل الماء والنار.

وهنا يثار في هذا الصدد مسألة خلق المادة، وهل كان أفلاطون يعتقد أن المادة مخلوقة أو غير مخلوقة. والواقع أنا لا نجد موضعاً واحداً في مؤلفات أفلاطون، يذكر فيه ما يحاول البعض أن يفسر به وجود المادة عند أفلاطون، نقول لا

نجد موضعاً واحداً يقول فيه إن المادة قد خلقها الصانع، بل نجد عنده دائماً وباستمرار أن المادة أزلية. وأوضح الأدلة على هذا أنه من غير الممكن أن يكون أفلاطون قد قال بأن الصانع قد خلق المادة، لأن الصانع مصدر الخير، والخير لا ينتج عنه إلا الخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي مصدر الشر في الوجود؟.

ولنعد الآن إلى ما قاله أرسطو من أن المادة عند أفلاطون نوع من الخليط الأزلي. فنقول إن هذا الرأي لا نجده مطلقاً عند أفلاطون في أية محاورة من المحاورات، وإنما ينسب أرسطو هذا الرأي إليه اعتماداً على المحاضرات الشفوية التي ألقاها أفلاطون في آخر حياته والتي أورد لنا أرسطو شيئاً كثيراً عنها. لكن يلاحظ هنا أنه، إما أن يكون أرسطو قد أخطأ فهم مذهب أستاذه، وإما أن قوله يجب أن يفسر تفسيراً آخر غير المعنى الظاهر لهذا الكلام، لأن المادة عند أفلاطون ليس لها وجود حقيقي، وكل الوجود الحقيقي إنما ينتسب إلى الصور أو الماهيات، فلا يمكن أن يكون لها وجود حقيقي إذن. ثم إن أفلاطون يمثل المادة بهذا الخلاء الذي تصوره الذريون وفسروا على أساسه الحركة، ولهذا يتحدث عن المادة كثيراً بوصف أنها المكان. وهنا يجب أن نحدد معنى هذا اللفظ تحديداً دقيقاً لأن المكان - على الأقل في العرف العام أو في العقل - لا يمكن أن يتصور غير مشغول بمادة، فالمكان أيضاً هو مادة بالمعنى المفهوم لدينا، أي الأجسام. ولكن الواقع هو أن أفلاطون لم يفهم المكان هذا الفهم، وإنما فهمه بوصفه الخلاء المطلق، وإذا كان قد استعمل هذا اللفظ هنا، فمرجع هذا إلى سوء استعماله لهذا اللفظ اللغوي وعدم تحديده لمعناه الفلسفي.

وفي الطرف الآخر رأي حاول أن يحل المسألة حلا مثاليا خالصاً وهو رأي رتر، الذي يقول إن المادة الأفلاطونية شيء مجرد صرف لا وجود له في الخارج، وقد افترضه أفلاطون افتراضا من ناحية نظرية المعرفة. فنحن في علمنا بالأشياء الخارجية نستعين بشيء فيه نتصور وجود الماهيات. وهذا الشيء هو ما يسمى باسم المادة. ولكن هذا الرأي أيضاً رأي غير صحيح، لأن أفلاطون لا يتحدث عن شيء من هذا في محاوراته ومن ناحية أخرى نلاحظ أن هذا النوع من المثالية لم يكن موجوداً عند اليونانيين بوجه عام. فهذه الذاتية التي نراها واضحة في العصر الحديث، وعلى الأخص عند بركلي، لا يتصور أن تكون موجودة عند أفلاطون، بمعنى أن المادة هي من خلق الفكر وليست ذات وجود خارجي في الواقع. - والذي نستخلصه من هذا كله هو أن المادة عند أفلاطون ليست هي المادة بالمعنى المفهوم، وإنما هي شبه المادة، بمعنى أنها شبه إطار فارغ فيه يجري التغير وفيه تدخل الصور كي تتحد بالمحسوسات لأن المادة الأفلاطونية ليس لها أي وجود وليس لها أي قوام ولهذا فهو يقول عنها انها لا وجود في مقابل الوجود الحقيقي، وهو وجود الصور. وفي هذه المثالية المغالية صعوبات كثيرة؛ أهمها أننا قلنا من قبل إن المحسوس موضوع الإدراك الحسي وإن الماهية موضوع العلم الصحيح، أما اللاوجود فموضوع الجهل، أي انه من غير الممكن مطلقاً أن يعلم الإنسان اللاموجود. فإذا كانت المادة لا موجوداً، فكيف يحق لأفلاطون أن يتحدث عنها وكيف يتيسر له أن يتصورها أدنى تصور؟

أدرك أفلاطون هذه الصعوبة. ولكنه لم يستطع أن يحلها وأن يقدم عنها جواباً شافياً، بل اكتفى بقوله إن المادة شيء يدرك، بوصفها مقابلا للوجود. فادراكها إذن بالنسبة إلى الصورة. ثم نجده بعد هذا، وخاصة في محاورة «طيماوس»، يصف المادة بأنها اللامحدود، وأرسطو نفسه يذكر («الطبيعة» م٢ ف٤، ص ١٠٣ اس٣) عن أفلاطون إنه يعرف المادة أيضاً هذا التعريف، فبأي معنى يجب أن نفهم المادة بوصفها اللامحدود، وهو ما لا صفة معينة له؟ المادة التي هي لا محدود، هي بهذا المعنى الشيء الذي لا صفة له، لأنه يمكن ان يتصف بكل الصفات، فالمادة هي عدم التعين المطلق. ولكننا نجد بعد هذا تقسيمات وتصويرات للمادة بوصف أن لها أثراً في تكوين الأشياء. وأوضح ما نرى هذا حينما يقال عن المادة إنها العلة في وجود المحسوسات على أساس أنه باجتماع المادي والمعقول يتكون المحسوس. فكيف يمكن المادة أن تكون حاصلة على هذه العلة إذا كانت لا وجوداً، أي شيئاً سلبياً مطلقاً؟ هنا نجد أيضاً نفس المشكلة التي وجدناها من قبل، وهي مشكلة عدم التحديد في كلام أفلاطون أو التناقض والوقوع في أقوال متعارضة. وبعد هذا فلنبحث في صلة المادة بالصور وهل للصور مادة كما للأشياء المحسوسة.

هنا يتحدث بعض المؤلفين عن وجود نوعين من المادة عند أفلاطون: إحداهما خاصة بالمثل، والأخرى خاصة ببقية الموجودات سواء أكانت موجودات حسية أم كانت موجودات رياضية،وعن طريق هذه التفرقة يحاولون أن يفسروا ما قاله أرسطو عن المادة الأفلاطونية بوصف أن الصور تتكون منهاايضاً، غير أنه لا يحق لنا أن نقول بهذه التفرقة طالما لم توجد في المحاورات. ومن ناحية أخرى نقول: على أي أساس يمكن أن

يقال إن الماهيات أو الصور مادة؟ سيكون هناك تناقض حينئذ، لأننا قلنا إن وجود الماهيات هو الوجود الثابت غير القابل لأي نوع من أنواع الحركة أو التغير، بينما نجد على العكس من هذا أن الماهية الحقيقية للمادة هي أنها مصدر التغير وأنها في حركة دائماً. فكيف يمكن أن تجتمع هذه المادة مع الماهيات الثابتة؟ إما أن يكون هنا تناقض في فكر أفلاطون، وإما أن تكون هذه التفرقة غير صحيحة، وخاصة لأننا لا نجده يذكرها في محاوراته، ومصدرنا في هذا كله أرسطو وحده. والواقع أن أرسطو في روايته لكلام أفلاطون في صدد المادة ـ كما هي الحال أيضا فيما يتعلق بالصور ـ قد غالى كثيراً في بعض النواحي ولم يكن صادقاً في عرضه لبعض الآراء، كما أنه حاول مراراً عدة أن يفهم أقوال أفلاطون على أساس مذهبه الخاص، فكانت نتيجة هذا أنه شوه كثيراً من الآراء الأفلاطونية، ولذا لا يحق لنا أن نعتمد عليه كثيراً، على الأقل في هذا الصدد.

الصلة بين المحسوس وبين الصور: في كتاب «ما بعد الطبيعة» (م ا ف٩) يقدم لنا أرسطو نقداً عنيفاً لنظرية الصور. وهذا النقد يقوم أولا على أساس الصلة بين المحسوسات وبين المعقولات أو الصور، فيقول أولا: كيف يمكن المعقولات، وهي مفارقة، أن تكون حالّة في المحسوسات باطنة فيها، إذا كان المعقول مناقضاً للمحسوس، وكان من غير الممكن إذن أن يجتمع الاثنان في شيء واحد؟ وثانياً: يقول أفلاطون إن الصور هي نماذج أو أمثلة على غرارها تصاغ الأشياء المحسوسة، ولكن يلاحظ هنا أن ثمة تشابها وشيئاً مشتركا بين المحسوسات وبين الصور التي تشارك هذه المحسوسات فيها، فلماذا لا يفترض حينئذ وجود صور أعلى من الاثنين بوصف أن نظرية الصور تقوم على أساس فكرة الكلي المشترك أو الصفة الجامعة بين شيء وآخر؟

ويلاحظ ثالثاً أن فكرة العلية فيما يتصل بالصور فكرة غامضة كل الغموض، وذلك لأن أفلاطون لم يوضح لنا كيف أصبحت الأشياء موجودة عن طريق المشاركة في الصور، وما العلة التي سببت هذه المشاركة وجمعت بين الصور وبين المادة، فكونت من الاثنين هذا المزيج الذي هو الوجود؟ ولكن هذه الاعتراضات يمكن أن تنحل كلها إذا فسرنا أفلاطون تفسيراً حقيقياً يقوم على أساس فهم هذا المذهب فهما عقليا فيه شيء من التأويل، حتى يتمكن الانسان من أن يوفق بين هذه الأقوال، خصوصا إذا لاحظنا أن أفلاطون نفسه كان عالما بالكثير من هذه الاعتراضات، بل إنه في محاورة «برمنيدس» يثير الاعتراض الأول، فكيف يمكن أفلاطون أن يترك هذه الاعتراضات كما هي، وألا يعدل مذهبه حاسباً حساباً لما تقتضيه هذه الاعتراضات؟

أغلب الظن أن أفلاطون لم يفعل هذا التعديل، لأنه رأى أن هذه الاعتراضات كلها يمكن أن تزول إذا نظرنا إلى الفكرة الرئيسية في المحسوسات بوصفها خليطا من المادة لا من الصورة. فإذا نظرنا إلى هذا فإننا نجد حينئذ أن الاعتراض الأول يسقط تماما، لأنه يقوم على أساس فكرة التفرقة تفرقة تامة بين عالم الصور وعالم المحسوسات، والواقع أن أفلاطون لا يقول هذا القول بهذه الحدة، وإنما هو يلجأ فقط إلى بعض صور وتشبيهات وتوكيدات لا يريد بها أن تؤخذ بحروفها وظاهرها فيفهم منها أن هناك عالماً مثالياً مفارقاً كل المفارقة لهذا العالم الحسي، وإنما هو يرغب من وراء هذه التوكيدات أن يبين بكل وضوح أن هناك فارقاً في الشيء الواحد بين صورته وبين مادته، وأنه لا بد من وضع تفرقة حادة بين الاثنين، ولكن في داخل الشيء الواحد عينه. وذلك كرد فعل ضد الفلاسفة الطبيعيين السابقين، الذين ضحوا بالوجود العقلي أو وجود الماهيات من أجل الوجود الحسي أو وجود المادة، فجعلوا الوجودين متصلاً كلا منهما بالآخر تمام الاتصال. فما يريد أفلاطون إثباته هنا هو ان ثمة ثنائية في المحسوسات، بين الماهيات من ناحية وبين المادة من ناحية اخرى. والذي يستخلص من هذا كله هو ان الصور باطنة في الأشياء نفسها وليست عالية عليها علواً مطلقاً.

ويسقط الاعتراض الثاني حينما نلاحظ أن هذه المشاركة بين المحسوسات وبين صورها يجب أن يحدد معناها على أساس أن هذه المشاركة ليست مشاركة شيئين منفصلين تشابها في شيء، وإنما هذا الشيء علة الاثنين ويجب أن يوضع فوقهما. وأخيراً يسقط الاعتراض الثالث، وهو الخاص بالعلية في الصور، إذا رجعنا إلى ما قلناه من قبل عن الصور بوصفها عللا. هذا إلى أن هذا الجزء يدخل فيه الشيء الكثير مما ينتسب إلى ميدان الأسطورة، لأن أفلاطون لم يستطع أن يدلي فيه بكلام عقلي خالص، وهنا تظهر فكرة الصانع وهي فكرة أسطورية بحت فلا تفسر مطلقا هذه المهمة، مهمة علية الصور.

فلنبحث الآن في الصلة بين العالم الحسي وبين عالم الصور. أول ما يقال في هذا الصدد هو أن الصور باطنة في الأشياء وليست عالية عليها مفارقة لها كل المفارقة، على نحو ما

يصوره أرسطو وتابعه عليه الغالبية من المؤرخين. وإنما يجب أن ننظر إلى الصور على أنها باطنة في الأشياء. وعلى كل حال فستتضح هذه المسألة أكثر عند الكلام عن المشاركة.

يأتي بعد هذا رأي يقول بأن المحسوس مستخرج من الصور. وأصحاب هذا الرأي، ومنهم أرسطو، يقولون بأن المحسوس من نوع مشابه تمام المشابهة للمعقول من حيث إن المعقولات أو الماهيات تمازج المحسوسات، وإذا كانت كذلك فالمحسوسات من جنسها، وتستخلص منها مباشرة، فهي وجود من نوع أحط من الوجود الأول وهو وجود الصور. ولكن هذا الرأي أيضاً غير صحيح، لأن الصلة بين المحسوسات وبين الصور لا يمكن أن تكون صلة اشتقاق للواحدة من الأخرى، وإنما نجد هنا في الواقع رأيين متعارضين لأفلاطون: فنجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن الوجود الحقيقي هو وجود الصور، وكل وجود مهما كان من أمره فهو داخل بالضرورة تحت هذا الوجود، أي ان المحسوسات داخلة أيضا تحت وجود الصور، بمعنى أن وجود الصور يشمل وجود المحسوسات. ولكننا نجد رأياً آخر لأفلاطون يحاول أن يفرق فيه بين هذين العالمين: عالم الصور وعالم المحسوسات، ويجعل الصور مفارقة مفارقة كبيرة وعالية على المحسوسات. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين، خصوصاً وأن الميل السائد عنده في أخريات حياته أن يصور المثل على أنها مشابهة للموجودات الحسية، وأن ليس هناك فارق كبير بين عالم الصور وعالم المحسوسات؟ لكأنه يقترب شيئاً فشيئاً من أرسطو، الذي أراد أن يملأ هذه الهوة التي تصور وجودها بين عالم الصور وعالم المحسوسات عند أفلاطون.

وإذا بحثنا الآن في كيفية التشابه بين الصور وبين المحسوسات أو اتحاد الصور والمحسوسات، وجدنا أن كلام أفلاطون هنا كلام أسطوري، إذ هو يستخدم لبيان هذه العلاقة فكرة مجازية هي فكرة المشاركة، ولا يحدد ماهية هذه المشاركة وكيف تكون الأشياء مشاركة لصورها في ماهيتها. أو ليس معنى هذه المشاركة أن الصور قد انقسمت؟ إذ المفهوم حينئذ أن الشيء المشارك فيه سيكون موجوداً في عدة أشياء، ومعنى هذا أن الصور قد انقسمت. ولما كانت الصور في نظر أفلاطون جوهراً معقولاً، والمعقول بسيط لا يقبل القسمة، فسيكون من التناقض، إذن ومن غير المفهوم، أن تصور الصلة على أنها صلة المشاركة. وهذا أيضاً من الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. ولكن هذا الاعتراض يمكن أن يسقط هو الآخر بتفرقة وضعها أرسطو نفسه. ذلك أن الصور ـ بوصف أن لها وجوداً مستقلا، ذاتياً ـ لا يمكن أن يفرق فيها بين جزء وجزء، أي انه من المستحيل أن يقال عنها إنها تنقسم، وإنما يقال عن الشيء إنه ينقسم حينما تدخله المادة، فمبدأ الفردية هو المادة كما يصرح أرسطو نفسه. وإنما الذي يتم في الموجودات في الخارج هو أن المادة، عندما تضاف إلى الصور، تفرق بين الموجودات. لكنها لا تفرق في الصور نفسها، بل الصور قائمة بذاتها بسيطة غير منقسمة. غير أن هذا التفسير أيضا صعب الفهم، لأنه ما دامت المادة قد دخلت في الشيء وما دامت المادة مبدأ الجزئية أو الفردية، وما دام من الممكن أن تتصل الصور بالمادة، فإنها ستكون إذن عرضة للتجزئة، والتجزئة معناها الانقسام في الصور نفسها. ولهذا فإن الاعتراض لا يمكن أن يحل بسهولة. ومن هنا جاءت فكرة أن المشاركة هي محاولة من جانب المادة للتشبه بالصور التي تريد التشبه بها، فهي نزوع وشوق من جانب المادة للتشبه بالصورة، ومن هذا النزوع يحدث التشابه بين المادة وبين الصورة، وبهذا ينتج المحسوس. وتكون المشاركة معناها إذن محاولة التشبه من جانب المادة بالصورة. إلا أن هذا القول أيضا لا يحل المشكلة كثيراً، لأنا لا نفهم ما العلة في نزوع المادة إلى التشبه بالصورة ولا نستطيع أن نبين مَا هي الصلة الضرورية الموجودة بين الشيء وصورته. ولهذا فإن اعتراضات أرسطو على فكرة المشاركة اعتراضات وجيهة في أكثر أجزائها.

بقي علينا أن نتحدث عن صورة الخير بوصفها مصدر العلية بين عالم الصور وعالم المحسوسات. فقد رأينا من قبل أن صورة الخير هي الصورة العليا وأنها القمة بالنسبة لجميع الصور وأنها أخيراً العلة الأولى أو الإله. فإذا كانت الحال كذلك، فيمكن تصوير الصلة بين المحسوسات وبين الصور على أساس علية صورة الخير. فعن طريق صورة الخير تتحد صورة الأشياء بالمادة، وعن هذا تتكون المحسوسات. وهذا ما يسميه أفلاطون باسم العلية العاقلة في مقابل الضرورة أو العلية العمياء. ذلك لأن المادة لا تقبل دائما الصورة، فتارة تشوه منها، وتارة تكون نافرة بالنسبة إليها، ومن هذا ينشأ عدم قبولها لها، والموجودات التي تنشأ عن صورة الخير والتي فيها تقبل الصورةُ المادةَ أو الهيولى التي يراد إيداعها فيها، قبولاً تاماً، فالعلة فيها علة عاقلة. وقد تحدث أفلاطون كثيراً عن هذه العلة العاقلة وعن الخيرية في الطبيعة وعن كون الأشياء مرتبة كلها لغاية، كما سيقول أرسطو هذا فيما بعد بالتفصيل. والضرورة هنا تناظر في

الواقع فكرة الصدفة والبخت عند أرسطو. أما فكرة الصانع فليس لها معنى حقيقي في هذا الصدد، وإنما هي فكرة أسطورية تكاد تكون تماماً صورة الخير في تصوير أسطوري، فيجب أن تفسر تفسيراً مجازياً، كما أشرنا إلى هذا من قبل.

وهنا نود أن نلقي نظرة عامة على فكرة الهيولى، وفكرة الصلة بين عالم المحسوس وعالم المعقول كما بيناه حتى الآن. فيشاهد أولا أننا لم نأخذ بالتفسير المعتاد للصلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول. فالنظرة العادية هي تلك التي تحاول أن تفرق تفرقة مطلقة بين هذين العالمين، ورائد هذه النظرة أرسطو دائماً والنقد الذي يوجهه إلى أفلاطون.

ولكننا قد رأينا من العرض الذي قمنا به حتى الآن أن ذلك النقد قد وجه في شيء من الاندفاع، مما يجعل أرسطو لا يفسر مذهب أفلاطون التفسير الحقيقي الذي يستدعيه، لا النص فقط، بل والروح العامة لمذهب أفلاطون والظروف التي أحاطت به من حيث التراث الذي نقل إليه، فيما يتصل بالصلة بين المادة وبين المعقولات. لذا يجب ألا نقول مع القائلين إن الصور مفارقة مفارقة تامة للأشياء المشاركة فيها، بل يجب أن نفرق بين كون الصور مفارقة مفارَقةً تامة، وبين كونها ذات كيان خاص ومستقلة. فإن المقصود بهذه التفرقة الأخيرة هو أن تحدد على وجه الدقة ماهية الصورة بالنسبة إلى ماهية المادة، وأن يجعل الوجود المادي في مرتبة منحطة جداً بالنسبة إلى مرتبة الوجود المعقول، لدرجة أن يصبح هذا الوجود المادي لا وجوداً. فقصد أفلاطون من وراء هذا كله إذن هو أن يؤكد أن الوجود الحقيقي هو الوجود المعقول، وليس الوجود المحسوس، لأن العلم يقتضي هذا.

ويلاحظ ثانياً أنه في الكلام عن المادة يجب ألا ينظر إلى المادة هذه النظرة الأرسططالية بوصفها العنصر الذي يتكون منه الكون، فإن المادة بهذا المعنى قد تحدث عنها أفلاطون بوصفها العناصر. وما يسمى باسم المادة الأولية عنده يجب أن يفرق بينه وبين المادة الأولية عند الفلاسفة السابقين على سقراط. فليس لهذه المادة الأفلاطونية قوام خاص، وإنما هي عدم تعين مطلق خالص، فليس لها من ناحية الكم أو من ناحية الكيف أي شيء تتميز به وتتعين. ومن هنا كان من السهل أو المفهوم أن يكون أفلاطون غير دقيق في استعماله لهذا المصطلح الذي يعبر به عن هذه المادة. فقد رأينا عند كلامنا عن اللغة عند أفلاطون كيف أنه استعمل أسماء عدة للدلالة على هذه المادة، مما يدل على أنه لم يقصد من ورائها غير شيء واحد، هو أنها المقابل، من الناحية الوجودية، للتغير، وذلك ضد الإيليين، ومن الناحية الأخلاقية، لوجود الشر. فهي في الواقع مبدأ للتفسير أكثر من أن تكون مبدأ وجودياً حقيقياً. ولهذا فإنه إذا سماها باسم اللامحدود، فليست هذه التسمية تقال من باب الحمل على الأشياء، وإنما تقال بوصفها موضوعاً، أي أن المادة موضوع غير معين، وليست شيئاً يطلق على الأشياء فيعطيها صفة اللاتعين.

ويلاحظ ثالثاً أن أفلاطون كان ثنائياً في تصوره للمادة، وكان حريصاً كل الحرص على هذه الثنائية، ومن أجل هذا غالى في تصوره لهذه الثنائية، فاضطر من أجل هذا أن يستعمل تعبيرات فيها كثير من الافراط، وليس المقصود بها أن تؤخذ بحروفها: كما هي الحال في قوله بالمفارقة.

فالخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن العالم الأفلاطوني مركب من اثنين وأن هذين الاثنين متحدان معا، وأن هذا الاتحاد يجب أن يفسر على أساس أنه الموجود بوصفه الواقع.

النفس الكلية: والعلة التي تجمع بين الصور وبين المادة هي النفس الكلية. وقد اختلف المؤرخون في تصويرهم لماهية هذه النفس الكلية، خصوصاً إذا لاحظنا أن فكرة النفس الكلية قد لعبت دوراً كبيراً في الفلسفة اليونانية فيما بعد وبخاصة عند الرواقيين: فقد تحدثوا عن وجود النفس الكلية في العالم، وهذه النفس الكلية هي مصدر الحياة في الوجود، وتصوروا تبعاً لهذا أن العالم كائن حي. ولكن هذه النظرة نظرة وحدة في الوجود بمعنى أنها تتصور الوجود أو الكون شيئاً واحداً له جسم وله نفس، لكي يكون في النهاية موجوداً واحداً. وهذا التصوير - ولو أننا نجد شبيها له عند كثير من المؤرخين الذين تحدثوا عن النفس الكلية عند أفلاطون - يجب أن يستبعد نهائياً لأنه يتنافى مع المبدأ الرئيسي لفلسفة أفلاطون كلها وهو مبدأ الثنائية. فالفصل بين الروح وبين المادة، أو بين النفس وبين الجسم، كبير لدرجة أنه يتنافى مع أي مذهب من مذاهب وحدة الوجود، كما أن مذهب النفس الكلية عند أفلاطون قد مزج بكثير من العناصر الأسطورية، فيجب أيضاً أن نلجأ في البحث فيه إلى طريقة التأويل التي استخدمناها من قبل في فكرة الصانع. وبعد هاتين الملاحظتين نستطيع أن نتبين الآن ما هي النفس الكلية، وما هي وظيفتها، وما صلتها بنفس الانسان.

يقول أفلاطون: إن الله يريد أن يخلق العالم خيراً وعلى مثال الخير، والخَيْر أو الخيِّر لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت

النفس. فالقول بالخيرية يفضي إلى القول بوجود نفس كلية. وهنا نجد رأياً لأفلاطون («طيماوس»، ٣٥ حـ) يورده أرسطو بوجه خاص («في النفس»: م١ ف٢، ص ٤٠٦ ب٢ وما يليه) هو أن النفس الكلية قد خلقت من المشابه واللامتشابه، فمن الاثنين كون الله شيئا ثالثا هو «النفس الكلية»: فهي إذن خليط من المعقول واللامعقول، من الصورة ومن العالم الحسي. ومعنى هذا في الواقع أن هناك علة تدفعنا إلى القول بوجود النفس الكلية، وهي أن تكون وسيطاً بين الصور وبين العالم المحسوس.

يضاف إلى هذين السببين سبب ثالث، هو أننا نجد النظام في الكون في حركات الأفلاك. وهذا النظام يؤذن بوجود إضافات رياضية، وهذه الاضافات الرياضية هي حالة وسط كما رأينا بين الوجود الحسي ووجود الصورة، فإذا قلنا بوجود إضافات رياضية في الكون، فقد قلنا أيضاً بوجود شيء يقابلها هو وسط ووسيط بين الصورة والمحسوس. وهذا الشيء هو النفس الكلية.

وهذه النفس الكلية تمتاز بشيئين: الحركة والمعرفة. فعن طريق النفس الكلية تتحرك الأشياء التي في العالم. وذلك لأن النفس الكلية ـ كما تقول «فدرس» (٢٤٦ب) هي التي تشيع الحركة في غير المتحرك، وتصور لنا «طيماوس» (٢٤ب ٣٦) المسألة تصويراً حسياً فتقول: وجدت النفس الكلية من المتشابه واللامتشابه، وحينئذ تكونت عنها دائرتان: الأولى صادرة عن المتشابه، والثانية عن اللامتشابه، الدائرة الأولى هي دائرة الكواكب السبعة المتحركة، والنفس موجودة في الوسط تبث حركتها إلى هذه الأجزاء، كما أنها تشمل بإطارها الكواكب الثابتة، أي أنها تشمل العالم كله. ومن هنا يجب أن يقال إن النفس الكلية هي التي تحرك الكون.

واذا بحثنا الآن في ماهية هذه الحركة التي بها تتحرك النفس الكلية، وجدنا أن النفس الكلية تتحرك بذاتها، بينما الأجسام تتحرك بغيرها. لكنها في حركتها بذاتها تحرك بقية الأشياء. فحركتها إذن حركة عامة تشمل جميع الموجودات. وإذا تحركت تحرك الأشياء بحركتين: إما بالحركة التي تصدر عن تماسها مع المتشابه، وإما بالحركة التي تصدر عن تماسها باللامتشابه. وهذه الحركة هي نوع من القول بين النفس وبين الأشياء التي تتحرك، والقول معناه المعرفة، فبتحريك النفس الكلية للأشياء الأخرى تعرف، ولما كانت الحركة على نوعين، فالمعرفة أيضاً على نوعين: فبتحريكها لفلك الكواكب الثابتة تصدر معرفة في مقابل العلم، وعن تحريكها لفلك الكواكب المتحركة أو اللامتشابه يصدر الظن أو الانفعال الصحيح.

وإذا بحثنا الآن في صلة هذه النفس الكلية بالنفس الانسانية وجدنا النفس الانسانية لها شخصية ولها فردية، بينما الكلية ليست لها هذه الفردية. وكيف يمكن أن يكون لها هذه الفردية وهي تشمل كل الأشياء؟ لكن يلاحظ مع هذا أن النفس الانسانية شبيهة بالنفس الكلية من حيث إن النفس الانسانية صادرة أيضاً عن النفس الكلية. أما عن الصلة بين هذه النفس الكلية وبين الصور من ناحية والمادة من ناحية أخرى، فقد قلنا إن مهمتها الجمع بين الاثنين، ولهذا يذكر عنها أرسطو أنها علاقة رياضية. ونحن نجد أفلاطون يقول عن النفس الكلية إنها مجموعة نسب رياضية وإنها إنسجام، وهو في هذا قد تأثر بالفيثاغوريين من ناحية، ومن ناحية أخرى بنظريته هو في المعرفة، بوصف أن العلم المتوسط هو المقابل للوجود المتوسط، والوجود المتوسط هو الموجود بين الصور وبين المحسوسات. وليس من شك في أن الكثير من هذه التصويرات الأفلاطونية للنفس الكلية تصويرات أسطورية، ويجب أن تؤخذ على هذا الاعتبار. وكذلك الحال في كل ما يتعلق بأغلب آرائه في الطبيعيات.

القسم الثاني من الطبيعيات: بناء العالم

قلنا إن كلام أفلاطون في الطبيعيات كلام أسطوري، وسنجد هذا أكثر وضوحا في هذا القسم الذي سنتحدث عنه الآن من الطبيعيات. ولعل مرجع هذا إلى أن البحث في الطبيعيات هو البحث في المتغير، وقد قلنا من قبل إن المتغير ليس موضوعا للعلم الصحيح، وإنما موضوع للظن، ويستخدم في بيانه الأسطورة. لذلك ليس البحث في الطبيعيات بحثا في موضوع العلم وإنما هو بحث في موضوع الظن، فليس بغريب إذن أن يداخله عنصر أسطوري. ثم إن النزعة السائدة في فكر أفلاطون تجعلنا أيضاً نقول بأنه إذا تحدث حديثا أسطوريا عن الطبيعيات فذلك مرجعه أن الطبيعيات لم يوجه إليها أفلاطون عنايته، لأن أبحاثه كانت متجهة إلى نظرية المعرفة وإلى المعقول وإلى الأخلاق، وكان منصرفا إلى حد بعيد عن الطبيعيات، ولعله لم يشتغل بالبحث فيها إلا من أجل أن يكمل مذهبه الفلسفي العام من ناحية، ومن ناحية أخرى من أجل أن يؤكد بعض المعتقدات الدينية، ولهذا لم يتحدث عن الطبيعيات إلا في محاورة واحدة هي محاورة «طيماوس»، مما يدل على أن أفلاطون نفسه لم ينظر إلى هذه التصويرات الحسية

الخيالية التي عرضها لنا في «طيماوس» نظرة جدية، كما لم يرد منا أيضاً أن ننظر إليها هذه النظرة، بل إن أنصار أفلاطون أنفسهم لم ينظروا إلى «طيماوس» على هذا الاعتبار، بل حاولوا أن يفسروها تفسيراً رمزياً. وإلا فإذا أخذناها بحروفها، أي بحسب نصها، فستكون صحيحة إذن كل الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. كما أننا لا نعلم من ناحية أخرى أن أفلاطون في محاضراته الشفوية قد تحدث عن الطبيعيات، ولهذا نجد أرسطو في عرضه لمذهب الطبيعيات عند أفلاطون يعتمد فقط على «طيماوس»، ولا يشير إلى شيء مما في المحاضرات الشفوية: فإنه إذا كان الكثير من هذه الأقوال الأسطورية قد يفيد في تاريخ العلم، فإنه لا يفيد الفيلسوف فائدة كبيرة. فإذا كان من الممكن إذن أن يتحدث الانسان في شيء من التفصيل عن مذهب الطبيعيات عند أفلاطون في تاريخ العلم، فليس ذلك من الجائز في تاريخ الفلسفة. ولهذا فلن نكرس لهذا الجزء غير ملاحظات قليلة تتعلق بالمسائل الرئيسية في الطبيعيات ذات الصلة بالمسائل الفلسفية العامة. والكلام هنا يمكن أن يقسم إلى قسمين: فنستطيع أن نتحدث أولا عن كيفية الخلق، وما بمسألة الخلق من مسائل ميتافيزيقية. كمسألة المادة، وهل هي قديمة أو حادثة، ومسألة الزمان، وهل هو قديم أو حادث، كما نستطيع أن نتحدث عن العناصر، وكيفية نشأة الأشياء بعضها عن بعض. أما القسم الثاني فسنجعله قسما رئيسيا، ألا وهو القسم الخاص بالانسان.

تكوين العالم: في محاورة «طيماوس» يذكر لنا أفلاطون كيف أنه في البدء جاء الصانع δημιουργος فصنع من المتشابه واللامتشابه النفس الكلية، ومن النفس الكلية صنع العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، ومن هذه الأخيرة صنع الانسان وبقية الأحياء والكائنات الموجودة تحت فلك القمر. ويضيف إلى هذا أنه خلق الكواكب عن طريق النفس الأولى، من أجل أن تكون حاسبة للزمان، كما يعنى أيضاً بالبحث في الزمان بوصف أن الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية الثابتة. وكل هذه التصويرات لا تدل على أن أفلاطون قد نظر إلى المسألة نظرة جدية، وإنما هو حديث أراد به أن يبين كيفية نشأة العالم، من أجل أن يقيم على هذا الأساس نظرياته الأخلاقية ونظرياته في الانسان. لكن يعنينا ونحن نبحث في هذه المسألة أن نتحدث عن مسألتين رئيسيتين هما مسألة خلق المادة ومسألة خلق الزمان، فإنّا نرى أفلاطون يصور الأمر وكأن الصانع قد خلق المادة ثم خلق منها من بعد بقية الأشياء. لكن هذا تصوير ظاهري فحسب، لأننا نجد أقوال أفلاطون في مواضع أخرى تتنافى تمام التنافي مع هذا التصوير. ذلك أنه يتحدث عن أزلية النفس ولا يمكنه أن يتحدث عن أزلية النفس إذا كانت المادة غير أزلية لأن النفس هي أيضاً جزء من المادة، كما أن النفس لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت متصلة بجسم ـ وحينئذ إما أن نقول بأن هناك تناقضاً في فكر أفلاطون، وإما أن نقول بأن النفس التي يتحدث أفلاطون عن خلودها هي فقط ـ نفس عقلية غير متصلة بشيء من المادة، فلا ينطبق عليها ما ينطبق على هذه. لكن هذا التوفيق يتعارض مع ما يقوله أفلاطون صراحة من أن النفس توجد دائماً مع جسم، ولو أنه تصور المسألة كثيراً وكأن النفوس الخالدة كانت موجودة في مكان معين قبل أن تحل في الأبدان.

هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يتحدث باستمرار عن قبل وبعد، وحديثه عن «قبل» و«بعد» يتضمن الزمان. فهو يقول: «قبل» أن تخلق النفس الكلية، ولا يحق له أن يقول كلمة «قبل»، إلا إذا كان زمان سابق على النفس الكلية، ومن هنا تنشأ مشكلة الزمان وهل هو مخلوق في نظر أفلاطون أو هو أزلي أبدي. وهذه المسألة أكثر تعقيداً من الأولى. فالواقع أن الذي يكاد ينتهي إليه الرأي ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ هو أن المادة عند أفلاطون أزلية، لأنه لا يتحدث في موضع من المواضع عن خلق المادة، وإنما طريقة العرض أو التعبير هي وحدها التي يمكن أن توحي بمثل هذا المعنى. كما ذكرنا إلى جانب هذا أن المادة إذا كانت مخلوقة، والمادة هي أصل الشر، فمعنى هذا أن الصانع، وهو خير، يفعل الشر. وهذا مستحيل.

أما المسألة بالنسبة إلى الزمان فهي أكثر تعقيداً، لأننا قلنا إنه يتحدث أولا عن «قبل وبعد» بالنسبة إلى خلق النفس الكلية، و«قبل» هنا تشير إلى الزمان، أي قبل الزمان ـ إذا كان الزمان مخلوقاً ـ كان هناك زمان، وهذا تناقض. لكن الذين ايقولون بأن الزمان عند أفلاطون مخلوق، يؤيدون هذا بقولهم إن هذا لا يتنافى مع فكرة الصور، فالصور لا توجد في زمان لأنها ثابتة، والزمان لا يوجد إلا مع الحركة، فإذا لم تكن في الصور حركة فليس بالنسبة إليها زمان، ومن هنا يمكن أن نقول إن الأزلية تنتسب إليها الصور بينما الزمان قد خلق بعد ذلك. ونحن نجد أرسطو من أنصار هذا الرأي، إذ يذكر صراحة في المقالة الثامنة من «السماع الطبيعي» (٢٥١ ب س١٧ ـ س ٢٠) أن أفلاطون يجعل الزمان حادثاً مخلوقاً، ويأخذ عليه هذا القول ويبرهن على بطلانه ببراهينه المشهورة ضد حدوث

الحركة. ولكن يلاحظ بعد هذا أن أرسطو لم ينظر إلى «طيماوس» في هذا الموضع بوصفها محاورة أرسطورية، بل أخذ النص كما هو. وليس هذا فحسب، بل نحن نجد أيضاً أن محاورة «طيماوس» . إن كانت قد تحدثت عن الزمان هذا الحديث، فذلك في العرض وحده، وليس الترتيب في العرض معناه الترتيب في واقع الوجود، ولهذا فإن ما يوحي به ظاهر النص يجب الا يؤخذ على أنه صحيح. وهذا التفسير لترتيب «طيماوس» قد قال به تلاميذ أفلاطون أنفسهم من أجل أن يبينوا أن الزمان غير مخلوق وأن المادة عند أفلاطون غير مخلوقة كذلك. هذا ويلاحظ أنه في هذا العرض نفسه، نجد أشياء كان من الواجب أن توجد في عرضها قبل الأخرى - إذا كان العرض سائراً على الترتيب الزمني -، مما يؤذن قطعاً بأن أفلاطون لم يتبع الترتيب الزمني في سرده لما سرد فيما يتصل بنشأة العالم. فلهذا كله يجب الا نقول مع القائلين بخلق الزمان، ولا بخلق المادة. وكل ما يريد أفلاطون أن يؤكده حينما يوحي نص كلامه بشيء من هذا، هو أن المادة في مرتبة أدنى بالنسبة إلى الله، فالتقدم هنا تقدم من حيث المرتبة لا من حيث الزمان. وكذلك الحال فيما يتصل بالزمان وبقية هذه الأشياء الأزلية التي يخيل إلينا لأول وهلة أن أفلاطون يتحدث عنها بوصفها مخلوقة.

وهو في تفسيره نشأة الأشياء تحدوه فكرتان: فكرة الغائية، وفكرة الكمية. فمن الناحية الأولى لا بد أن يكون العالم مرئيا وملموساً، ولكي يكون مرئياً لا بد من وجود النار، ولكي يكون ملموساً لا بد من وجود التراب. وبين هذين لا بد أن يوجد ثالث يكون النسبة بينهما. ولما كان الأمر متصلا بالجسم، لا بالسطح، أي بشيء ذي أبعاد ثلاثة، كان هذا الثالث الوسط مزدوجاً أي عنصرين، هما الهواء والماء، اللذان نسبة أولهما إلى النار نسبة الثاني إلى التراب. أما من ناحية الكمية فيلاحظ أن هذه العناصر الأربعة ترجع في اختلافها إلى اختلاف في الكم، فيقول مع فيلولاوس إن النار هرمية الشكل، والهواء مثمن، والماء ذو عشرين وجهاً، والتراب مكعب. وفي هذا نرى تأثره بالفيثاغورية. والكم عند أفلاطون يتعلق بالسطح وحده. لأن الجسم يتركب عنده من سطوح لا من ذرات جسمية كما يقول الذريون. ولهذا يقول إن الأجزاء النهائية للجسم هي السطوح الفردة. أي غير القابلة للقسمة، لا الجواهر الفردة.

النفس الإنسانية

سنقسم البحث في النفس عند أفلاطون إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول خاص بالبراهين على خلود النفس. والقسم الثاني خاص بقوى النفس والتناسخ وحياة النفس الأزلية. فلنبدأ الآن بالقسم الأول.

تتلخص البراهين الرئيسية التي أدلى بها أفلاطون من أجل البرهنة على خلود النفس في أربعة:

أولاً - كل تغير فهو انتقال من ضد إلى ضد. أي انه يجري بين طرفين، ولكن هذا التغير لا يجري في اتجاه واحد بل يجري في كلا الاتجاهين، فإذا انتقل من الطرف (أ) إلى الطرف (ب)، فلا بد أيضاً أن ينتقل من الطرف (ب) إلى الطرف (أ). فلنحاول الآن أن نطبق هذا على الطرفين المتضادين اللذين هما الحياة والموت. فنجد أن هناك تغيراً من الحياة إلى الموت. فتبعاً للمبدأ الذي قلنا به، لا بد أيضاً أن يتم التغير من الموت إلى الحياة. ومعنى هذا أن تبقى النفوس في مكان ما تأتي منه فتشيع الحياة في الجسم مرة أخرى، أي لا بد أن تبقى النفوس بعد الموت. إذن فالنفوس أبدية.

ثانياً - حينما نرى المحسوس ننتقل قطعاً إلى صورته، ونلاحظ في الحال أن المحسوس غير الصورة، فمن أين هذا الاختلاف؟ وكيف حصلنا على العلم بالصور، إذا كان المحسوس، وهو الذي تحت نظرنا، ليس مكافئاً للصورة؟ لا بد أن نكون قد عرفنا هذه الصورة في حياة سابقة، ونحن نتذكرها الآن بمناسبة المحسوس الذي يشارك فيها. ولكن لكي يكون هذا ممكناً، لا بد أن تكون النفس قد وجدت من قبل في مكان ما، تأملت فيه الصور؛ وحين تهبط إلى الأرض تتذكرها بمناسبة المحسوسات. إذن لا بد من أن تكون النفس موجودة وجوداً سابقاً، وفي أثناء وجودها السابق كانت تحيا حياة عقلية، لأن هذه الحياة كانت حياة تأمل للصور. إذن النفس أزلية.

ثالثاً - إذا تحدثنا عن الانحلال أو التحطم، فذلك لا يمكن أن ينطبق إلا على ما هو مركب، لأن المركب هو وحده الذي يتحول، وهو وحده الذي يتحطم، لأن المركب أجزاء. أما البسيط فلا يمكن أن يقبل ذلك، لأنه عديم الأجزاء ولا يقبل التجزئة. ونحن نجد النفس تتعقل الصور وتدركها، ولما كان الشبيه هو الذي يدرك الشبيه، فلا بد أن تكون طبيعة النفس من طبيعة الشيء

الذي تتعقله ، أي من طبيعة الصورة . ولما كانت الصورة بسيطة فالنفس إذن بسيطة ، وإذا كانت النفس بسيطة فهي لا تقبل الانحلال ، ، إذن فالنفس لا يجري عليها الفساد ، فهي إذن أزلية ابدية .

رابعاً - الشيء لا يقبل ضده، أي ان الشيء الواحد لا يتحول هو عينه إلى ضده، أو بعبارة أوضح - ولو أنها ليست أفلاطونية صحيحة - الضد لا يتحول إلى ضده فإذا كان الشيء متصفاً بالحياة فلا يمكن أن يتصف بالموت، والثلج لا يمكن أن يتحول إلى الحرارة. ونحن نجد أن النفس هي مبدأ الحياة، لأنها تبث الحياة في جميع الأجسام التي تحل بها؛ فهي إذن مشاركة في صورة الحياة أو مثال الحياة. إذن فالنفس لا تقبل ما يضاد الحياة، أي أنها لا تقبل الموت. إذن النفس أزلية أبدية.

فلنحاول الآن أن ننظر في كل برهان من هذه البراهين على حدة ، وقبل هذا ، يجدر بنا أن نشير إلى الخلاف الكبير الذي قام بين كبار المؤرخين للفلسفة الأفلاطونية حول قيمة هذه البراهين في نظر أفلاطون ، وأيها أهم في نظره . أما أفلاطون نفسه فقد قال إن البرهانين الأول والثاني لا ينفصلان : لأن الأول يثبت فقط أبدية النفس ، والثاني يثبت فقط أزلية النفس . فلكي نبرهن على خلود النفس - والخلود جامع بين الأبدية والأزلية - لا بد أن نضم الأول إلى الثاني .

وهنا جاء المؤرخون في القرن التاسع عشر ، فاختلفوا اختلافاً كبيراً حول هذه البراهين من حيث قيمتها في نظر أفلاطون . ولن نستطيع الدخول في تفاصيل هذه الاختلافات ، وإنما نستطيع أن نذكر أشهر هذه الآراء فحسب. وأول هذه الآراء رأي تسلر فإنه قال إن البرهان الرابع هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون لأن هذا البرهان يضم بقية البراهين ، كما أن البراهين الأخرى لا تثبت إثباتاً قاطعاً أن النفس هي في الواقع خالدة بل قد ينطبق ما تدل عليه من الأزلية أو الأبدية على الجسم سواء بسواء. أما البرهان الرابع فهو وحده الذي يثبت أن النفس - وهي الشيء المشارك في صورة الحياة - هي بعينها موضوع الخلود .

ولكن أتى بعد هذا باحث فرنسي مشهور ، هو جورج روديه ، فخالف تسلر - وقد كان رأي تسلر في عهده الرأي السائد تقريباً - وقال إن البرهان الثالث هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون . والمقالة التي عبر فيها عن هذا الرأي قد ظهرت بعنوان « براهين خلود النفس في فيدون » ، في مجموعة الدراسات التي نشرت بعد وفاته بعنوان « دراسات في الفلسفة اليونانية » ، سنة ١٩٢٦ .

يبحث روديه هذه البراهين الأربعة برهاناً برهاناً . فيبدأ بالبرهان الأول ، فيقول إن هذا البرهان يقوم على فكرة هرقليطس في السيلان الدائم . وهرقليطس نفسه قد عبر عن شيء قريب من هذا . لكن ما عسى أفلاطون يقصد من قوله : إن كل تغير يجري من ضد إلى ضد ؟ أيقصد أن الأضداد نفسها تتحول هي بعينها الواحد إلى الآخر ؟ هذا غير ممكن ، وإلا ناقض البرهان الأخير . إنما يقصد أفلاطون أن هناك شيئاً ثابتاً يجري عليه التغير من الضد إلى الضد ، وهذا الشيء الثابت سيكون النفس . ولكن هل يحق لنا من البرهان نفسه أن نستنتج مباشرة أن هذا الشيء الثابت الذي يجري عليه التغير من الضد إلى الضد هو حقاً النفس ؟ أولا يمكن أن ينطبق هذا الكلام عينه على الجسم ؟

الواقع ، كما يلاحظ سوزميل ، أن هذا البرهان لا يؤدي إلى إثبات المطلوب ، لأنه يمكن أن يؤدي أيضاً إلى إثبات أن الجسم أزلي أبدي أو خالد : وإنما يفترض هذا البرهان شيئاً آخر خارجاً عن مضمونه هو ، هو وجود مبدأ ثابت في ذاته لا يتأثر بالتغير ويحل في الأجسام ؛ وحلوله في الأجسام ليس صفة جوهرية بالنسبة إليه ، بل هو صفة عرضية . فهو يحل في الجسم ، وبالعرض يبعث فيه الحياة ، أو يكون له مصدر حياة . فكأن هذا البرهان إذا أريد به إذن أن يؤدي إلى البرهنة على المطلوب لا بد أن يفترض حينئذ وجود مبدأ ثابت في ذاته ، إحياؤه للأشياء بالعرض ، وهذا الشيء لن يكون شيئاً آخر غير الصورة . فهذا البرهان إذن يفترض البرهان الثالث ، وهو أن النفس صورة ثابتة لا تقبل الانقسام .

فإذا انتقلنا من هذا البرهان الأول الذي بينا أنه غير مقنع تماماً إلى البرهان الثاني، وجدنا أن حظه ليس بأحسن من حظ الأول. إذ يلاحظ أولا أنه يثبت الأزلية ولا يثبت الأبدية، فلا يمكن إذن أن يكون مؤدياً إلى المطلوب وهو خلود النفس ؛ ولهذا قال سقراط نفسه لقابس وسمياس، إنه لا بد من الجمع بين هذا البرهان الثاني وبين البرهان الأول حتى يتم إثبات خلود النفس. ويلاحظ كذلك في هذا البرهان أنه يفترض نظرية الصور بكل وضوح، مما يؤذن بأنه يفترض في نهاية الأمر البرهان الثالث.

ونصل الآن إلى البرهان الثالث فنلاحظ أن هذا البرهان، كما يقول روديبه، هو وحده الذي يمكن أن يكون مقنعا من وجهة نظر أفلاطون نفسه. فهذا البرهان يبدأ من مبدأ معروف قال به كثير من الفلاسفة السابقين ؛ وحتى لو لم يقل به أحد من السابقين لكان على أفلاطون أن يقول به، وهذا المبدأ هو أن الشبيه وحده هو الذي يدرك الشبيه : والمقصود بهذا أن يكون اعتراضا بين الاعتراضات القوية جداً التي توجه إلى المذهب التجريبي. فكيف يتيسر للانسان أو للذات أن تدرك الموضوع، دون أن يكون هذا الموضوع من جنس الذات؟ وعلى كل حال فقد قال أفلاطون بهذا المبدأ وأقام على أساسه هنا هذا البرهان الثالث. فلنبحث الآن في كيف تكون النفس صورة. والبحث الذي أجراه روديبه في هذا، بحث فيلولوجي طويل، نستطيع أن نختصره في القول بأن روديبه قد قال ان أفلاطون يرى أن الصور تتصف بالحياة وبالفعل، وقد رأينا نحن ذلك في كلامنا عن الصور، حين قلنا ان الصور علل، فإذا كانت الصور تتصف بالحياة، فالنفوس إذن هي مبدأ الحياة، وإذن فالنفس صورة، أو على الأقل أقرب الأشياء إلى الصورة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يلاحظ أن أرسطو قد تحدث عن النفس عند أفلاطون بوصفها عدداً، وقد رأينا أن الصور عند أفلاطون ـ في أواخر حياته على الأقل ـ أعداد. فالنفس إذن من جنس الصور وتبعاً لهذا فالنفس صورة. وقد يعترض على هذا بالقول إن الصور أزلية بينما النفوس حادثة. وهنا يقول روديبه ـ كما قلنا من قبل ـ إن تصوير حدوث النفس في «طيماوس» تصوير أسطوري، شك فيه القدماء أنفسهم وأجمعوا هم الأخرون تقريباً على أن النفس أزلية وأنها ليست حادثة، أو مخلوقة كما توهمنا محاورة «طيماوس».

وقد يعترض أيضاً بأن الصورة كلية، بينما النفس جزئية. وهنا يرد روديبه أيضاً على هذا الاعتراض قائلا إن الصورة ليست كلية، وكذلك الحال في النفس، وهما يتقاربان أشد التقارب في هذا الصدد. وهكذا يرد روديبه على كل هذه الاعتراضات، مثبتاً في النهاية أن الصورة يمكن أن تكون نفساً أي أن النفس من جنس الصورة أو هي صورة ؛ ونحن نعلم أن الصورة بسيطة، فإذا كانت النفس من جنسها فالنفس إذن بسيطة ؛ وبهذا يثبت أيضاً أن هذا البرهان برهان مقنع صحيح، وأن البرهانين السالفين يفترضان هذا البرهان الثالث.

فلننتقل الآن إلى هذا البرهان الواسع الشهرة وهو البرهان الرابع. فنقول أولا من أجل توضيحه إن المقصود من هذا البرهان هو أن الشيء أثناء ما يكون هو نفسه لا يمكن أن يقبل ضده، فالثلج بوصفه ثلجاً لا يقبل الحرارة، أي أن الشيء الثابت الذي لا يمكن أن يقبل الضد ليس هو الشيء الفردي بل صورته : فالصغير مثلا يمكن أن يكون كبيراً بالنسبة إلى آخر، ولكن الكبر في ذاته أو الصغر في ذاته لا يمكن أحدهما أن يكون ضده. ومعنى هذا بصريح العبارة أن الصورة هي وحدها التي لا تقبل الضد. والآن يلاحظ أنه إذا لم تكن النفس صورة، فلا يمكن أن يكون هذا البرهان منطبقاً عليها، لأنها إن لم تكن كذلك فستكون حينئذ قابلة لأن يجري عليها الضد، كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى الثلج: يمكن أن يصير ماء وحرارة. وكذلك الحال في النفس: إن لم تكن صورة، فسيكون من الممكن إذن أن تكون فانية أو قابلة للفناء، ومعنى هذا أخيراً أن هذا البرهان الرابع يفترض سابقاً البرهان الثالث.

وخلاصة الرأي في هذا كله أن البرهان الثالث هو أهم هذه البراهين الأربعة، وهو وحده المقنع في نظر أفلاطون، خصوصاً ونحن نجد هذا البرهان متصلا بنظرية أفلاطون الرئيسية، ألا وهي نظرية الصور ويقوم عليها. فإذا قلنا بهذه النظرية، قلنا قطعاً بصحة هذا البرهان. ولذا نرى سقراط في النهاية يحدث المتحاورين عن الفرض الأول الذي إذا سلم به فقد سلم بخلود النفس ، وهو يقصد قطعاً بهذا الفرض الأول ، نظرية الصور.

لكن يمكن مع ذلك أن تضم هذه البراهين بعضها إلى بعض، وأن تصاغ جميعاً برهاناً واحداً، ولو أن أفلاطون قد قصد ـ على الأقل بالنسبة إلى البرهانين الأولين معاً وإلى كل واحد من البرهانين الآخرين على حدة ـ أن يكون كل منها مستقلا بذاته ، كافياً وحده لاثبات خلود النفس. وتكون صيغة هذه البراهين الأربعة على النحو الآتي:

«الصورة معقول، والمعقول من جنس العاقل، والعاقل هو النفس، أي أن النفس من جنس الصورة، والصورة بسيطة. فالنفس إذن بسيطة ؛ والنفس مشاركة في الحياة، فهي إذن تحيا، والنفس تتذكر المثل، فهي إذن قد حيت حياة تأمل في حياة سابقة، ثم إنها بعد الموت ستحيا هذه الحياة نفسها، لأن الحياة بعد الموت من جنس الحياة قبل الوجود».

التذكر : إذا كانت النفس حييت حياة سابقة كما أثبتنا عن طريق البرهان الثاني، فلا يمكن هذه الحياة السابقة ألا تترك أثراً في النفس حينما تتصل بالجسم. ومن هنا كانت فكرة التذكر

مرتبطة أشد الارتباط بفكرة الوجود السابق . هذا ونظرية المعرفة عند أفلاطون تضطر اضطراراً إلى القول بالتذكر. فكيف تتم المعرفة، بمعنى العلم، إن لم يكن هناك تذكر لمعارف سابقة أدركها الانسان أو حصلها في حياته السابقة؟ ذلك أن العلم هو ارتفاع فوق المحسوس، وهذا الارتفاع فوق المحسوس لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت لدينا، في نفوسنا، بقايا أفكار أو صور لتلك التي نراها في الخارج وتصل إلينا عن طريق الحس، لأن الانسان لا يبحث عن شيء يجهله كل الجهل، وإنما يبحث عن شيء لديه عنه بعض المعرفة السابقة، وهذه المعرفة السابقة عبارة عن تذكر للصور التي رأيناها في عالم سابق، تذكرها بمناسبة هذه الأشياء الحسية التي تظهر أمامنا . فمن ناحية نظرية المعرفة أيضاً لا بد من القول بالتذكر.

التناسخ: يلي هذا وينتج عنه مباشرةً القول بالتناسخ. فقد رأينا في البرهان الأول أن التغير يجري بين ضدين ويجري في اتجاهين. فبالنسبة إلى النفس والموت والحياة قد رأينا أن الأحياء يولدون من الأموات، ومعنى هذا أن النفوس التي تدخل في أجسام جديدة فتأخذ الحياة، كانت موجودة بعد الموت في مكان ما، ومن هذا المكان أتت فأخذت أجساماً جديدة، أي لا بد من القول بفكرة تناسخ الأرواح بمعنى بقائها بعد الموت وسيرها لمدة تأتي بعدها فتحل في الجسم، ثم تخرج من هذا الجسم عن طريق الموت لكي تحل مرة أخرى في جسم جديد، وهكذا باستمرار. ونحن إذا بحثنا في قيمة هذه النظرية في نظر أفلاطون وجدناه يؤمن بها في الواقع، ولم يقل بها بوصفها شيئاً أسطورياً، على الأقل في مضمونها العام. أما التفاصيل، وكلما توغل في دراسة مسألة التناسخ، توغل أيضاً في ميدان الأسطورة. ولعل الدافع لأفلاطون إلى القول بنظرية التناسخ هذه - إلى جانب ذلك البرهان على خلود النفس - تأثره بالفيثاغوريين إلى حد بعيد. وقد كان هؤلاء يقولون بتناسخ الأنفس أو الأرواح. فآمن أفلاطون بهذا القول على الرغم مما يثيره من تناقض ومن صعوبات أشار إليها أرسطو: - كأن يقال مثلا إن هذا المذهب يتنافى مع ما يؤكده أفلاطون من أن الانسان يمتاز عن بقية الأشياء بالنطق أو بالعقل، فكيف يتأتى لهذه النفس العاقلة الانسانية أن تحل في جسم حيوان؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا قلنا بمبدأ التناسخ، فسيكون من نتائج هذا القول أن تقول أيضاً بأن النفوس الانسانية صدرت عن نفوس حيوانية، وهذا مستحيل ما دامت النفس الإنسانية ممتازة كل الامتياز على النفوس الحيوانية، وتختلف عنها اختلافاً جوهرياً، وإلا فلا نستطيع حينئذ أن نفسر وجود العقل والروح في النفوس الانسانية وعدم وجودهما في النفس الحيوانية. إلى آخر هذه الاعتراضات الكثيرة التي يمكن أن توجه إلى نظرية التناسخ.

لكن يخيل إلينا أن أفلاطون قد قال بهذا المبدأ تحت تأثير ديني أخلاقي، لأنه كان يقول بأن الانسان لا يذهب عمله دون جزاء، بل لا بد أن يعذب عما اقترفه من إثم، وأن يجزى ويثاب على ما فعله من خير، لأن هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية. فكيف يتم هذا العقاب، أو ذلك الثواب، إن لم يكن هناك عذاب للنفس عن طريق التناسخ بعد أن تفارق الجسم؟ وقد خضع أفلاطون خضوعاً كبيراً لهذه المعتقدات الشعبية الدينية وقال بشيء يشبه التصورات الأخروية التي نجدها شائعة في كل الأديان، ولو أننا سنجد فيما بعد، في الأخلاق، أن أفلاطون قد ارتفع بهذه التصورات الشعبية، فلم يرد أن يجعل جزاء الفضيلة إلا في الفضيلة نفسها، وجزاء الشر في غير الشر نفسه.

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الجزء الأخير من البحث في النفس عند أفلاطون، وهو القسم الخاص بأجزاء النفس. قسم أفلاطون النفس إلى قوى مختلفة، وقال عن هذه القوى إن النفس تنقسم إليها لا بوصفها قوى مختلفة لوحدة واحدة، بل بوصفها أجزاء حقيقية للنفس، ومن أجل هذا نراه قد وضع لكل جزء من الأجزاء مكاناً خاصاً به في النفس الانسانية.

قال أفلاطون إن قوى النفس ثلاث: الأولى شريرة منحطة، والثانية قوة عالية نبيلة، ويتوسط بين القوتين - كما هي الحال في كل شيء بالنسبة إلى أفلاطون - قوة ثالثة تجمع بين كلتا القوتين. أما القوة الأولى، وهي القوة الشريرة، فهي ما يسمى باسم القوة الشهوية: التي تصدر عن الاحساسات والتي يسودها عنصر اللذة والألم بالمعنى الحسي الخالص، وهذه القوة موضعها البطن. وفوق هذه القوة، قوة الكبرياء أو توكيد النفس أو السيطرة أو محاولة السيادة على الآخر، وهي ما يسمى باسم القوة الغضبية، وهذه القوة موضعها الصدر، أو القلب بعبارة أدق. وهذه القوة الثانية مرتبة في خدمة قوة عليا هي أعلى هذه القوى الثلاث وهي مصدر العلم، وهي القوة العاقلة، وموضعها الدماغ.

رأينا إذن كيف تنقسم القوى النفسية إلى ثلاث قوى، ورأينا مواضع كل هذه القوى، فلنحاول الآن أن نبين الصلة بين هذه القوى المختلفة. وهنا يجب أن نربط - كما فعلنا دائماً -

هذا التقسيم بنظرية المعرفة، وقد قسمنا المعرفة إلى ثلاثة أنواع: نوع خاص بالاحساس، وآخر خاص بالتصور الصادق، وثالث خاص بالعلم؛ وإلى هذه الأقسام، أو مقابلها، تنقسم أيضاً النفس. ومن هنا كانت مراتب الوجود بين القوى النفسية على هذا الأساس: فما يقابل الاحساس، وهو القوة الشهوية، في أحط المراتب؛ وما يقابل العلم، وهو القوة العاقلة، في أعلى المراتب؛ وما يقابل الشجاعة في المرتبة الوسطى. ويمثل أفلاطون هذه القوى بعربة ذات جوادين: أحدهما عنيف جموح والثاني قوي لين، وفي العربة سائق يكف الحصان الجموح، مستعيناً بالحصان القوي، عن أن ينفر بالعربة. وكذلك الحال في القوة العاقلة، مثلها كمثل هذا السائق: فهي تمنع الشهوات من أن تتجاوز حدودها، مستعينة في ذلك بالشجاعة. ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة، وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة، وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها، خاضعة للأوامر التي تصدر إليها من العقل. أما إذا ترتبت هذه القوى ترتباً عكسياً، فسينتج عن ذلك فساد في النفس، مظهره في الأخلاق الشر أو الرذيلة، فكأن المثل الأعلى للنفس هو إذن في انسجام هذه القوى المختلفة، ومعنى هذا الانسجام أداء كل لوظيفته الخاصة.

فإذا بحثنا الآن في وحدة هذه القوى، فإننا نجد كلام أفلاطون هنا ليس كلاما واضحاً. وقد أشرنا إلى أنه يجعل هذه القوى منفصلة تمام الانفصال، وإذا كانت كذلك، فكيف يتم للقوى العاقلة أن تؤثر في بقية القوى، وكيف تستطيع العاقلة الاستعانة بالشجاعة من أجل تنفيذ أوامرها في القوة الشهوية؟ الملاحظ على كل حال أنه ولو أن أفلاطون قال بفكرة الذاتية وبفكرة الشخصية، وأن هذه الشخصية توجد في القوة العاقلة، فإنه لم يستطع أن يوضح، توضيحاً تاماً، الصلة بين هذه القوى المختلفة. ومصدر ذلك في آخر الأمر أن بحث أفلاطون لم يكن بحثاً نفسانياً خالصاً، بل كان قبل هذا بحثاً ميتافيزيقياً أخلاقياً، وبحثه الميتافيزيقي قد أدى به إلى الفصل بين هذه القوى على هذا النحو كي يستطيع أن يفسر الرذيلة وإمكانها، والفضيلة وكيف تتم، ولكي يستطيع أن يفسر أيضاً الوجود من حيث انه وجود يقابل هذه القوى. فإنه لما كانت النفس صورة كما رأينا في البرهان الثالث، فانها في الدرجة العليا منها تمثل الصورة، بمعنى أنها جزء خالد. لكنها، من ناحية أخرى، لما كانت قد اتصلت بجسم أي اتصلت بمادة يدخلها إذن ما يضاد الصورة، فقد أصبحت تشارك في الوجود الحسي من هذه الناحية، أي الوجود الذي هو خليط من الصورة والمادة. فلكي يفسر إذن وجود النفس في الجسم من ناحية، ومن ناحية أخرى لاثبات خلود النفس، كان لا بد من الفصل بين هذه القوى فصلا بيناً واضحاً، نستطيع منه أن نتبين طبيعة النفس من الناحية الميتافيزيقية الوجودية.

وعلينا الآن التحدث عن حرية الارادة. فهل النفس حرة مختارة؟ الواقع أن أفلاطون كان يقول بحرية الارادة وهو يذكر هذه الحرية في كثير من المواضع بكل صراحة. والأقوال التي تبدو في الظاهر مناقضة للقول بالحرية، يمكن أن تفهم بسهولة بوصفها مؤدية أيضاً إلى الحرية، فالقول المشهور «إن إنساناً ما من الناس لا يفعل الشر مختاراً»، فيه أيضاً معنى حرية الارادة لأن المقصود هنا بالاختيار العلم الصحيح. ومصدر فعل الشر هنا الجهل بالخير الحقيقي وليس مصدره عجز الارادة أو عدم قدرتها على فعل الخير فهذا القول يتصل بنظرية المعرفة، ولا صلة له بحرية الارادة. وكذلك الحال في بقية الأقوال التي قد تشعر بشيء من الجبر وتقييد الارادة. ولهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض المؤرخين من إنكار حرية الارادة عند أفلاطون.

وأخيراً تأتي مسألة الصلة بين النفس والجسم. فإننا نجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن النفس صورة وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم، وأن الجسم لا يؤثر في النفس، وأن النفس مفارقة. لكن، وعلى العكس من ذلك، نجد أفلاطون يقول بأن الرذيلة أو الخطأ مصدرهما تأثير الجسم الضار على النفس، فكأن للجسم هنا إذن تأثيراً على النفس. ونراه يقول كذلك بنظرية الوراثة بمعنى أن الآباء يورثون أبناءهم مالهم من صفات، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك تأثير متبادل بين النفس والجسم، فهذه الوراثة لا يمكن أن تفسر إلا على أساس القول بتأثير الجسم في النفس، ومن هنا نجد أن أقوال أفلاطون في صلة الجسم بالنفس ليست من جانب واحد، بمعنى أنه تارة يقول بالفصل التام وعدم التأثر من جانب النفس بالجسم، ومن ناحية أخرى يؤكد هذا التأثير من جانب الجسم في النفس.

وقد قسم أفلاطون الشعوب بحسب هذه النفوس أو الملكات فهو يقول إن الناس ليسوا متساوين في إحرازهم لهذه القوى فعند البعض تسيطر القوة العاقلة، وعند البعض الآخر تسيطر القوة الغضبية، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوية، فليس الاختلاف يقع بين الناس بعضهم وبعض، بل أيضاً

بين الأجناس والأمم. وفي رأي أفلاطون أن اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى، وأن الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية، وأن الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوية.

الأخلاق

لن يكون أفلاطون تلميذاً مخلصاً لاستاذه سقراط، إن لم يقم بالبحث في الأخلاق وإن لم يوجه إليها أكبر عناية. فإن سقراط قد بدأ كل أبحاثه بالأخلاق، وكانت الغاية من هذه الأبحاث جميعاً إنما هي الأخلاق. وكذلك فعل أفلاطون، فإنه عني أشد العناية بالأبحاث الأخلاقية، حتى إننا لنستطيع أن نقول إن مذهب أفلاطون العام يسوده مذهبه الأخلاقي الخاص. وقد كانت أبحاث سقراط تبتدئ من العقائد أو الأفكار الشعبية في الأخلاق، ولم يكن لديه إلى جانب مذهبه الأخلاقي مذهب منظم في الميتافيزيقا أو في علم النفس أو في الطبيعيات. ولكن الحال على العكس من هذا عند أفلاطون: فلديه مذهب في الوجود ولديه مذهب في الطبيعيات، ولديه مذهب في علم النفس. ومن هنا اختلفت طبيعه الأخلاق عند كل من سقراط وأفلاطون، على الرغم مما هنالك من شبه وقرابة بين كلا المذهبين. ونستطيع أن نقسم الأخلاق عند أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية: فالبحث في الأخلاق يتجه أولا إلى البحث في الخير الأسمى؛ ويتجه ثانياً إلى البحث في تحقيق هذا الخير الأسمى في جزئياته، وذلك عن طريق الفضائل، وهو ما يتحقق بالنسبة للأفراد، وثالثاً يتجه البحث الأخلاقي إلى تحقيق الخير في الدولة، أي البحث في السياسة. فلنأخذ الآن في دراسة كل قسم من هذه الأقسام.

الخير الأسمى: حينما بحث سقراط في الخير، قال عن الخير انه السعادة، لان الخير هو ما يحقق النفع للانسان، والغاية من كل عمل أخلاقي تحقيق السعادة. ومن هنا فالغاية والباعث عند سقراط واحد. كذلك الحال بالنسبة إلى أفلاطون: السعادة والباعث شيء واحد، لم يفرق بينهما، وإنما جاءت هذه التفرقة في العصر الحديث فحسب، خصوصاً ابتداء من كنت، الذي جعل السعادة منفصلة تمام الانفصال عن الدافع الأخلاقي: فإن الدافع الأخلاقي عنده هو الواجب، والواجب لا صلة له بالسعادة: فقد يتأتى عن تحقيق الواجب سعادة، وقد يتأتى عن تحقيقه شقاء. والنتيجة الأخلاقية في كلا الحالين واحدة عند كنت، لأن الأخلاق هي تحقيق الواجب، وليست تحقيق السعادة. أما الحال فليس كذلك عند سقراط وأفلاطون، وعند اليونانيين بوجه عام ـ كما أشرنا إلى هذا عند كلامنا عن خصائص الفلسفة اليونانية في كتابنا «ربيع الفكر اليوناني». وهذه الخاصية هي التي تميز الأخلاق عند اليونانيين منها عند المحدثين، وهذا ما أوضحه جيداً بروشار.

وهذا الخير الذي هو السعادة عند أفلاطون، ينقسم بحسب الملكات النفسية التي عرضناها، مما سيظهر أكثر عند كلامنا عن الفضائل. ولنتحدث الآن عن ماهية هذا الخير الأسمى، فنقول إن الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصور: فكل ما يتصل بهذا الوجود إذن هو وحده الوجود الحقيقي، أما ما يتعلق بالوجود المحسوس فلن يكون خيراً بالمعنى الصحيح، ولهذا يميز بين أنواع من الخير تبعاً لهذه التفرقة. فالخير الأول هو الخير المناظر للصورة، أي المشارك في الصورة إلى أعلى درجة، والخير الثاني هو تحقيق هذه الصورة في الموجودات الخارجية عن طريق الانسجام، والخير الثالث هو تحقيق هذه الصورة عن طريق العلم الصحيح، وذلك يتم في العلم والفن بوجه عام. ويلي هذا خير رابع هو الذي يتم عن طريق التصور الصحيح. وأخيراً يأتي الخير الذي في المرتبة الدنيا، وهو الخير بمعنى اللذة الخالية من الألم.

تلك ماهية الخير. فلننظر في الأخلاق الأفلاطونية من حيث طابعها العام بالنسبة إلى فكرة الخير الأعلى. وهنا نجد أفلاطون يقدم لنا صورتين متعارضتين للخير. فإنه إذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر. ولما كانت النفس الانسانية في اتصالها بالجسم تبتعد شيئاً فشيئاً ـ وبحسب درجة الاتصال ـ عن الصورة، فإنه كلما كان الانسان أكثر ابتعاداً عن الجسم، كان محققاً لدرجة أكبر من الخير. ومن هنا نشاهد أن الصورة العليا للأخلاق الأفلاطونية هي الصورة السلبية، إذ نرى أفلاطون أولا في «تيتاتوس» (١٧٦ أ) يقول لنا إن من الواجب على الانسان أن يتشبه قدر الامكان بالآلهة أو بالصور، بأن يكون حراً من الجسم قدر الاستطاعة، ثم يأتي بعد في «فيدون» (ص ٦٤) فيقول لنا إن النفس سجينة في الجسم ولا بد لها أن تتحرر منه، ولهذا يقول إن حياة الفيلسوف ـ والفيلسوف عنده هو الحكيم، أي الذي أحرز كل الفضائل ـ يقول إن حياة الفيلسوف حياة موجهة نحو الموت، وان حياة الانسان ـ على حد تعبير سقراط ـ ممارسة للموت μελέτη θανατου ؛ أي أن الواجب على الانسان في هذه الحياة أن يتخلص من البدن قدر

الاستطاعة، وأن يكون هذا في أقرب وقت ممكن، ولا يتم هذا إلا عن طريق الموت. أما أثناء الحياة فعلى الانسان أن يميت شهواته، وأن يعذب نفسه عن طريق المجاهدة والرياضة والزهد في الحياة. وبهذا يتم تحقيق الخير. ولهذا يقول سقراط العبارة المشهورة: «إن الموت ملهم الفلاسفة، ونقطة البدء وغاية الفلسفة» ثم يأتي بعد في «السياسة»، فيذكر تلك الاسطورة الخالدة «اسطورة الكهف» في الكتاب السابع منها، ويصور لنا فيها أناساً قد وضعوا في كهف وجعلت ظهورهم لنور قوي باهر، تظهر منه خيالات على الجهة المقابلة لوجودهم، وهم لا يستطيعون أن يدركوا هذا النور مباشرة، وإنما هم يتأملون فقط الأشباح التي يلقيها على الوجهة المقابلة لهم. وهو يمثل بهذه الأسطورة النفس من حيث ان النفس في الجسم كهؤلاء الذين في الكهف ولا يستطيعون إدراك النور؛ وحينما يتخلصون من الكهف ويخرجون منه، يستطيعون أن يتأملوا هذا النور مباشرة؛ أما طالما هم في الكهف، فإنهم لا يستطيعون أن يدركوا غير الأشباح. فتبعا لهذه الأسطورة، النفس في الجسم سجينة، والجسم يسيء إليها كل الاساءة، والخير إذن في التخلص منه، أي في إماتة الشهوات والانصراف انصرافاً تاماً عن كل ما يتصل بالجسم.

ومن هذا كله نجد أن الصورة الأولى التي يعرض لنا أفلاطون فيها الخير الأعلى هي صورة الزهد في الحياة، والاقبال على الموت، بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسي من أجل خلوص النفس إلى حياة الصورة. وحياتها على هذا الأساس حياة تأمل مستمر للصورة. لكن لن يكون أفلاطون ابناً حقيقياً للروح اليونانية إذا وقف عند هذه الصورة ولم يعرض لنا صورة مقابلة. فإذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصور، فإن للصور، بوصفها متحققة في الوجود، درجة من الوجود الحقيقي كذلك، أي أن الوجود الخارجي، وهو الذي تتحقق فيه الصور، ليس شراً كله كما يظهر من الصورة الأولى، وإنما يحتوي على شيء من الخير، فليس للانسان أن ينصرف عنه انصرافاً كليا، بل يجب عليه أن يتأمل هذا الوجود الحسي. ومن هنا نجد أفلاطون يدعو في «المأدبة» أولا إلى الأخذ باللذات والاقبال على الحياة، خصوصا وقد وجد أن معنى الحب رمزي، إذ معناه الدافع إلى الحياة. فليكن هذا النوع وسيلة للتأهب والاستعداد على الأقل للنوع الآخر من الأخلاق الذي عرض لنا مضمونه في الصورة الأولى.

ثم نراه من بعد في «فيلابوس» يبحث طويلا في اللذة وفي صلة اللذة بالوجود ثم صلتها بالخير، فيقول إنه ولو أن اللذة شيء يتصل بالوجود اللامحدود، فإنه يجب مع ذلك أن لا تعد شراً، ويأخذ على الكلبيين هذه النزعة إلى احتقار اللذات والانصراف عنها كل الانصراف، ويقول إن اللذة، إن لم تكن خيراً كلها، فإنها أيضاً ليست شراً كلها، وإنما هي عندما تخلو من الألم نوع من الخير، يجب على الانسان أن يأخذ بحظه منه.

فكأننا الآن بإزاء صورتين: إحداهما تدعو إلى العزوف عن الحياة، والتوجه إلى الموت؛ والأخرى تدعو إلى الأخذ بشيء من الحياة. والواجب أن نجمع بين الصورتين، وألا نأخذ بإحداهما فحسب، بوصفها الممثلة الحقيقية لفكر أفلاطون، وإنما لا بد من الجمع بين سقراط «المأدبة»، وسقراط «فيدون». ومن هنا نجد بعضاً من المؤرخين يتحدثون عن الفيلسوف الأفلاطوني في إقباله على الحياة وفي نظرته إلى الموت - على حد تعبير الكتاب القيم الذي كتبه شولتس. فأفلاطون يريد أن يجمع في تناسق وانسجام بين هاتين النظرتين إلى الخير، وبهذا أعطانا صورة عليا من صور الأخلاق اليونانية، ولو أنه يلاحظ في بعض الأحيان أن أفلاطون كان يميل إلى الصورة الأولى ويؤثرها على الصورة الأخرى.

وننتقل من الكلام على الخير الأسمى إلى الكلام عن الفضائل:

الفضائل: كان سقراط يضع الفضيلة في العلم، وإذا كانت الفضيلة هي العلم، وإذا كان العلم واحداً، فالفضيلة واحدة. ومن جهة أخرى أدلى سقراط بأخلاق معارضة للأخلاق الشعبية، إذ كانت الأخلاق عنده رد فعل ضد هذه الأخلاق الشعبية. ولو أن أفلاطون ظل مخلصاً لسقراط، على الأقل في بادئ الأمر، فيما يتصل بهاتين المسألتين، فإننا نجده ينصرف شيئاً فشيئاً عن مذهب أستاذه.

فيجعل ثمت تفرقة واضحة بين الفضائل، ومن ناحية أخرى لا ينكر الأخلاق الشعبية إنكاراً تاماً، بل يقول إن هذه الأخلاق الشعبية مقدمة للأخلاق الفلسفية.

أما فيما يتصل بالمبدأ الأول، وهو وحدة الفضائل، فنقول إن أفلاطون قال إنه مهما اختلفت الفضائل فهي ليست إلا أسماء لفضيلة واحدة. وعلى هذا فإنه لو كان قال من بعد بتعدد الفضائل، فإن لديه في آخر الأمر فكرة وحدة الفضائل قائمة باستمرار.

يقسم أفلاطون الفضائل على أساس تقسيمه للنفس. فإذا كانت النفس تنقسم إلى قوى ثلاث: القوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة العاقلة، فكذلك الفضائل تنقسم هذه الأقسام، لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة، وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى الترتيب الذي وضعت عليه. وتبعاً لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية. لأن مهمة القوة الشهوية أن تكون في خدمة القوة العاقلة، وألا تندفع تبعاً لهذا، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل أن تحكم نفسها. فكأن وظيفتها الأساسية - ما دامت جموحا يخرج على الحدود - أن تضبط نفسها وألا تجاوز الحدود، وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة، أي ان فضيلتها هي العفة أو ضبط النفس.

وتليها القوة الثانية. ومهمتها أن تلبي الأوامر التي تصدر من القوة العليا. وأن تنفذ كل ما تريد الأولى تحقيقه، وأن تكون مقبلة، من أجل هذا التحقيق، على كل المكاره التي يتطلب تحقيق الخير مواجهتها. إذن ستكون هذه الفضيلة الثانية فضيلة الشجاعة.

ثم تأتي القوة العليا، وقد قلنا إن مهمتها هي التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، وتحديد النفع على أساس الطبيعة؛ أي أن مهمتها إذن أن تحكم وأن تميز. ولذا تسمى الحكمة.

ولكن هذه القوى المختلفة لا بد أن تجمعها وحدة تعلو عليها جميعاً لكي يتحقق هذا الانسجام التام بين ما تؤديه من جمال. فلا بد إذن من فضيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفضائل: فهي فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوى. ومن أجل هذا سميت باسم العدالة.

تلك هي الفضائل الأربع التي قال بها أفلاطون. أما فحوى كل فضيلة من هذه الفضائل. والطرق التي بها تتحقق، والكيفية التي تحقق على نحوها. فهذا لم يبحث فيه أفلاطون بحثاً عميقاً يستحق أن يذكر، وكل ما هنالك مما يستحق أن يذكر في هذا الباب تلك الأقوال التي تميز بها أفلاطون عن الأقوال الشعبية مثل قوله بعدم فعل الشر مهما كان، سواء بالنسبة إلى عدو أو إلى صديق. ثم إنه مثل الروح اليونانية في الفضائل الجزئية. خصوصا فيما يتصل بقيمة العمل، وكان يعد العمل من شيمة العبيد. ثم يبحث في مسألة تحقيق الفضيلة، وهل هذا التحقق يمكن أن يتنافى مع الخير، فيقول إن وضع هذا السؤال كوضع السؤال عن الصحة وهل هي خير أم شر، بمعنى أن هذا من البديهيات. ولهذا يقول إن فعل الخير وعدم ارتكاب الظلم، مهما جر على الانسان من ألم، هو الخير الدائم، ومن أجل هذا فخير للانسان أن يتحمل الظلم من أن يفعل الظلم.

السياسة

إذا كانت الفضيلة غاية الفرد، فهي أيضاً غاية الدولة؛ وإذا كان النظام والانسجام بين أجزاء النفس غاية للنفس الانسانية، فهو أيضاً غاية الدولة. وقد شرح أفلاطون نظريته في الدولة في عدة محاورات أشهرها «السياسي» و«السياسة»، ثم «النواميس». والمحاورتان الأوليان تتشابهان تقريباً في النظرية العامة التي قدمها عن المدينة الفاضلة. أما «النواميس» فتختلف أشد الاختلاف عن «السياسة» و«السياسي». ولهذا سنفرد لهاتين المحاورتين الأوليين قسما خاصاً، ولمحاورة «النواميس» قسمًا آخر. فلنبدأ بشرح نظرية الدولة تبعاً «للسياسة» و«السياسي». هذه النظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية: القسم الأول غاية الدولة ومهمتها، والثاني نظام الطبقات في الدولة. والثالث المدينة الفاضلة، أو المنشآت التي يجب أن توجد في الدولة المثلى.

غاية الدولة ومهمتها: قلنا إن أفلاطون يجعل غاية الدولة والأصل في تكوينها أن تهيئ أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة، كغاية الفرد سواء بسواء؛ أي أن غايتها تحقيق الفضيلة. إلا أننا نجد في بادئ الأمر صعوبة من تلك الصعوبات التي نجدها دائماً ونحن نبحث في مذهب أفلاطون، إذ نجده يحاول أن يناقض هذه الغاية التي وضعها للدولة، فيقول إن الدولة تنشأ حينما يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه في إشباع حاجاته، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أن يكمل الآخر، ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه؛ أي أن الأصل أن الناس كانوا زراعا وصناعا، ثم اجتمعوا من أجل تحقيق غاياتهم، ثم لما ظهر الترف اقتضى ذلك إنشاء طبقتين أخريين إحداهما طبقة الحكام، والثانية طبقة رجال الجيش.

ونجد أفلاطون مرة أخرى في «السياسي» يذكر لنا نشأة الدولة، فيتحدث عن ذلك العصر الذهبي الذي لم يكن فيه الناس في حاجة إلى الاجتماع، وعن التقهقر الذي أصاب الانسانية شيئاً فشيئاً، حتى وصلت إلى هذه الدرجة التي يسود فيها نظام الحكم القائم في عهده. لكن أليس معنى هذا، لو أننا

أخذنا هذا الكلام مأخذ الجد، أن الأصل في نشأة الدولة إشباع الرغبات المادية، لا تحقيق الفضيلة؟ وأليس معنى هذا أيضاً أن الطبقات العليا، التي سيجعلها أفلاطون في قمة الدولة، وليدة فضول الحاجات، لأنها وليدة الترف، فهي إذن فضول على الدولة وليست أساساً للدولة؟ ألن تكون الدولة حينئذ مصدراً من مصادر الشر، لا مصدراً من مصادر تحقيق الفضيلة؟ الواقع أنه ليس من الواجب أن نأخذ كلام أفلاطون في هاتين الحالتين مأخذ الجد، خصوصاً ونحن نرى أفلاطون نفسه، في «السياسة»، يقول إن هذه الحياة التي يحياها هؤلاء الزراع والصناع ليست حياة جديرة باسم الحياة الفاضلة، وإنما أقرب ما تكون، أو هي بالفعل، حياة الخنازير.

لهذا يجب أن نرفض الفكرة التي يمكن أن توحي بهاهاتان الفكرتان ونرجع إلى فكرة الدولة من حيث الغاية والمهمة الملقاة على عاتقها. فالغاية هي العلم، والعلم لا يتحقق إلا عن طريق التعليم، والتعليم لا يتم إلا بالتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده، بل لا بد من شيء يعلوه، هو الدولة؛ فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة، التي هي العلم، عن طريق التربية؛ وإيجاد أحسن الظروف المهيأة لكي تتحقق الفضيلة على أيدي هؤلاء الذين تملكوها واستطاعوا أن تكون لديهم القدرة على تلقين الناس إياها: أي أن الغاية من الدولة أن تهيئ الظروف المساعدة على تحقيق الفضيلة عن طريق من يملكون العلم وهم الفلاسفة. فيجب أن تكون الفلسفة إذن الغاية الرئيسية للدولة في الواقع. ولهذا فمهما اختلفت الطرق، فلا بد أن تؤدي جميعاً إلى شيء واحد، هو تحقيق الغاية. فسواء أكان الحكم للفرد أم للمجموع أم للأقلية، وسواء أكان الحكم للاغنياء أم للفقراء، وسواء أكان الحكم حكم الديماغوجية (أي حكم الأغلبية العامة) أم حكم الطغيان، فالغاية النهائية للدولة واحدة، ألا وهي تحقيق الفضيلة.

نظام الطبقات في الدولة: إلا أن الدولة ليست مكونة من فرد واحد، وإنما هي مكونة من عدة أفراد. وهؤلاء الأفراد مختلفون من حيث الطبيعة، وهذا الاختلاف يرجع في النهاية إلى الاختلاف الذي نلاحظه في النفس الانسانية، بل وفي الوجود بوجه عام. فكما أن النفس الانسانية تنقسم إلى أقسام ثلاثة: القوة الغضبية. والقوة الشهوية، والقوة العاقلة، كذلك الحال في الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب انقسام الأفراد بمقتضى سيادة إحدى هذه الملكات عندهم على الأخرى. فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة، وثانية تسودها القوة الغضبية، وهناك ثالثة تسودها القوة الشهوية. وكذلك الحال حينما تناظر طبقات الدولة بطبقات الوجود. فقد قلنا عن الوجود إنه إما وجود الصورة، وإما وجود التصور الصحيح، وإما وجود المحسوسات. وهذه تناظر الطبقات الاجتماعية التي رأيناها. وإذا كانت الحال كذلك، فإنه لما كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، ولما كانت القوة العاقلة هي المسيطرة، أو التي يجب أن تسيطر على بقية القوى، كان لا بد أن تكون القوة المسيطرة في الدولةهي تلك التي تتمثل فيها معرفة الصورة، وتسودها القوة العاقلة، وهذه هي طبقة الفلاسفة. فالطبقة العليا التي سيكون بيدها زمام الأمر في الدولة الجديدة يجب أن تكون طبقة الفلاسفة.

كذلك الحال في الطبقة الثانية، فإنه لما كانت الدولة في حاجة إلى الدفاع عنها خارجياً وداخلياً، فهي في حاجة إذن إلى طبقة تتمثل فيها القوة الثانية وهي القوة الغضبية، وهذه الطبقة هي طبقة رجال الجيش. ففيها تتمثل الشجاعة والقوة الغضبية أحسن تمثل، كما أنها المعين للحكام من الفلاسفة على تحقيق أوامرهم التي يصدرونها في صالح الطبقة الثالثة. وهذه الطبقة الثالثة ستكون طبقة الشهوات، بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة. وهؤلاء لا يحفل بهم أفلاطون إطلاقاً، ولا يعنى بأمر تربيتهم، بل يكتفي بأن يقول إن هؤلاء الزراع والصناع والتجار عليهم أن يتبعوا الأخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية. ولما كانت الصفة المميزة لهذه الطبقة هي الملكية، وكانت هذه الصفة هي التي تجعل هذه الطبقة في هذا المستوى فمن المحرم إطلاقاً على الطبقتين الأخريين هذا الحق: حق الملكية. وإنما يعيشون جميعاً على حساب الطبقة الثالثة، يعيشون عيشة شيوع ليس فيها الملكية وليس فيها أي اتجاه نحو كسب أو نفع. وهنا نجد احتقار أفلاطون للعمل ـ كما سبق لنا التحدث عنه ـ واضحاً كل الوضوح. والدولة قد انقسمت على هذا الأساس، واختص كل قسم منها بجزء يجب عليه ألا يتعداه، فإذا حقق كلٌ ما عليه ولم يُفْرط أو لم يُفَرِّط، فحينئذ يكون النظام. فهذا النظام يتحقق، كما هي الحال بالنسبة للعدل أو الانسجام في النفس الانسانية، عن طريق أداء كلٍّ ما يجب عليه.

أما عن صلة الفرد بالدولة، فالفرد عند أفلاطون يجب أن يكون من أجل الدولة، وعلى هذا يجب ألا يفعل شيئاً خارج الدولة ولا ضد الدولة، بل عليه أن يفعل كل شيء من أجل الدولة. فإذا كانت الدولة إذن ستعنى بإيجاد الطبقتين الأولين،

فلنبحث الآن في النظم التي يجب أن تنشأ من أجل تحقيق المدينة الفاضلة.

المدينة الفاضلة: قلنا إن الفرد للدولة. ولا يوجد خارج الدولة، ولا يعمل ضد الدولة. ولتحقيق هذا يجب أن يفصل الفرد منذ ميلاده عن والديه، ويسلم إلى الدولة. وهنا نجد أن فكرة الزواج وفكرة الأسرة ينظر إليها نظرة جديدة مختلفة عن المألوف. فالغرض من الزواج عند أفلاطون إيجاد الأفراد، والمرأة مهمتها حينئذ إيجاد الأولاد. ذلك لأن الزواج والأسرة هما مصدر كل شر، من حيث أن الغاية من الدولة لا تتحقق إلا بائتلاف المنافع. وكلما ائتلفت المنافع والأغراض، حققت الدولة مهمتها على الوجه الأكمل. فإذا كان الزواج والأسرة هما مصدر اختلاف المنافع، ومن ناحية أخرى إذا كانت الملكية هي مصدر اختلاف المنافع أيضاً، فيجب إذن لكي تقوم الدولة المثلى، أن يقضى على الزواج والملكية. وعلى هذا ستبدأ الدولة بأن تتسلم الطفل حين يولد وتضعه في ملاجىء لتربية الأطفال. ثم يؤخذ الأطفال حينما يبلغون سناً معينة، فيربون، وهذه التربية ستوزع أو ستقضي لهم بحسب مواهبهم: فالذين يصلحون للجيش يربون تربية عسكرية، والذين يصلحون لادارة الدولة يربون تربية فلسفية. ويلاحظ أن أفلاطون قد قال أيضاً بوجوب اختيار الذرية، وغالى في هذا بعض المغالاة، فقال إن من الواجب ألا يخرج الأولاد إلا من أبوين صالحين، وإذا وجد أب فاسد، فيجب أن يمنع من النسل، وإذا وجد أطفال غير صالحين، فيجب التخلص منهم؛ وعلى الرغم مما في هذا من قسوة، فيجب أن يؤدى هذا الواجب من أجل أن تكون المدينة فاضلة.

يعلم هؤلاء الموسيقى والألعاب الرياضية. أما الألعاب فيجب ألا يغالى فيها كثيراً، ويجب أن تسير التربية الروحية جنباً إلى جنب مع التربية البدنية، وألا تكون الرياضة البدنية مؤثرة أقل تأثير في العناية بالروح. وهنا يحمل أفلاطون على التربية الأسبرطية حملة شديدة، لأنها احتفلت بالجسم على حساب الروح. أما الموسيقى فيجب أن تكون موسيقى تفيض بالقوة، وأن تخلو من كل هذه الميوعة التي نشاهدها عند بعض أصحاب الموسيقى. وكذلك الحال في بقية الفنون: يجب أن تطهّر نهائياً من كل فكرة أو نزعة مخالفة للفضيلة. وهنا يحمل أفلاطون على كثير من الشعراء ويطردهم من مدينته الفاضلة، وعلى رأسهم هوميروس.

أما التربية الفلسفية فتسير على حسب القواعد التي وضعها في الأكاديمية. ولا يبدأ الانسان تعلم الفلسفة إلا بعد سن متقدمة، حوالي الخامسة والثلاثين، ويستمر إلى حوالي الخمسين، فيحق له حينئذ أن يكون حاكماً. وعن هذا الطريق يربى هؤلاء تربية حسنة ويفهم كلٌ ما عليه من واجب يؤديه نحو الدولة.

والآن، إذا نظرنا في هذه المدينة الأفلاطونية الفاضلة وجدنا أن أفلاطون كان ينظر إليها نظرة جدية، ولم يكن يقول بها بحسبانها شيئاً غير ممكن التحقيق. فكما لاحظ هيجل وتابعه أكثر المؤرخين حتى الآن، كان أفلاطون ينظر إلى هذه المدينة الفاضلة بحسبانها شيئاً ممكن التحقيق.

ونحن لو نظرنا إلى مذهب أفلاطون لوجدنا أن هذا هو الواجب أن يقال، لأن الوجود الحقيقي عنده هو وجود الصور لا وجود المحسوسات، ووجود الصورة هو المناظر لوجود المدينة الفاضلة. أما المدن غير الفاضلة التي عدها وذكرها في «السياسي» وفي «السياسة»، فليست مدناً حقيقية لأنها تناظر الوجود الحسي. وهذه المدن غير الفاضلة قد تحدث عنها أفلاطون وشرحها شرحاً يدل على أنه لم يبحث في السياسة بحثاً قبليا لا يقوم على التجربة، بل الواقع أنه بحث بحثاً يقوم كله على دراسة الدساتير المختلفة لنظم الحكم المشهورة الرئيسية، وهي الأرستقراطية، والأوليغركية، والديماغوجية، ثم حكومة الثراة أو البلوتقراطية.

وإذا نظرنا الآن في المصادر التي صدرت عنها فكرة أفلاطون في الدولة، وجدنا أولا أنه تأثر تأثراً شديداً بنظام الدولة الاسبرطية، كما صنعه لوكرجوس. فهو يقول كما يقول التشريع الاسبرطي بأن الفرد للدولة، ويقول بتربية الأفراد تربية عسكرية وبالقضاء على الملكية، والقضاء على الزواج، كما كانت الحال عند الأسبرطيين. إلا أن هناك اختلافاً كبيراً بين أفلاطون وبين النظام الأسبرطي من حيث الروح والغاية: فالغاية من النظام الأسبرطي تقوية البدن فحسب، أما الغاية عند أفلاطون فهي الفضيلة وتحقيق العلم والفلسفة. وهذه الدولة الأفلاطونية أقرب ما تكون إلى نظام الكنيسة الذي كان موجوداً في العصور الوسطى على الرغم من الاختلاف الكبير بين الروح التي أملت على الكنيسة نظامها وتلك التي أملت على أفلاطون نظام مدينته الفاضلة.

دولة النواميس: تلك دولة «السياسة» و«السياسي» وقد كان أفلاطون يؤمن بأن من الممكن تحقيق هذه الدولة. بل

إنه قصد فعلا إلى هذا. وكان مقتنعاً كل الاقتناع بأنه من السهل ـ لو توافرت العزائم في النفوس ـ أن تتحقق هذه المبادىء التي اعلنها من أجل تكوين هذه الدولة الجديدة، وهو بالفعل قد ذهب إلى صقلية، عند ديون، لتنفيذ مبادئه التي اعلنها في «السياسة». لكنه في الرحلة الثانية قد عاد خائب الأمل تماماً ويئس بعد رحلته الثالثة نهائياً من إمكان تحقيق هذا الأمل. فكان عليه إذن أن يعدل من هذه المبادئ لكي يمكن تحقيقها في الواقع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن محاورة «النواميس» قد كتبت في أواخر حياة أفلاطون، فكان طبيعياً إذن أن تخلو من تلك الأفكار العالية التي هي دائماً من وحي الشباب والرجولة، وأن تكون أقرب إلى الواقع العملي، وإلى ما يسمى باسم الحكمة العملية. فمبادئ الدولة ـ كما تظهر في «النواميس» ـ هي المبادئ التي يقول بها شيخ عرك الحياة وعرف تجاربها، ثم يئس من مثله العليا فحاول المسالمة ولم يكن هداماً ثائراً يحاول أن ينقض بناء الجماعة، بل كان مسالماً يحاول قدر الامكان ان يتفق مع مقتضيات الواقع وطبيعة النفوس الانسانية، من حيث إنها طبيعة منحطة يمازجها الكثير من الشر كما يمازجها الكثير من العجز. هذا إلى أن طور الشيخوخة يجر وراءه دائماً النزعة إلى التصور الساذج، وبالتالي النزعة إلى الدين. ومن هنا نجد الروح الدينية، بمعناها الشعبي الساذج، تسود هذه المحاورة. فلهذه الأسباب كلها وجد أفلاطون ألا مناص من أن يعدل من تلك المدينة الفاضلة التي صورها لنا من قبل في «السياسي» و«السياسة».

تختلف هذه الدولة الجديدة، دولة «النواميس»، عن دولة «السياسة» في كثير من الأوضاع وفي الروح العامة التي تسودها. فالروح العامة في «النواميس» روح دينية مسالمة واقعية. ويظهر هذا واضحاً أولا في اختيار المكان الذي ستنشأ فيه الدولة: فهو يقول إن الواجب أن يختار المكان بعد استشارة الآلهة؛ ويجب أن يكون هذا المكان مما يسكنه الجن كما تسكنه الآلهة. وتظهر هذه الروح الدينية أيضا في العقاب في الدولة الجديدة، فالجريمة الكبرى هي تلك التي تكون ضد الدين، والعقوبة الكبرى هي العقوبة على هذه الجريمة. ويجب أن يكون كل شيء مرتباً على هذا الأساس، فيلقن الدين للناس جميعاً، ويكون هو الروح السائدة في منشآت الدولة.

ولا نطيل في هذه المسألة لأنها ليست ذات أهمية في الفلسفة، وننتقل منها إلى الروح الواقعية. فنجدها متمثلة في المنشآت السياسية والمنشآت الاجتماعية التي سيحقق بها النظام في الدولة الجديدة. فمن الناحية الاقتصادية نلاحظ أن الملكية لن تستبدل بها الشيوعية، بل سيحافظ على الملكية إلى حد ما: فليس ثمت ملكية مطلقة، وإنما يجب أن توزع الثروة العامة على جميع الأفراد على السواء ويجب تبعاً لهذا أن يحدد عدد السكان لكل دولة بالعدد خمسة آلاف وأربعين، لما لهذا العدد من خصائص عظمى فيما يتصل بالتقسيم، سواء أكان هذا التقسيم إلى قبائل أم إلا أفراد. ولكي يحتفظ بهذا العدد دائماً، يجب أن ينظم الزواج على اساس أنه يجب ألا يزيد عدد من يولدون عن هذا العدد. وإذا كان هناك نقص في المواليد، فيجب أن يكمل بأفراد من الخارج. وإذا لم يوجد ورثة، فيجب تبني أفراد من أسر أخرى لكي يكونوا الحافظين لهذه الثروة. وهذه الثروة ثروة عقارية فحسب. فممنوع منعاً باتا ملك المنقولات إلا ما يحتاج إليه الانسان، وممنوع منعاً باتا على وجه التخصيص ملك الذهب والفضة، لأنهما وسيلة للتعامل فحسب، وليسا غاية تطلب لذاتها. ويجب من أجل هذا أن يكون الإقراض حراً، بمعنى أن تلغى الفائدة إلغاء تاما.

فإذا انتقلنا من الناحية الاقتصادية إلى الناحية الاجتماعية، وجدنا أن الزواج لم يعد زواج الشيوع، وإنما أصبح زواجا حقيقيا، بمعنى الزواج المفرد، لكن يجب أن يقيد هذا الزواج تقييداً تاماً، بمعنى ألا تتم مراسم الزواج إلا باستشارة من الدولة. ولو أن أفلاطون لم ينكر العزوبة، فإنه في هذه المرة يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً. وعلى كل حال فإنه يريد أن يصل إلى شيء من التوفيق بين الزواج العام وبين فكرته الأولى عن الزواج.

أما الأولاد فهم لا يزالون أولاداً للدولة؛ وهم ملك الدولة من البداية، فعليها أن تعنى بتربيتهم. وهنا تختلف التربية في «النواميس» عنها في «السياسة» بعض الاختلافات. فقد كانت التربية في «السياسة» مقسمة بحسب من يتلقون التربية من حيث الطبقة التي ينتسبون إليها: فللحكام تعليم غير تعليم رجال الجيش؛ أما هنا فالتعليم عام. وهو إلى جانب التعليم العادي للالعاب والموسيقى تعليم أيضاً للرياضيات؛ وفي هذا نجد أثر النزعة الفيثاغورية، التي سادت فكر أفلاطون في آخر طور من أطوار حياته، واضحة كل الوضوح. فهو يقول إن الرياضيات ضرورية يجب تعلمها، لأنها مصدر الانسجام، والانسجام مصدر الخير، فيجب إذن من أجل هذا أن يعلم الناس شيئاً من الهندسة والفلك والحساب.

فإذا انتقلنا من الناحية الاجتماعية إلى الناحية السياسية،

وجدنا أنه بدلا من هذه الطبقة الأرستقراطية الأولى، طبقة الحكام من الفلاسفة، نجد أفلاطون يضع على رأس الدولة الجديدة مشرعين. والمشرع يختلف عن الفيلسوف في أن المشرع رجل قد اكتسب الحكمة العملية وبعد النظر في الواقع فحسب، وأما المعرفة الفلسفية فهو خلو منها، أي أن الفضيلة الرئيسية للمشرع هي البصر بالأمور. وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين. ولو أن الرجال العظام أو الحكماء يجب ألا يخضعوا لأي قانون من القوانين، فإنه لا يوجد مطلقاً هذا النوع من الناس، وإنما يوجد فقط أناس في مستوى متوسط، وهذا المستوى المتوسط يجعل المهمة الرئيسية للحاكم أن يحافظ على القوانين التي سنت وأن يمنع كل تجديد أو عبث في القوانين، فالحكام محافظون فحسب، ولا تسودهم أية نزعة من نزعات التجديد أو الاصلاح. وهنا نجد أفلاطون يتأثر بالكثير من نظم اسبرطة، ويتأثر بلوكرجوس وصولون بوجه عام.

والمحاكم والمنشآت السياسية والقضائية التي يقول بها، يحاول قدر الاستطاعة أن يوفق فيها بين الديمقراطية وبين الموناركية أو الأرستقراطية، وذلك لأن الصورة الجديدة التي يوردها للدولة من حيث نظام الحكم هي مزيج من الطغيان أو الموناركية ومن الديموقراطية. وإلا فإنه إذا سادت إحدى هاتين النزعتين، فستؤدي الحال إلى الظلم، كما هي الحال بالنسبة إلى سيادة النزعة الموناركية في بلاد الفرس، وسيادة النزعة الديموقراطية في أثينا. وهذا يظهر من فكرة أفلاطون عن المواطن: فالمواطن في نظره يجب أن يكون حراً، وهذه الحرية لا تتفق مع ما كان يقوله من قبل من أن تكون سلطة الفلاسفة سلطة تامة، ولهذا كان عليه أن يأخذ بشيء من الديموقراطية بمعناها الحقيقي. لكنه كان عليه، من ناحية أخرى، ألا يطلق نهائياً نزعته الأرستقراطية: فإذا قال بالمساواة، فإنه يقول إلى جانب هذا بالكفاية، فيجب ألا يتولى أمور الدولة غير الأكفاء، وبالتالي يجب أن نقضي على هذا النظام الفاسد الموجود في الديموقراطية، ألا وهو نظام الاقتراع؛ فينتخب الأفراد تبعاً لمؤهلاتهم الخاصة.

أما في ميدان الأخلاق فالفضائل لا زالت هي الفضائل القديمة، لكنها قد فهمت هذه المرة وفسرت تفسيراً يختلف عن التفسير السابق اختلافاً كبيراً. فالحكمة ليست هي الفلسفة العالية أو التأمل الخالص بل هي البصر بالأمور، والاحساس بالواقع العملي؛ والشجاعة أصبحت مزيجاً من الحذر والجرأة، والعفة أصبحت أخذاً بشيء من ملاذ الحياة في كثير من التصوف والزهد؛ أما العدالة، وهي الفضيلة الجامعة بين كل هذه المعاني، فترجع في النهاية إلى شيء من الهدوء الذي يسود النفس بتقديرها للأمور ووزنها للأشياء وزناً صحيحاً يحسب للواقع كل حساب.

أما من ناحية روح المسألة، فإننا سنجد أنه لن توجد طبقة خاصة بالجند، بل سيكون التجنيد إجبارياً بالنسبة للجميع، وبقية الطبقات ستكون مختلطة بعضها ببعض حتى لا يكاد الانسان أن يفرق بين بعضها وبعض. فلم تعد طبقة الصناع والتجار موجودة، لأن الصناعة والتجارة لم تعودا من شأن المواطن الحر، وإنما يوكل أمرهما إلى العبيد والأجانب. ومعنى هذا أيضاً أن كل إنسان له تجارة وصناعة، مهما كانت طبقته، لأن هؤلاء العبيد إنما يشتغلون في تجارة وصناعة من ينتسبون إليهم من المواطنين الأحرار.

فإذا نظرنا بعد هذا العرض العام إلى محاورة «النواميس» من حيث المبادئ الفلسفية العامة، وجدنا أنها تفترق بعض الافتراق، خصوصاً فيما يتصل بمسألة الرياضيات، عن بقية المحاورات. فالعناية بالوجود الرياضي هنا كبيرة إلى حد كبير، والفلسفة قد أصبحت ترجع في الجزء الأكبر منها إلى الرياضيات، وذلك راجع كما قلنا إلى النزعة التي رأيناها من قبل، نزعة الفيثاغورية، التي طغت على فكر أفلاطون في أواخر حياته.

أما إذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله قد ودع أفلاطون أحلام «السياسة»، واستعاض عنها بمنشآت «النواميس» العملية، فإن الاجابة عن هذا السؤال عند أفلاطون نفسه. فهو يقول إن الدولة المثلى التي صورناها في «السياسة» دولة لا يمكن أن تحقق إلا على يد الآلهة أو أبناء الآلهة. «السياسة» هي في الواقع الصورة العليا لما سماه القديس أوغسطين فيما بعد «مدينة الله». أما البشر فليس في وسعهم أن يحققوا المبادىء التي بينها في «السياسة»، ولهذا رأى من الواجب أن ينزل من هذا المستوى العالي إلى مستوى الواقع، فيحاول قدر المستطاع أن يصور للناس فضائل الدولة الجديدة على أساس الواقع ووفق طبيعة النفس الانسانية كما هي، بما طبعت عليه من شر وفساد. فليس معنى وجود دولة «النواميس» بعد دولة «السياسة» أن أفلاطون قد أنكر دولة «السياسة»، وإنما قد حاول فحسب أن يعرض صورة جديدة تتفق مع الواقع، مع جعله دولة «السياسة» مثلاً أعلى يجب أن يسعى الناس إلى تحقيقه قدر المستطاع.

الدين

النزعة الدينية واضحة في كل مؤلفات أفلاطون. وهي واضحة على الخصوص في محاورة «النواميس» فإنه يقول في هذه المحاورة إن الخطأ الأكبر الذي يرتكبه الناس إنما مصدره واحد من اثنين: إما تصوير الآلهة بصور لا تتفق مع الألوهية، ونسبة أمور إلى الآلهة لا يمكن أن تصدر عنهم، وإما أن يكون مصدر ذلك إنكار الآلهة والالحاد. ويأخذ أفلاطون على الناس قولهم إن الآلهة لا يعنون بالبشر، ويؤكد وجود العناية الالهية في كل شيء: فليست توجد في حركات الكواكب وصورة العالم العامة فحسب، بل توجد أيضاً في الانسان وفي كل شيء في الوجود، إذ لا يليق مطلقاً بالألوهية وما لها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام. ويحمل أفلاطون هنا على الطبيعيات الآلية التي تحاول أن تفسر الوجود تفسيراً آلياً مخرجة منه كل علة غائية. ويستمر في توكيد هذه العناية الإلهية، حاملا بشدة على هؤلاء الذين ينسبون الأفعال السيئة إلى عدم وجود العناية الالهية في الكون.

فإذا انتقلنا من العناية الالهية وتوكيد أفلاطون لها، إلى بيان ماهية الألوهية، وجدنا الشكوك تحيط بأكثر الأفكار التي أدلى بها في هذا الباب: فنحن نراه تارة يتحدث عن إله في صيغة المفرد يوصف أنه الخير والعلم والحكمة. وتارة أخرى نراه يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع. فهل هناك إله فوق الآلهة؟ وهل هذا الاله من جنس الآلهة؟ وهل الصانع هو الاله الأعلى؟ هذه الأسئلة لا نستطيع أن نجد في محاورات أفلاطون بياناً وافياً عنها لكن يلاحظ مع ذلك أنه بالنسبة إلى السؤال الخاص بوجود إله فوق الآلهة نجد أفلاطون يؤكد وجود هذا الاله. أما عن السؤال الثاني الخاص بطبيعة هذا الاله وهل هو من جنس الآلهة فإن أفلاطون ينكر كل الإنكار أن يكون هذا الاله الأعلى من نوع الآلهة: فسواء أكانت هذه الآلهة كونية مثل أورانوس إله السماء، أم كانت هذه الآلهة آلهة الأولمب، فإن هذا الاله الذي يعلوها من طبيعة مختلفة كل الاختلاف. أما هذه الآلهة الشعبية فهي كواكب، أو بعبارة أدق، نفوس الكواكب: فإن أفلاطون ينسب إلى هذه الكواكب نفوساً، بل يضيف إلى هذه الكواكب عقولا لكي يتيسر لها أن تدور هذه الدورات الكونية في انسجام مع بقية الكون وفي انسجام بعضها مع بعض. وهذا مذهب مشهور عن أفلاطون، ونعني به قوله إن للكواكب نفوساً.

إلا أن هذه الآلهة الموجودة في الكواكب تفترق كل الافتراق عن الصانع، وذلك لأن الصانع هو الذي يخلق نفوس الكواكب أي انه هو الذي يخلق هذه الآلهة. ثم إن هذه الآلهة لا تسمو إلا على الأشياء التي توجدها، ومهمتها إيجاد النفوس الفانية، فهي لا تعلو إذن إلا على الانسان. وعلى العكس من هذا نرى الصانع يخلق نفوس الكواكب أو هذه الآلهة نفسها، فلا بد إذن أن يكون هذا الصانع من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة الآلهة.

لكن، هل هذا الصانع هو الاله الأعلى؟ هنا نجد أفلاطون يقول إن الصانع يصنع هذه الأشياء بتأمله للحي بذاته، أي أن هناك شيئاً أعلى من الصانع يقلده الصانع حين يصنع الأشياء؛ وهذا الشيء هو الصور، فكأننا إذن بإزاء ثلاث طبقات من طبقات الوجود الالهي: أولا الصور والحي بذاته، وثانياً الصانع الذي يصنع الوجود على غرار الصور والحي بذاته، وثالثاً الكون أو العالم؛ ثم أرواح الكواكب.

فلنبحث الآن في ماهية هذا الصانع وماذا يفعل. وهنا نرى أن الصانع في «طيماوس» هو الذي يخلق الأشياء على غرار الصور، بأن يتأمل الصور وعلى نحوها يصنع الموجودات. ونجد أفلاطون يتحدث مرة أخرى - بدلا من هذا الصانع المجسم - عن الفن الالهي، أي الفن الذي يوجد الأشياء، فكأن العلية التي للصور قد انتقلت إلى الصانع فجعلته يصنع الأشياء، فما الفارق إذن بين هذه العلية التي لدى الصانع وبين العلية التي لدى الصور؟ يمكن أن يقال أولا إنه لا فارق بين العليتين، وما دام أفلاطون قد فرق بين الاثنتين - ولو أن هذا الصانع صورة حسية أسطورية لا يقصد بها أن تؤخذ كما هي - فإننا نستطيع التفرقة حينئذ على هذا الأساس، وهي أن الصورة هي التي تعطي المادة القدرة على التحرك وأخذ الصور أو التشكل بها، والتعين. أما الصانع فهو الذي يصنع بالفعل هذه الصور في المحسوسات، فمهمة الصانع إذن أن يكون وسيطا بين الصور وبين المادة، فيكون العلة الفاعلية للموجودات الحسية.

قلنا إن هذا الصانع يصنع الأشياء بتأمله لصور عليا، فهل هذه الصور عديدة، أو هل توجد بينها وحدة، أو فوقها جميعاً علة أولى لها؟ مهما يكون من تعدد هذه الصور، فهي محتاجة في النهاية إلى صورة عليا، بوصف أن هذه الصورة هي العلة المشتركة بين جميع الصور، وهذه الصورة العليا هي صورة الخير. وقد تحدث أفلاطون طويلا عن الخير بوصفه العلة الأولى للصور، فهو الذي يهب الصور، ليس فقط ماهيتها بل وأيضاً وجودها؛ أي أن الوجود والماهية، بالنسبة إلى الصور، مأخوذان

مباشرة عن صورة الخير. فكأنه من الممكن إذن، عن هذا الطريق، أن نرتفع إلى صورة عليا أو إله واحد هو الاله بصيغة التعريف (الـ .). وهذا الاله الذي هو الخير يصفه أفلاطون بعد هذا بصفات الألوهية المعروفة: فيصفه بالقدرة المطلقة، وبالعلم والارادة، كما يصفه بالحياة، حتى ليكاد يجعل منه إلهاً مشخصاً. وينسب إليه، تبعاً لعلمه، العناية التامة بكل المخلوقات.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن السبب الذي من أجله لم يتحدث أفلاطون حديثاً واضحاً عن الله. وإنا لنرى أرسطو في كلامه عن مذهب أستاذه لا يبين لنا بوضوح شيئاً عن الألوهية وعن الله عند أفلاطون. وكل ما يمكن أن يستخلص من كلامه في هذا الباب هو أن أفلاطون قد قال بأن الألوهية هي الواحد. فجمع إذن بين الواحدية والألوهية مما يشعرنا بشيء من التوحيد. لكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو في الواقع، فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف في الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة، كانت مجهولة تماماً من الروح اليونانية كلها. فللاجابة عن السؤال الذي وضعناه، نجد أولا أن أفلاطون يقول إن المعرفة الخاصة بالاله معرفة لا تقال مطلقاً إلا لخاصة الخاصة، لما يحيط بها من أسرار، ولا يجب التحدث عنها حديثا عاما. وإذا صحت الرسالة الثانية من رسائل أفلاطون. فإننا نجد من بين الأسباب التي أثارت أفلاطون على ديون، عدم احتفاظ الأخير بالسر فيما يختص بالمعارف التي أفضى بها إليه أفلاطون، متعلقة بالله. هذا ويلاحظ أيضاً أن روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الالوهية، لأن مجرد أية محاولة من أجل تطهير الدين الشعبي من التصورات الحسية والتهاويل الشعبية كان من شأنها أن تستغل من جانب العامة لاتهام صاحب هذه الأقوال بالالحاد.

الفن

على الرغم من أن أفلاطون كان فنانا، وفنانا كبيراً، فإنه حمل مع هذا على الفن ونظر إليه نظرة لا تكاد تتفق في شيء مع النظرة الحقيقية التي يجب أن ينظر بها الفنان إلى فنه. فنلاحظ أولا أن فكرة أفلاطون عن ماهية الفن أو ماهية الجميل، تختلف عن النظرة العامة، وعن النظرة اليونانية بوجه خاص، فهو يؤكد أهمية الفن، ويضيف قيمة كبيرة إلى الجمال، لكنه يفهم هذا الجمال فهما أخلاقياً بمعنى أنه الخير: فليس الجمال هو الصورة الحسية التي تحدث في النفس لذة حسية جمالية، وإنما الجمال الحقيقي هو جمال الحق أو جمال الخير. ومصدر هذا نظرية أفلاطون في الوجود. فقد رأينا أن الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصورة، أما الوجود الحسي فلا يخلق مطلقاً تسميته باسم وجود حقيقي. فإذا كان الفن يمثل الوجود الحسي، ويمثله في مرتبة أقل بكثير من الفلسفة ومن الرياضيات، لأن الفنان إنما يقلد الأشياء الحسية والأشياء الحسية بدورها تقليد للصور، فالفن إذن تقليد التقليد. أما الفلسفة فارقى من الفن بكثير، لأنها تتأمل الصور مباشرة، لا تقليدات الصور. ولهذا يجب أن يقترب الفن قدر المستطاع من ماهية الفلسفة، بأن يكون متجها إلى الحق وإلى الخير. ويؤكد أفلاطون هذه الناحية الثانية، ويقوم الفنون على هذا الأساس: فالفن الذي يقرب من العلم ويكون أبعد عن التمويه يكون أعلى من ذلك الفن الذي يميل إلى التمويه ولا يؤكد جانب الأخلاق. وتبعاً لهذا فإن الأخلاق هي المقياس الأكبر للفن. فليس الفن إذن للفن - كما يقولون - وإنما الفن للأخلاق. وأفلاطون أبعد الناس عن أن يقول بنظرية الفن للفن.

فلنبحث في الفنون تبعاً لهذه القاعدة. فنجد أولا أن التصوير هو أبعد الفنون عن أن يمثل الحقيقة. لأن الأثر الأكبر للتصوير يأتي دائماً عن طريق الايهام بالألوان والأضواء، فينتج عن هذا أوهام تؤثر في النفس ذلك التأثير الذي ينشده الفنان. فذلك الفن قائم كله إذن على التمويه.

ويليه فن النحت. وهذا الفن لو روعي فيه أن تكون الأوضاع والخطوط متلائمة مع الواقع وممثلة له أكبر تمثيل، فإنه يكون حينئذ فناً ذا فائدة. أما إذا لم تراع فيه هذه القواعد، فحظه من الضعة حظ التصوير.

أما الموسيقى فقد رأينا من قبل أنها من الأدوات الضرورية في التثقيف ، لأن الأثر الأول للموسيقى هو إحداث الانسجام في النفس الانسانية، وإحداث الانسجام إذا تكرر أصبح عادة، فيميل الانسان تبعاً لهذا إلى أن يراعي دائماً تحقيق الانسجام. وقد رأينا من قبل أن الانسجام هو الفضيلة، فمن شأن الموسيقى إذن أن تكون مساعدة للنفس على تحقيق الفضيلة. والخلاصة هي أن الموسيقى فن له قيمته في التثقيف. لكن هذا ليس متعلقاً

بكل نوع من أنواع الموسيقى، فإن من الموسيقى ما يحقق هذا الغرض. وإن منها لما يعمل على هدمه. فإذا كانت من نوع الموسيقى الحربية أو الموسيقى الهادئة، أدت إلى هذا الغرض المطلوب، وهو إحداث الانسجام في النفس؛ أما إذا كانت من تلك الأنواع التي: اما أن تكون موسيقى مخنثة، أو موسيقى عواطف صاخبة، فإنها تكون مضرة أشد الاضرار. فيجب إذن أن تكون الموسيقى متجهة إلى تحقيق واحد من اثنين: إما إحداث الانسجام بأن تكون موسيقى هادئة يراعى فيها دائمًا أن تحدث في النفس الطمأنينة والتناسب بين أجزائها المختلفة؛ وإما أن تكون متجهة إلى إثارة الحماسة من أجل إتيان الفعال الجميلة. أما الشعر فيجب أيضاً أن يكون متجهاً هذا الاتجاه، فيحث الانسان على فعل الخير، ويصور الناس تصويراً ملائمًا من شأنه أن يؤخذ على سبيل الاحتذاء. أما الشعر الذي لا يمثل هذه الناحية والذي يصور الآلهة تصويراً لا يتفق مع مقامهم، فيجب أن يستبعد استبعاداً تاماً.

كذلك الحال في الفن المسرحي: فيجب أن تكون الملهاة (الكوميديا) متجهة إلى السخرية من الأخلاق الذميمة، ولا يجب أن تظهر فيها إلا الطبقة الدنيا، أما الطبقة الأرستقراطية فيجب ألا تمثل مطلقاً في الملهاة. أما المأساة (التراجيديا) فيجب أن تمثل العواطف النبيلة، وأن يكون كل أشخاصها ممن ينتسبون إلى الطبقة الأرستقراطية لكي تمثل ما فيها من عواطف نبيلة.

فاذا انتقلنا من ماهية الجمال وماهية الفنون المختلفة إلى القوة الفنية الخالقة أو القوة الابداعية، فإننا نشاهد أفلاطون يقول إن هذه القوة واحدة في كل من الفلسفة والفن، فهي الحماسة أو الحب بالمعنى الذي حددناه من قبل. ولكن بينما هذه الحماسة تؤدي في حالة الفن إلى تصوير أو تقليد للمحسوسات، نجدها تؤدي في الفلسفة إلى تصوير المعقولات، ومن هنا فان الحماسة في الفلسفة أسمى بكثير منها في الفن. ولما كان أفلاطون قد جعل الغاية الأولى والأخيرة هي الفلسفة، فإنه قد حط من مقام الخيال الشعري وعده تمويهاً وشيئاً مفسداً. وعلى كل حال فكلام أفلاطون في هذه المسألة، أي في مسألة قوة الابداع الفني، كلام لا يمكن أن تستخلص منه نظرية منظمة عن ماهية هذه القوة الابداعية.

ويتصل بالفن بوجه عام، فن الخطابة. وقد حمل أفلاطون على هذا الفن، لكنه لم يحمل عليه حملة تامة بمعنى أنه فن مرفوض ابتداء، ولكنه حمل على إساءة استعماله عند السوفسطائيين، وقال بوجوب تنقيته من ذلك التمويه السوفسطائي. ومع أن الخطابة في مستوى أقل كثيراً من الديالكتيك، فإنها لازمة لكي يمكن نقل الأفكار الفلسفية إلى ذهن العامة، ولكي يستطيع الإنسان أن يقنع الجمهور بالحقائق التي لا يمكنه أن يقتنع بها عن طريق المنطق، لعسر فهمه. ولهذا جعل أفلاطون الخطابة جزءاً من مواد التعليم في الأكاديمية، لكنه حذر دائمًا من استعمال البراهين الخطابية ومن إساءة استعمال الخطابة، ومن استعمالها في التفكير الفلسفي بوجه خاص.

مراجع

في كتاب ايبرفك ذكر كامل للمراجع التي ظهرت عن أفلاطون حتى سنة ١٩٢٥، ولهذا فلن نورد هنا إلا ما ظهر بعد سنة ١٩٢٥، وتبدأ أولاً بالمراجع العامة:

نظرية الصور:

J. STENZEL. Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles. 1924. 2 Aufl. 1933.

— Stud. z. Entwick. d. Platon. Dialektik, von Sokrates zu Aristoteles, Arete u. Diaireses. 2 Aufl. 1931.

G. RODIER. «Les Mathématiques et la dialectique dans le système de Platon»;«L'évolution de la dialectique de Platon» in. Etudes de philos. grecque, 1926.

A. DIÈS.Autour de Platon, 1927, Plusieurs études.

K. GRONAN: Platons Ideenlehre im Wandel der Zeit, 1929,

W. FREYMANN: Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie, 1930,

F. M. CORNFORD: «Mathem. and Dialectic in the Republic», in, Mind, 1-4, 1932,

نظرية الأخلاق:

BROCHARD: «La morale de Platon», in Etud. de philos, pp. 169-220, 1926.

G. RODIER. «Remarques sur le Philèbe» in Etudes de Philos. gr..,1926,

H. KELSEN: «La justice platonicienne» in Revue philos. nov. 1932. pp. 346-396,

A.E. TAYLOR: Plato, the man and his work, 1929

H. LEISEGANG: Die Platon Deutung d. Gegenwart, 1929.

C. RITER: DieKerngedanken der plat. Philosophie, 1931.

L. STEFANINI: Platone, 2, vols., 1932, 1935. Padova, Cedam.

E. GRASSI: Il problema della metafisica platonica. Bari. Laterza, 1932.

PAUL SHOREY: What Plato said. Chicago, Cambridge, 1933.

K. HILDERBRANT: Platon, der Kampf des Geistes um die Macht, 1933.

L. ROBIN: Platon, 1935. Paris, Alcan.

المحاورات:

COTSTANTIN RITTER: Platonische Liebe Dargestellt nach Uebersetzung u. Erläuterung des Symposions. Tübingen 1931;

A. HARDER: Platon's Kriton. 1934.

MAX WUNDT: Platons Parmenides 1935.

ERNST MOERIZ MANUSSE: Platons Sophistes und Politikos; Berlin 1927.

P. GUIFFRIDA.«Valore e significato del Menesseno», in Giorn. Cri. d. filos. ital., 1937.

W. JAEGER: Paideia: 2nd vol. 1943.

J. WAHL: Etude sur le Parménide de Platon, 1926.

PAUL FRIEDLAENDER: Die platonischen Schriften. Berlin 2: Bde, 1928, 1930.

C. VERING: Platons Dialoge in freier Dastellung, 2 Bde, 1929- 1938.

Platons Staat, 1925.

E. WOLFF: Platons Apologie, 1929.

M. WARBURG: 2 Fragen zum «Kratylos», 1929.

RICK. Neue Untérsuchuagen zu platon. Dialogen, 1931.

GADAMER, H.G. Platos dialek. Ethik. Phanomenol. Interpret. «Philobos», 1931:

R.C. LODGE: Plato's Theory of Ethics. Int. Libr. of psychology:

B.M. LAING: «The problem of justice in Plato's Rep.» in Philosophy, VIII, 32, octobre 1933, pp. 412-421.

A.J. FESTUGIERE: Contemplation et vie contemplative chez Platon. 1936.

نظرية الدين:

A. DIES: op. cit. «Le Dieu de Platon» «la religion de Platon»,

A. BREMOND: «La religion de Platon d'aprés le Xe livre de lois», in, Rech. de. science religieuse. 1932, 1, pp. 25- 53.

B. JANSEN: «Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons», in Gregorianum. Januar 1932. pp. 109- 123.

نظرية الفن:

G. GOLIN: «Platon et les poètes» in REG. XLI, 1928.

A. RIVAUD: «Platon et la musique» in Rev, d'hist. de la philos. 1929.

P.M. SCHUHL: Platon et l'art de son temps, 1935.

R. C. LODGE: Plato's Theory of Art. Int. Libr. of psych. and philos. 1953.

الأفلاطونية المحدثة

في القرن الأول قبل الميلاد، وفي القرنين الأول

والثاني بعد الميلاد، نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليوناني ويكاد يتميز تميزا شديداً جداً عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية، ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بدقة أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية. وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعد من الطراز الأول من بين الفلاسفة الذين عرفتهم الانسانية جميعاً، ونعني بها شخصية أفلوطين. وقد مهدّ لهذا التيار فلاسفة سابقون منهم فيلون وهو أهم ممثل سابق على أفلوطين لهذا التيار الجديد، كما نجد إشارات غامضة إليه في النزعة الفيثاغورية المحدثة ولدى الأفلاطونيين الذين ظهروا في ذلك العصر وحاولوا أن يجددوا الفلسفة الأفلاطونية. لكن أفلوطين قد بز هؤلاء جميعاً، حتى إننا لنجد الفارق كبيراً جداً بين ما وصل إليه في أبحاثه، وبين ما انتهى إليه هؤلاء المتقدمون. فلئن كنا نجد أصحاب هذه التيارات المتقدمة السالفة على أفلوطين يحاولون أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة، فإنه يلاحظ مع ذلك أنهم لم يصلوا في هذا إلى القول بوجود علو مطلق من جانب «الواحد» أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هذه المخلوقات، عقلية أو مادية، فإنهم لم يزالوا يخلطون بين الله أو الأول وبين المعقولات الأولى. لكن أفلوطين هو الذي استطاع لأول مرة أن يفصل فصلاً تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء. ثم إذا كان هؤلاء السابقون من الفيثاغوريين والأفلاطونيين المجددين قد عنوا أيضاً بإيجاد وسائط بين الأول وبقية الموجود، وإذا كانوا قد حددوا الله، ولكن بتحديدات أقرب ما تكون إلى صفات السلب، فإنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يفصلوا القول في هذه الوسائط، وأن يبينوا كيف ينزل الإنسان بالتدريج من الواحد حتى المادة. وإنما أفلوطين هو الذي استطاع أن ينظم هذه الوسائط على صورة نظام محكم الأجزاء، يقوم على تصاعد عقلي مرتب، بينما قنع هؤلاء السالفون بما قدمه لهم الدين اليوناني الشعبي في فكرة «الجن». هذا إلى أنه وإن كان هؤلاء المتقدمون قد حاولوا بعض الشيء أن يفنوا المادة وأن لا يجعلوا لها وجوداً مستقلاً بجوار الله، على أساس أن هناك مبدأين أصليين هما الله والمادة أو الصورة والهيولي، فإنهم لم يستطيعوا أن يصلوا إلى الغاية المطلوبة والتي يقوم عليها في الواقع كل هذا البنيان، ونعني بها اشتقاق المادة من «الأول» أو من الله، بإفناء الهيولي إفناءً تاماً في الصورة. وإنما الذي فعل هذا أفلوطين: فهو الذي جعل الوجود المادي شيئاً صادراً ومشتقاً عن الوجود الأول أو وجود الله، وإن كان هذا الوجود المادي في الطرف الآخر من الوجود العقلي.

هذا إلى أن مذهب هؤلاء المتقدمين لم يكن مذهباً بمعنى الكلمة، أي نظرة في الوجود متناسقة الأجزاء مترابطة منطقياً فيما بينها وبين بعض، وإنما كان أقرب ما يكون إلى أفكار متناثرة ذات طابع عام هو الذي يعطيها هذا الاتجاه الجديد، كما أن العناية بالناحية الطبيعية من البحث الفلسفي كانت ضئيلة إلى أبعد حد لدى هؤلاء، ومن ثم لا يمكن القول بأنهم استطاعوا أن يكونوا مذهباً كاملاً في الوجود، من حيث انهم لم يبحثوا في هذا الوجود الطبيعي، أو على الأقل لم يحلوا هذا الوجود الطبيعي في الوجود المعقول، من أجل أن يكون بحثهم في الوجود شاملاً لكل اجزائه. وإنما جاء أفلوطين ففعل هذا على الصورة الكاملة وقدم مذهباً في الوجود متناسب الأجزاء شاملاً لكل نواحيه.

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلوطين يكوّن من هذه الناحية اتجاهاً واضحاً متمايزاً إلى حد بعيد جداً عن الاتجاه الذي اتجهه هؤلاء المتقدمون. وأقرب من هؤلاء الى أفلوطين فيلون، فقد حاول أن يكمل النقص الذي أشرنا إليه عند هؤلاء المتقدمين. ففيما يتصل بفكرة الله نجد فيلون قد عني بأن يميز تمييزاً يكاد يكون تاماً بين الأول وبقية الوجود، وهو من أجل هذا ارتفع بفكرة الله عن كل تحديد إنساني لكي يبقي لهذه الفكرة كل صفاتها ولا يدع فيها مجالاً لنفوذ اللاموجود أو المادة أو ما هو جدير بالمخلوق وليس جديراً في الواقع بالأول المبدع. ومن هنا فقد رأينا عند فيلون أن الاتجاه في صفات الله كان أميل إلى الناحية السلبية منه إلى الناحية الإيجابية. وعني الى جانب هذا بتحديد الوسائط بين المبدع الأول وبين بقية الأشياء: فجعل هناك قوى إلهية، ثم قال بفكرة اللوغوس على أساس أنه - على أرجح تفسير - القوة العليا الإلهية فيها - فإنه لم يزد على ذلك كثيراً. وهنا يلاحظ أن ثمة اختلافاً بيناً مع ذلك بين فكر فيلون وفكر أفلوطين، فنقطة البدء عند كلا المفكرين ليست واحدة، إذ نقطة البدء عند أفلوطين هي البحث في الفلسفة من أجل تحصيل الحقيقة بصرف النظر عن المعاني السابقة المتصلة بتيار ما؛ بينما الحال على العكس من هذا عند فيلون فقد بدأ بالحقيقة الدينية، ولم يأخذ في الواقع بسبيل الفلسفة إلا من أجل

أن يكون معيناً على الحقيقة الدينية؛ فالأرجح ان يقال إن الدين هو الأصل، ، وما الفلسفة إلا خادم للدين. وقد كان لهذا أثره الكبير في تفكير فيلون حتى في هذه المسائل التي قلنا بأن ثمة تشابهاً كبيراً فيها بين فيلون وأفلوطين، فقد تذبذب فيلون بين فكرة الله المشخص التي قدمتها له الديانة اليهودية وبين فكرة الله المجرد الذي لا يمكن أن يسمى، لأن أي نعت أو صفة له من شأنها أن تقلل من كمال هذه الفكرة. وكان من شأن هذا التذبذب ان جاءت فكرة الله عند فيلون هجيناً، لأنها خليط من التصور اليهودي، والتصور الأفلاطوني اليوناني الصرف. كما أن فيلون قد خضع في تأثره، إلى جانب هذا لتيارين فلسفيين متعارضين هما الأفلاطونية والرواقية، والمذهب الأول مذهب تصوري بينما الثاني مذهب ديناميكي فعلي، ومن هنا كان الاختلاط الذي سنشير اليه أيضاً عند كلامنا عن فيلون، مما أدى إلى وقوعه في كثير من التناقض، خصوصاً وأنه كان مضطراً إلى هذا لأنه كان يريد أن يتصور هذا الإله على أساس يقرب من اليهودية ومن فكرة الشعب المختار عند الله. وكان يؤيد هذا الاتجاه فكرة «النوس» الكلي أو العقل الكلي عند الرواقيين، مما من شأنه أن يجعل الناحية العقلية في الله أكبر سيادة من الناحية الأخرى وهي الناحية التصورية العقلية. هذا إلى أن فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح، فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكوّن الأشياء ابتداء من الله أو المبدع الأول، فلئن قال بالمفارقة المطلقة أو ما يشبه هذا فيما بين الله وبين بقية الموجود، فإنه لم يستطع ان يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية الى الله، ولهذا رأيناه تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات الله، وبالتالي لا تنفصل عنه، وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس بحسبانه أقنوماً، ؛ وهذا الأقنوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله؛ وحيناً آخر بأنه مستقل عنه. ثم لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلق، ويخلط كثيراً بين اللوغوس وبين «الصوفيا» وما شاكل هذا من القوى الإلهية الأولى التي قال بها.

أما أفلوطين فقد استطاع أن يبين في دقة وإحكام كيفية «صدور» الموجودات عن الله، وأن يبين كذلك آثار هذه القوى الإلهية في الأشياء، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً محكم الأجزاء.

هذا إلى أن فيلون، وإن كان قد قال بأخلاق متأثرة بأخلاق الرواقية، كما قال كذلك بفكرة «الكشف» والوجد وعدّ التجربة الصوفية هي الأساس في كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هي الدرجة العليا ـ فإنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية، ولم يفصّل القول في ماهية الكشف وحدوده، وعلى أي نحو يكون، ولم يبين بوضوح ـ لأنه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية ـ حالة هذه النفس المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقي بأن يفنى في الله، وما عدا هذا من مسائل متعددة سنعرض لها عند الكلام عن أفلوطين. أما أفلوطين فإنه وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالأخلاق الرواقية، فإنه انتهى إلى عد التجربة الصوفية، تجربة الوجد، هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعاً لها وتترتب عليها كل المقدمات المؤدية: فمنذ البدء كان مزاج هذه التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة، وبالتالي الأساس لكل نظرية في المعرفة، كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا، استطاع أن يبين ماهية هذه التجربة، وأن يحددها كل التحديد، وأن يبين ما فيها من جانب ذاتي وما فيها من جانب علْوي يأتي عن طريق الله.

وهكذا نستطيع ان نستخلص من هذا كله أن أفلوطين كان متمايزاً تمايزاً كبيراً جداً من كل المذاهب السابقة، وأنه يجب أن يوضع في تيار جديد يعد هو نقطة البدء فيه ونقطة النهاية في الواقع، هو تيار الأفلاطونية المحدثة؛ وهذا التيار يكون القسم الرابع أو الدور الرابع من أدوار تطور الفلسفة اليونانية. إلا أن ها هنا مشكلة خطيرة تتعلق بالصلة بين هذا التيار وبين الروح اليونانية. فالمؤرخون جميعاً ـ تقريباً ـ قد اعتادوا حتى اليوم ان ينظروا إلى هذا التيار بوصفه تطوراً منطقياً للفلسفة اليونانية في العصور المتقدمة مباشرة، وبالتالي أن يضيفوه إلى الحضارة اليونانية وإلى الروح اليونانية، بوجه عام. وعلى رأس أصحاب هذا الرأي تسلر، الذي حاول أن يبين في كثير من الجهد والتدقيق ما هنالك من تشابه كبير جداً بين الفلسفة اليونانية التالية لأرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة، وقد بنى كلامه في هذا خصوصاً على بيان التطور الذي انتهت إليه الفلسفة اليونانية وعد هذا التطور مؤذناً كذلك ـ لما له من تشابه كبير مع الأفلاطونية المحدثة ـ بقيام هذه الفلسفة الجديدة. ولكنا نرى مع ذلك أنه وإن كان ثمة تشابه كبير بين الفلسفة التالية على أرسطو وبين الفلسفة

الجديدة، فإن الفروق بين الاثنين، مما يمس جوهر كل واحدة منها، تجعلنا نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة، ونعني بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر: ذلك ان الرمز الاولي للحضارة العربية أو السحرية هو الذي يطبع بطابعه كل اجزاء الفلسفة الجديدة، وما هنالك من مظاهر فحسب لا تمس الجوهر في شيء، ونعني به الروح السائدة في هذه الفلسفة الجديدة. هذا إلى أنه يلاحظ أن الحضارة الجديدة ليست حضارة خالصة قد اعتبرت الرمز الأولى لروحها في صفائه وعمومه، وإنما قد دخلت في هذه الحضارة- الظاهرة التي يسميها اشبنجلر ظاهرة «التشكل الكاذب». إذ ضغطت الحضارة القديمة، ونعني بها الحضارة اليونانية الرومانية، على الحضارة الجديدة الناشئة فصبتها في قوالب يونانية رومانية قديمة. وبهذا ظهرت تلك الحضارة بمظهر يوناني روماني مما يجعل الخلط بين كلتا الحضارتين سهلاً قريباً، وهذا هو الذي يفسر ما هنالك من تشابه كبير بين فلسفة أفلوطين وبين مظاهر الروح اليونانية في الفلسفة التالية على أرسطو بل وفي فلسفة أفلاطون وأرسطو. فالذي يميز هذه الفلسفة الجديدة بنوع خاص هو فكرة إضافة الأشياء الى قوى خفية وإيجاد نظام عالمي على أساس هذه القوى الخفية، ونظرة في الوجود تسودها التجربة السحرية الصوفية. ولو أننا نظرنا في الفلسفة الجديدة لوجدنا أنها تمتاز امتيازاً كبيراً جداً من الفلسفة اليونانية الحقيقة، بهذا الجانب الذاتي. وهو جانب قد شعر به أصحاب هذه الفلسفة وكانوا عالمين بوجوده في أنفسهم إذ نرى أفلوطين يقول لنا تارة- وذلك في «التساعات» الرابعة - «يجب عليّ أن أدخل في نفسي ومن هنا استيقظ، وبهذه اليقظة أتحد بالله». والى جانب هذا نراه يقول مرة أخرى: «يجب عليّ أن احجب عن نفسي النور الخارجي لكي احيا وحدي في النور الباطن». ونجد عبارات كهذه كذلك عند بقية الأفلاطونيين مثل أبرقلس فنراه يقول إن المعرفة تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله، والمعرفة الذاتية هي كل شيء. ونرى هؤلاء الأفلاطونيين يفسرون قول سقراط المشهور تفسيراً جديداً، فيريدون من معرفة الإنسان لذاته أن ينطوي على نفسه وأن يسد كل المنافذ التي تربط بينه وبطل منها على العالم الخارجي. ولهذا، ومن أجل هذا الطابع: طابع الذاتية المطلقة والتي وإن اتجهت في النهاية إلى الله، فإنها ذاتية مع ذلك، اذ ليس ثمة محاولة لإيجاد انسجام بين الذات وبين الخارج - نقول إن هذا الطابع يكفي وحده لتمييز هذه الفلسفة من الفلسفة اليونانية الحقيقية، وبالتالي يكفي لإخراج هذه الفلسفة من حظيرة الحضارة والروح اليونانية إلى داخل روح جديدة هي روح الحضارة العربية أو السحرية.

ونحن نجد إلى جانب هذا أن هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء والعامل السائد الذي يطبع بطابعه الخاص اتجاه هذه الفلسفة هو التجربة الدينية مفهومة على نحو صوفي، وإن كان أحياناً بعيداً عن الأديان الوضعية. وهذا الطابع الجديد لا نجده في الفلسفة اليونانية الحقيقية. فلئن عني أفلاطون بالدين وكذلك أرسطو، ولئن عني الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية، فإن ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه الفلسفة - عند أفلاطون أو عند الرواقيين - فلسفة دينية بالمعنى الذي نريده حينما ننعت فلسفة افلوطين والأفلوطينية بأنها دينية. إذ ان فكرة الله والتجربة الدينية بوجه عام عند أفلاطون والرواقية. ، كانت شيئاً مضافاً، وأقرب ما تكون إلى الحقيقة الدينية منها إلى الحقيقة الفلسفية. لهذا لا نستطيع من هذه الناحية أن نقول إن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون أو الرواقية، كانت دينية بعكس الحال تماماً عند أفلوطين والأفلوطينية عموماً. هذا ولو أن بعضاً من المؤرخين مثل اتسلر ينكر أن تكون المذاهب الشرقية قد أثرت تأثيراً كبيراً في الفلسفة فإننا نجد كثيراً من الباحثين المعتمدين مثل فاشيرو في كتابه «التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية» (في ٣ أجزاء ظهرت بين سنة ١٨٤٦ - ١٨٥١) يقول: إن الفلسفة الأفلوطينية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة، فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية. وأما المظهر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانياً، فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية، وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة، وثانياً في ان كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندية الفارسية أي البيئة التي ظهرت فيها الحضارة العربية، قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة، ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة «الصدور» خصوصاً، كل هذه افكار شرقية من ألفها إلى يائها. ففكرة الصدور - وهي التي تلعب أخطر دور في هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة في

كل اجزائها - فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية، وإن كانت أوضح في المذاهب الهندية. ولئن قيل حينئذٍ إن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلوطين مباشرة، إذ لم يسافر إلى الهند، ولم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية، فإن هذا ليس دليلاً ينهض ضد تأثره بالعناصر الشرقية. فقد كانت هذه العناصر الشرقية تحلق في الجو الذي وجد إبان ذلك العصر، في القرون الثلاثة الأولى للميلاد بوجه أخص، وكانت منتشرة إلى حد بعيد جداً في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليوناني أي مصر خصوصاً، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية، في هذه الأوساط. فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر الافلاطونية المحدثة بالعناصر الفكرية الشرقية.

وإنما الذي يحتاج إلى النظر الدقيق، هو الصلة بين المسيحية وبين الأفلاطونية المحدثة. فالناس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً، خصوصاً وأنها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة، كما هي معروضة في كتبها المقدسة. فالبعض يقول إن المسيحية هي التي أثرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة الأفلاطونية. هذا إلى أنه، خصوصاً ابتداء من القرن الرابع، كانت الفلسفة الأفلاطونية مختلطة كل الاختلاط بالدين المسيحي، حتى إنه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هناك كثير من رجال الدين المسيحي كأوريجانس مثلاً، وكل هذا ينهض دليلاً في نظرهم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية، ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأي العلمي الصحيح وهو الذي يعرضه لنا تسلر فيقول : إن الأحوال التي نشأت فيها المسيحية، وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة، أحوال متشابهة أو واحدة، فقد كان العالم اليوناني الروماني، إبان ذلك العصر، قد توزع القلقُ نفوسَ كل الذي يقطنون به، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها، ولم يعد ثمة شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي وأصبح الناس من أجل هذا يائسين من كل شيء، ويطلبون الخلاص بأي ثمن، أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان. ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي، من حيث ان هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه، ولا حاجة إلى التعلق به أدنى تعلق، بل يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجي المادي، وينشد الخلاص بعد هذا في حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء.

لكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والأفلاطونية واحدة متشابهة، فليس معنى هذا أنه لا بد أن يؤثر الواحد في الاخر، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذا التشابه بين كل من المسيحية والأفلاطونية المحدثة. وإننا لنجد في الواقع أن هناك اختلافاً بيّناً حتى في هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة. فالمسيحية وإن كانت قد نشدت، كالأفلاطونية سوا ء بسواء؛ الفناء في حقيقة عليا يجب على الإنسان أن يعتمد عليها، بل ويفنى فيها، فإنها فهمت هذه الحقيقة العليا على أساس عيني تاريخي، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين. أما الأفلاطونية المحدثة فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة، وأقامت من أجل هذا مذهبها في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو بحادث. ثم إننا نجد الاتجاه في المسيحية مضاداً للاتجاه في الأفلاطونية المحدثة فيما يتصل بالصلة بين الله وبين الفاني المحسوس، فالمسيحية تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفاني بأن تجعل «الأول» أو الله يلبس ثوب الإنسانية، أي يلبس ثوب الفناء.

والحال على العكس من هذا في الأفلاطونية المحدثة: فإنها تبدأ من الإنسان، كي ترتفع به إلى مقام الألوهية، فالسبيل إذاً صاعد بالنسبة إليها، هابط بالنسبة إلى المسيحية. ومن أجل هذا شعر الأفلاطونيون المحدثون منذ البدء بما هنالك من اختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم، حتى إننا لنجد ان كثيراً من الجهد قد انفقه هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من أجل الرد على المسيحية. وإنا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الأولى، إذ نجده عند امونيوس سكاس، وقد كان مسيحياً، فيما يقال، أول الأمر، ثم انتقل من المسيحية إلى الأفلاطونية المحدثة وبالتالي إلى الشرك. ويكاد يكون المجهود الذي بذله الأفلاطونيون المحدثون، خصوصاً فيما ورد لنا عن فورفوريوس، متجهاً الى الدفاع عن الشرك ضد المسيحية، حتى إنه ليمكن أن يقال إن الأفلاطونية المحدثة قد كونت أصول مذاهبها كنتيجة لردها على المسيحية. ثم إن

الاختلاف يتضح كذلك في هذا التشابه الذي كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة الثلاث في المسيحية، وبين ما نجده من التثليث في الأفلاطونية المحدثة، فكما يقول جيل سيمون في كتابه عن «تاريخ مدرسة الاسكندرية» (في جزئين؛ باريس سنة ١٨٤٥): ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والأقانيم الثلاثة عند أفلوطين، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هي هي الله، وإنما يجعل هذه الأقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد. ثم إن الصفات التي تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحي، تختلف اختلافاً بيّناً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التي تضاف إلى الأقانيم عند أفلوطين، فليس ثمة تشابه في الواقع إلا في الألفاظ فحسب، وإن كنا سنجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بعهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الأقانيم الأفلوطينية، ولكن ذلك كان متأخراً فلا يمكن أن يكون داخلاً في موضوع كلامنا، وهو تأثير المسيحية في نشأة الأفلاطونية المحدثة.

وثمة عناصر أخرى يذكرها المؤرخون ويقولون إنه كان لها تأثير كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثة، ويخصون بالذكر منها «الغنوص» γνῶσις، وكانت سائدة في القرنين الثاني والثالث خصوصاً بعد الميلاد، وبينها وبين أقوال الأفلاطونية المحدثة كثير من التشابه، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل: المسألة الأولى مسألة «الواحد» بوصفه مفارقاً كل المفارقة، ولا يمكن أن ينعت، أي الواحد، بأية صفة، وثانياً مسألة «الصدور» وثالثاً وأخيراً مسألة الهيولى أو المادة بوصفها مشتقة من الواحد. فإن أصحاب مذهب الغنوص؛ وخصوصاً النزعة التي قال بها منهم فلنتينوس؛ تقول بأن الله لا يمكن أن ينعت ولا يمكن أن يوصف، وهي بهذا اكثر تجريداً لفكرة الله وعلواً به من فكرة فيلون لأن فيلون قد أضاف إلى الله صفة واحدة على الأقل وهي صفة الوجود. أما أصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الله بأية صفة من الصفات. ثم إنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين في قولهم بأن «الموناس» Μονάς أو الواحد عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها، فهذا الواحد الذي لا يقبل النعت قريب الشبه جداً مما قاله أفلوطين في فكرة الله أو المبدع الأول أو الواحد. ثم إن هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء «تصدر» عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل إلى المادة. إلا أنهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون، على طريقتهم الرمزية الأسطورية، إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة، ولا واضحة؛ فيصورون المسألة كالولادة تماماً، ويتحدثون عن ذلك بلغة الولادة. ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة «الصدور» فإنهم لم يكونوا واضحين في عرضهم لهذه الفكرة، وبهذا تفوق عليهم أفلوطين.

وإلى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئاً مشتقاً من الواحد على أساس أنها الدرجة النهائية التي ينزل إليها الواحد، ولكنهم، هنا أيضاً يتحدثون بلغة أسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بين المادة وبين الله، وإن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصلية وهي أن المادة أو الهيولى ليست شيئاً قائماً بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول فمهما قيل عن وجود هذا التشابه، فإنه يلاحظ أن المذهبين كانا متعاصرين، بل لا ندري على وجه التحقيق: هل عرف أفلوطين هذه المذاهب الغنوصية أم لم يعرفها. غير أننا نستطيع ان نؤكد أن المؤثرات في كلا المذهبين واحدة: فقد تأثر مذهب الغنوص بالأفكار اليونانية من فيثاغورية محدثة وافلاطونية مجددة، كما تأثر بعض المذاهب الشرقية التي غزت الإسكندرية في ذلك العهد، وتأثر كذلك بفيلون. وسواء أكان هذا التأثر بطريق مباشر أم غير مباشر، فإنه من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحدة بالنسبة إلى كل من الأفلاطونية المحدثة والمذاهب الغنوصية، فليس ثمة مانع إذن من أن يكون الاتفاق في المصادر هو العلة في التشابه في النتائج، خصوصاً وأن العصر كان واحداً بل والبيئة كانت واحدة كذلك.

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذن لا يمكن القطع فيها برأي نهائي، وتسلر مثلاً يميل إلى إرجاع التأثرات الأفلاطونية كلها إلى المذاهب اليونانية، وخصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجددة، ثم أفلاطون وأرسطو، وأخيراً فيلون. وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثة كانت متأثرة بكل هذه التيارات التي غزت تلك البيئة في ذلك العصر، وكانت من الأسس الأولى الرئيسية التي قامت

عليها النظرة الوجودية الجديدة في الحضارة السحرية العربية.

فإذا انتقلنا من الحديث عن نشأة الأفلاطونية المحدثة الى الحديث عن تطورها، وجدنا أن الأدوار التي مرت بها يمكن ان ترجع إلى أدوار ثلاثة: فالدور الأول هو دور افلوطين نفسه وفيه وضعت كل المسائل الرئيسية التي قالت بها الافلاطونية المحدثة وظهرت كل المبادىء الميتافيزيقية التي تقوم عليها كما تحددت الأغراض المختلفة والصلات المتعددة التي توجد بين الفلسفة وبين بقية اجزاء العلم. وهنا نجد أن الصلة بين الدين وبين الفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن، حتى إن الدين لا يشغل كل الفلسفة في ذلك العصر. ولكن يأتي بعد ذلك الدور الثاني فتنقلب الآية من هذه الناحية الأخيرة إذ يصبح للدين المقام الأول في تفكير هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين خصوصاً على يد يامبليخوس؛ وفي الدور الثالث الذي يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية، فكان من نتائج هذا التأثر أن أصبحت أكثر تنظيمًا وأحسن تناسباً في الأجزاء، وأدق في التعبير، حتى إن الصورة العليا التنظيمية لهذه الفلسفة، إنما نجدها عند أبرقلس، لأن أفلوطين لم يترك لنا في الواقع نظاماً مذهبياً فلسفياً متناسق الأجزاء، بل ترك لنا في الغالب آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً واضحاً.

افلوطين: والشخصية الأولى التي أسست هذه المدرسة هي أفلوطين الذي ولد بمصر في مدينة ليقوبوليس على حد قول بعض المؤرخين، وإن كان فوفوريوس الذي ترك لنا المصدر الأول الرئيسي عن حياة أفلوطين في كتابه «حياة أفلوطين» لم يذكر هذه المدينة لأنه كان يقول: إن أفلوطين كان يعنى دائمًا بألا يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته، ويظهر أن أفلوطين قد بدأ دراسة الفلسفة في سن متقدمة وقد كان ميلاده في أرجح الأقوال سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد الميلاد. وقد حاول أن يرحل الى الشرق، واتجه إلى الغرب، فذهب إلى روما، وهناك عني بعرض مذهب أستاذه أمونيوس سكاس، وهو كان يقول دائمًا إنه إنما يعرض مذهب أستاذه أمونيوس. والواقع أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة التي نجدها فيما يتصل بأفلاطون وسقراط، فأفلوطين يذكر آراءه على أنها آراء أمونيوس مع أنها أكبر بكثير من مذهب أمونيوس، ولا نكاد نجد في الواقع إلا البذور الأصلية عند الأخير، أما المذهب الكامل فإنا نجده عند أفلوطين. ويظهر ان أفلوطين قد صادف شيئاً من النجاح في روما خصوصاً وأنه قد كان له من بين التلاميذ شخصيات ممتازة في الوسط الروماني ويظهر أن هذا التأثير من جانب أفلوطين في الوسط الذي أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصية، فقد امتاز من الناحية الشخصية بسمو في الخلق ونفوذ في البصيرة من حيث قدرته على معرفة الرجال، كما امتاز كذلك بالعفة التي حاول أن يتشبه فيها بفيثاغورس. وعلى كل حال فإن شخصية أفلوطين كانت واضحة التأثير جداً في الوسط الذي وجدت به. وتوفي افلوطين سنة ٢٧٠ بعد الميلاد.

وأفلوطين قد خلف لنا مؤلفات يظهر أنه كتبها جميعاً في دور متأخر، وهذه المؤلفات ليست عرضاً منظمًا لمذهبه، وإنما هي في الواقع إجابات مختلفة عن أسئلة كان الدافع، في الغالب، إلى إثارتها نصوص أفلاطون وأقواله. ولهذا كان يبدو عليها طابع التناثر والمناسبات أكثر من طابع التنظيم والتأليف المقصود، كما أنه يغلب عليها شيء من الرمزية التي يكاد يستحيل معها أن يفهم النص. وهذه كلها صعوبات نجدها واضحة جداً في مؤلفات أفلوطين، وهي مؤلفات لم ينشرها إبان حياته، بل نشرها بعد وفاته تلميذه فورفوريوس.

والناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هي الارشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفناء الذات في الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد، والمزاج المكون لهذه التجربة هو في الأصل الوجد. أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي، فكل ما هو متناهٍ وكل موجود ما خلا الله متناهٍ زائل، وبالتالي لا قيمة له فلا داعي في نظر أفلوطين حتى إلى العناية به أو إثبات بطلانه. ومن هاتين الناحيتين: الناحية الذاتية والناحية الموضوعية، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين سيمتاز أولاً بأن فكرة الألوهية هي التي تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله، وثانياً بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية

والكشف. ولهذا لا نجد أفلوطين يعنى بنظرية المعرفة، بل يفترض ابتداءً الموقف الشكي، فينكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة، وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق. ولما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه بناء فلسفته هو الله أو العالم المعقول، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الوحدة الأولى، فإننا سنجد فلسفته تنقسم في الواقع إلى ثلاثة اجزاء رئيسية: الأول العالم المعقول، والثاني عالم المحسوسات، والثالث العود من عالم المحسوسات إلى العالم المعقول.

العالم المعقول:

١ ـ الله وصفاته

قال أفلاطون بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس، وجعل حداً وسطاً بين العالمين هو عالم النفس أو النفس. فلدينا إذن عند أفلاطون عالم الصور؛ ثم العالم المادي أو الذي تدخل فيه ما يسمى عادة باسم المادة عند أفلاطون، وقد رأينا من قبل أن المادة عند أفلاطون ليست بالدقة المادة كما نفهمها عند أرسطو وعند غيره؛ ثم النفس.

أما أفلوطين فإنه وإن اخذ بجزء من هذا التمييز، فإنه لم يأخذ بهذا التمييز كله؛ فإنا نراه يفرق أولاً بين عالمين: عالم المعقول وعالم المحسوس؛ ولكننا نجده بعد هذا يختلف مع أفلاطون فيما يتصل بهذا العالم المعقول على وجه أخص. فإن العالم المعقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور، وهذه الصور لا تشتق من مبدأ أعلى منها، ولو أن فكرة الخير قد توهم في عرضها بأنها تلعب مثل هذا الدور، فإننا نجد في الواقع أن فكرة الخير تختلط ببقية الصور، حتى لا يمكن أن تعد صورة الخير صورة قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال، أي بمعنى أن هناك هوة غير معبورة بينها وبين بقية الصور. أما أفلوطين فقد علا بفكرة «الأول» أو المبدأ، علواً كان من شأنه أن يقول معه بأن هناك هوة لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها، ولكننا نجده بعد ذلك ومع تأكيده لوجود هذه الهوة في حالتين: أولاً في حالة الصلة بين الأول وبين المعقولات، ثم في حالة الصلة بين عالم المعقول وعالم المحسوس ـ نقول على الرغم من ذلك نجده يختلف كذلك مرة أخرى مع افلاطون، فبدلاً من أن يقول مع افلاطون فيما يتصل بالهوة بين العالم المحسوس والعالم المعقول، إن هذه الهوة هوة تامة، بمعنى أن هناك مبدأين أصليين: هما المعقول والمحسوس، ولا يرد الواحد إلى الآخر، نجد أفلوطين يقول إن هناك تصاعداً أو تنازلاً في الصلة بين المعقول والمحسوس، اعني أن هنالك ترتيباً ونظاماً قمته المعقول من حيث أنه الأول، ثم تتلوه بقية الأشياء، حتى نصل في أدنى درجة من درجات هذا السلم إلى المادة الصرفة، أي أن المادة تشتق في النهاية من الأول. كذلك لا نجد أن الصور أو المعقولات أفكار في عقل الله، وبالتالي هي الله عند أفلوطين، بل نجد أن الأشياء تترتب بحيث يكون «الأول» في القمة، ويليه «العقل الأول»، ثم بقية العقول. ويلاحظ هنا أيضاً أنه على الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلي بين الأول وبقية المعقولات، فإن هنالك مع ذلك هوة غير معبورة، أي علواً مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات. وهذا يظهر لنا شيئاً، إن شئنا سميناه بالتناقض أو التعارض في النظر إلى الله، وصلته ببقية الأشياء من معقولات ومحسوسات. وعلى كل حال، فإن وضع المذهب الوجودي عند أفلوطين هو على النحو التالي: فنرى من ناحية أن هناك عالمين بينهما هوة من ناحية، وبينهما ترتب من ناحية أخرى وهما عالما المعقول والمحسوس؛ ومن ناحية أخرى نجد أن هناك في باب المعقولات ثلاثة مبادىء، أو إن شئنا أقانيم، هي الله والعقل والنفس. والله هو الأول، الواحد، المبدع ، اللامتناهي. والعقل هو صور الأشياء الموجودة، والنفس هي ما به يتم تحقق الصور في المحسوسات، أي هي قوة تكوُّن في الواقع وسطاً بين فعل «الأول» وتحقق «العقل» بوصفه صوراً.

فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة كل على حدة. ولنبدأ بالله، فنجد أولاً أن الصفة الرئيسية والطابع العام الذي به ينطبع النظر إلى الله عند أفلوطين هو أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل ما بعده، والواحد في مقابل الكثرة، والمعقول في مقابل العقل. وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين: أولاً بين المتناهي واللامتناهي وثانياً بين العقل والمعقول. ونرى في هذا المذهب اختلافاً كبيراً بين أفلوطين وبين

السابقين؛ فلئن وصف أفلاطون الله بأنه الخير، ولئن قال بالوحدة، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه «فكر الفكر»، وأنه غني مكتفٍ بذاته، فإننا نجد أفلوطين لا يقتصر على هذا بل يريد أن يجرد فكرة الله من كل ما يوهم اختلالا في الوحدة أو في الكمال، وعلى الأخص في الوحدة. ففكرة الوحدة في الله، هي الأساس في نظرية الله عند أفلوطين، ولهذا نجد أفلوطين يحاول ما استطاع أن يسلب عن الله كل الأفكار، أو كل الصفات التي من شأنها أن توهم، حتى مجرد وهم، بأن هناك تعدداً أو تركيباً فيه، فنجده ينكر أن يكون الله عقلاً وأن يكون وجوداً، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة. فالله هو الشيء الذي لا صفة له، ولا يمكن أن ينعت، ولا يمكن أن يدرك، وهو الغني المكتفي بذاته، البسيط.

ويحسن قبل العرض لصفات الله عند أفلوطين أن ننقل نصاً عربياً هو عبارة عن ترجمة موسعة لبعض فصول «التساعات»:

«كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط، واما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر، هي بينه وبين الأول؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح. [و] ذلك أن منها ما هو ثانٍ بعد الأول، ومنها ثالث؛ أما الثاني فيضاف إلى الأول؛ وأما الثالث فيضاف إلى الثاني (أي يرد). و وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط (أي بسيط)، وأن يكون غير الأشياء التي بعده، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه، وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما، وأن يكون واحداً، وأن لا يكون شيئاً ما ثم يكون بعد ذلك واحداً، فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً؛ وأن لا يكون له صفة، ولا يناله علم البتة، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي. وذلك إنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول البتة» - («التساعات»، ٤ : ١٥٦ إلى ١٦٢).

ففي هذا النص نجد أفلوطين يعرض لنا صفات الله، سواء الصفات السلبية، أو الصفات الإيجابية: ذلك أنه لما كان الله لا يمكن أن يدرك إدراكاً مباشراً، أعني أن تقال عليه صفة إيجابية، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نعنت الله إلا بالصفات السلبية. وهذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التي لدينا عن الأول، وهي أنه لامتناهٍ واحد خيرٌ، أي أننا سنضطر في الواقع إلى القول بوجود صفات إيجابية، منها سنستمد الصفات السلبية التي نضيفها إلى الله. ولكن هذه الصفات الإيجابية هي تحديد ووصف، فكيف يصح هذا، ونحن نقول عن الله إنه ليس له صفة، ولا يناله علم، وإلا لم يكن أول؟ وهكذا نرى أنفسنا مضطرين إلى نفي هذه الصفات الإيجابية بنوع ما، على حد تعبير النص. وعلى كل حال فإننا نستطيع مع ذلك أن نضيف إلى الله صفات إيجابية ثلاثاً: اللاتناهي - الوحدة - الخير - أو بتعبير آخر: اللامتناهي والواحد، والخير؛ وقد يضاف إلى هذا، الفعل أو القدرة.

فلننظر أول الأمر في صفات السلب، فنجد أن الله لا يمكن أن تكون له صورة، لأنه لا يمكن أن يفرق في داخل الله بين صورة ولا صورة، وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة، وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلي في صفات الله ونعني به الوحدة والبساطة. وكذلك لا يمكن أن تكون له صورة، لأن ماله صورة محدد، والله - كما قلنا - لا يقبل التحديد، لأنه لامتناهٍ، فلا يمكن من هذه الناحية كذلك أن تكون له صورة. وإذا لم تكن له صورة فليس بذي جمال، أي لا يمكن أن يقال إن الله جميل، لأن الله هو الجمال، بمعنى أن الله ليس يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال، إنما هو هذه الصفة العليا نفسها؛ بل أكثر من هذا، لا يمكن أن يقال عن الله إنه جمال بالمعنى العادي، ولكن إذا كان لا بد من وصفه بصفة الجمال، فإنه سيكون الجمال فوق كل جمال. وهذه طريقة جديدة في وضع صفات الله، سنجدها تنتشر بعد ذلك عند كثير من رجال العصور الوسطى، متأثرين جميعاً بوجه خاص بمن تأثر بأفلوطين مباشرة، وهو دينيس الأريوباغي المزعوم. وكذلك لا يمكن أن يقال عن الله إن له مقداراً لأن المقدار يتنافى مع اللاتناهي: فإن أي مقدار مهما كان، لا يمكن أن يتصور غير متناهٍ في نفسه. كما لا يمكن أن يتصف الله بهذه الصفات المعروفة التي تضاف إليه دائماً، مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة. كل هذه الصفات يجب ألا تضاف إلى الله عند أفلوطين، وهي الصفات المعنوية المعروفة. فأولاً لا يمكن أن يتصف الله بالإرادة، لأنه إذا كان مريداً، فمعنى ذلك أنه محتاج إلى غيره، والاحتياج يتنافى مع

الوحدة والبساطة في الأول، بل لن يكون حينئذٍ أول، لأن ما سيحتاج إليه سيكون هو الأول في الواقع . هذا إلى أنه لن يكون واحداً لأنه سيتغير، وكما يقول أفلوطين هنا إن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع، أي على أساس أنه يتغير من حال إلى حال، كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً. كذلك صفة الحياة تقوم على صفة الإرادة، لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات، ومجموعها يكوِّن الحياة، فإذا أنكرنا الإرادة فقد أنكرنا بالتالي الحياة. ولا يمكن كذلك أن يتصف الله بالعلم لأن العلم يقتضي القسمة، أي يتنافى مع البساطة، وذلك لأن العلم هو أولاً تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، أي تركيب معانٍ جزئية لاستخراج معنى كلي. وثانياً يلاحظ في العلم أن هناك انقساماً من ناحية بين العاقل والتعقل، ومن ناحية اخرى بين العاقل والمعقول، وفي كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة، والقسمة لا تقال إلا على المركب، فلا يمكن إذن أن يكون الله عاقلاً ـ أي عالماً ـ ولا يمكن أن يقال في هذه الحالة إنه عاقل لذاته، لأنه لا بد في حالة التعقل للذات من وجود انقسام كذلك، هو الانقسام بين العاقل بوصفه عاقلاً، والعاقل بوصفه معقولاً، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً، فلا بد في هذا كله من القول بالقسمة، أي أن ننفي هنا البساطة. كذلك لا يمكن أن يقال عن الله إنه قادر، لأن القدرة تقتضي الأثر المباشر، والأثر المباشر يقتضي التنقل من أحوال إلى أحوال، وهذا بدوره يقتضي التغير، أعني يقتضي في النهاية الكثرة والتركيب، أجل، إن الله يؤثر في الكون بقدرته، لكن هذا يحدث بدون ممارسة قدرة من جانب الله بالنسبة إلى الأشياء، بل تتحرك الأشياء بقدرته مع استمراره كما هو في سكونه وثباته. وإذا كنا قد نفينا عنه الصفات المعنوية، فعلينا أن ننفي عنه كذلك صفة الوجود، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود، ذلك لأن كل وجود فإنما يكون متأثراً، أي خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال، وما هو خاضع ومتأثر متغير، أي لا يمكن أن يكون بسيطاً؛ كما أن الموجود لا بد له من مبدأ للوجود، وهذا المبدأ سيكون أعلى من الوجود، فإذا وصفنا الله بصفة الوجود، فإننا في هذه الحالة نضيف إليه صفة من شأنها أن تجعل قبله شيئاً، وهذا يتنافى مع كونه أولَ. ومن هذا كله نرى أن صفات الله يجب أن تنكر كلها. وإذا كان لنا أن نقول بأية صفة من الصفات الإيجابية، فعلينا أن نلجأ إلى المذهب الذي أشرنا إليه ممزوجاً بمذهب السلب: فإذا قلنا إنه عالم فيجب أن نقول إنه علم فوق العلم، وإنه حياة فوق الحياة، وإنه قدرة فوق القدرة، وهكذا باستمرار.

فكأن الصفات السلبية لله ستنتهي إذن في الواقع إلى سلب كل صفة عن الله، وسيكون حينئذٍ الجوهر بلا صفة. بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يقف مع ذلك كما قلنا عند هذه الصفات السلبية، بل لا بد ، مع مراعاة الناحية السلبية أن تضاف إلى ذلك ناحية إيجابية قدر المستطاع. وهنا نجد أفلوطين يصف الله بطريقين: الطريق الأول بهذه الصفة التي هي الأساس في كل وصف سلبي، وهي أن الله في مقابل كل فانٍ وكل حادث، أي أن الله هو اللامتناهي. واللامتناهي هنا يقصد به أنه الواحد في مقابل كل كثرة وكل حدوث وكل تركيب، وعدا ذلك من الصفات التي لا تليق إلا بما هو فانٍ. والطريق الثاني أن يصفه من حيث الآثار التي ينتجها، والله بهذا المعنى عند أفلوطين يتصف بأنه الخير. ولم يجد أفلوطين حرجاً في أن يقول بهاتين الصفتين: الواحدية والخير، خصوصاً وقد وجد أفلاطون يصف الله بهما، وإن كان ذلك بطريقة مغايرة بعض الشيء لطريقة أفلوطين الخاصة.

وأفلوطين يفهم أولاً من الواحد أنه البسيط في مقابل المركب، وأنه الذي لا يقبل التجزيء في مقابل الكثرة، وأنه الأول في مقابل التالي والمشتق، أعني أننا لا نستطيع في الواقع ان نحدّد ماهية هذه الصفة، صفة الواحدية ، إلا بصفات سلبية، وهكذا سنجد أن هذه الصفة الإيجابية ستنحل في نهاية الأمر إلى ان تكون هي الأخرى صفة سلبية، إذ لا يقصد أفلوطين من هذه الصفة إلا أن تكون في مقابل الكثرة والتركيب والتجزيء، ولا يقصد بها مطلقاً ما نفهمه نحن من الوحدة، رياضية كانت أو عقلية، فإن لم تكن صفة سلبية بمعنى الكلمة، فإنها في الواقع صفة مأخوذة عن السلب. وكذلك الحال فيما يتصل بفكرة الخير، فليس يقصد أفلوطين من وراء هذه الفكرة أن يقول عن الله إنه خيرٌ بمعنى أنه يدخل ضمن الأشياء التي تحمل عليها صفة الخير بل بمعنى أن الله هو هو الخير. وهكذا لن يكون فوقه محمول أو صفة أعلى منه يوجد هو تحتها أو في داخلها، وتكون محمولة عليه أي أعم منه. فالخير هنا يجب أن يفهم بالطريقة عينها التي فهمنا بها فكرة الواحد. ولهذا

سنجد فكرة الخير عند أفلوطين ستنحلّ في الواقع إلى فكرة العلية بمعنى أن الله قوة، وهذه القوة تفيض بما فيها فتنتج الوجود. ولكن هذا الفيض كما سنرى بعد حين ليس معناه خروج هذه القوة عن نفسها وفيضانها بما فيها في الخارج، أو على الخارج، وإنما معناه أن تظل هذه القوة كما هي في نفسها، وتكون العلية عندها أن تبذل آثارها لا أن تبذل جوهرها. وهنا الفارق الكبير بين العلية حينما تقال على الله أو على الأول، وحينما تقال على بقية الأشياء، إذ هنا نجد فكرة عميقة يستخدمها أفلوطين لأول مرة تقريباً، وستصبح فيما بعد مصدراً خصباً لكثير من الأفكار، إن في المسيحية أو في الإسلام، أو في كل المذاهب التي تنتسب إلى الأفلاطونية، وتتأثر بها في الفلسفة الحديثة، ونعني بها «فكرة الكمال». فالعلية هنا ليست تأتي عن طريق منح القوة مما في الداخل لكي ينتقل هذا الممنوح إلى الخارج، فإن هذا المعنى يؤذن قطعاً بالتغير في المانح، لأن جزءاً منه هو الذي سيتكون منه الممنوح؛ فهذا يحدث دائماً بالنسبة إلى الأشياء المادية، إذ أن أي شيء يحدث أثراً فإنما يكون ذلك بانتقال جزء من المؤثر إلى الأثر. ولكن الحال ليست كذلك فيما يتصل بالمعقولات. ، إذ أن المعقول يحدث أثره ولا ينقص هو من ناحيته، فالعلم الذي عندي وأنقله إلى الآخرين لا ينقص بهذا النقل، وإنما يظل العلم عندي كما كانت عليه الحال من قبل، إن لم يكن أكثر، لأن الفيض في هذه الحالة، أعني الفيض الروحي، لا يكون على صورة اجزاء تنتقل من المؤثر إلى الأثر، وإنما يكون دائماً على صورة حصول تأثر في الخارج؛ فحالة أن يكون الشيء متأثراً بشيء اخر هي حالة العلية، إذا ما فهمت من ناحية الكمال لا من ناحية التأثير المادي. وكذلك الحال بالنسبة إلى الله أو الأول أو المعقول أياً كان: يظل كما هو في استقلاله وكماله وذاته، ولا يخرج عن هذه الذات وإنما يحدث التأثير بتأثر الشيء الخارجي، أو بتعبير أدق، بأن يحدث تأثر خارجي، وهذا التأثر الخارجي الذي يحدث يكون وجوداً ليس منتزعاً ، وكأنه جزء من الوجود الأول، وإنما أقصى ما يقال عنه إنه حالة تأثر صرف بشيء آخر. والعلية مفهومةً على هذا النحو هي التي تضاف وحدها إلى الله؛ وهذه مسألة مهمة في الأفلاطونية المحدثة وفي كل المذاهب التي تقوم لا على التسلسل العِليّ الذي يظهر واضحاً عند أرسطو، وهو أن التحريك انتقال الحركة من المحرك إلى المتحرك، وإنما تقوم على فكرة الكمال، بمعنى وجود حالة تأثر دون تغيرّ في المؤثر، وهذه الحالة تشبه تماماً تلك التي تحدث عنها أرسطو فيما يتصل بتحرك السماء الأولى بواسطة المحرك الأوَّل: فحالة العشق التي بها تتجه السماء الأولى إلى المحرك الأول، فتتحرك دون أن يتغير هو، ودون أن يكون ثمة انتقال لحركة من المحرك الأول إلى السماء، تشبه تماماً هذه الحالة، حالة الكمال المؤثر عند أفلوطين. فالأشياء إذن أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض من هذا الأول لا ينقص من ذاته، وإنما يحدث وجوداً في الخارج فحسب؛ وظاهر أنه كما قلّت الوسائط بين الأول وبين الحادث ، اعني كلما اقترب الحادث من الأول، كانت درجته ومرتبته في الوجود والكمال أعظم وأكبر. فهنا نجد أن الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث أنه يفيض بذاته، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلي، يبدأ من الأول حتى نصل إلى ابعد الأشياء ونهايتها بالنسبة إلى هذا الأول، وهذا الشيء الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة، وقابلاً لأن يتخذ أية صورة. والذي يحدث في هذه الحالة، هو أن الأول يعطي الثاني صورته، والثاني يعطي الثالث صورته، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى آخر الأشياء. وآخر الأشياء لن يكون مُحدثاً لأية صورة، وتبعاً لهذا لن يكون مالكاً لأيّة صورة، فهو الخالي من أية صورة أو اللامتحدِّد الصرف، أي هو الهيولي، والمادي.

وهكذا نجد أن الوجود كله، ابتداءً من الأول حتى آخر الأشياء، يكوِّن وحدة تامة، تسير على أساس تصاعد أو نظام وشرح، وفي هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصوِّرة المرتبة الأدنى منها، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى شيء يُوهب الصورة، ولا يَهب الصورة. فليست فكرة الخلق عند أفلوطين تتم هنا على أساس وجود ضرورة منطقية، أو على أساس فكرة التحريك، وإنما تتم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال.

ولكي يفهم أفلوطين هذه الأشياء التي يعسر جداً أن يعبر عنها بلغة العقل، يلجأ إلى لغة القلب، أي إلى الأمثال والتشبيهات، فيقول إن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس، وكما يصدر الماء عن الينبوع دون أن يتغير الينبوع. فالمخلوق بالنسبة إلى الخالق هو كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس. وفي هذه التشبيهات غموض شديد جداً،

يؤذن، لو أنه أخذ بحروفه، بوجود تناقض شنيع في مذهب أفلوطين، لأننا سنجد في هذه الحالة أن شعاع الشمس معناه تبدُّدٌ للشمس وكثرة لها بالنسبة إليها كوحدة، أعني أن هذا الأثر المستمر الذي يكون للواحد في الأشياء، والقوة الحالة منه في جميع اجزاء الوجود، سيقتضي لو أخذ بحروفه أن يقال بكثرة هذا الواحد وتعدّده في الأشياء. ولكننا لا نستطيع أن نوجّه هذا الاعتراض المنطقي العقلي الى مذهب يقول بالمعرفة القلبية والذوق والوجدان والعيان. وأحسن التشبيهات التي يمكن أن تستخدم في هذه الحالة أن يقال إن حلول الله أو الأول في الكون كحلول الروح في البدن، فلا يمكن تبعاً لفكرة الروح القديمة طبعاً أن نتصوّر الروح حالّة في مكان ومحل بالذات، وهذا تعدُّ الروح في هذه الحالة حالّة في جميع اجزاء الجسم، مع عدم تبديد أو تكثر. والتجاء أفلوطين إلى التشبيهات هنا مرجعه إلى عجز اللغة عن التعبير، عن مثل هذه المعاني اللطيفة التي تدقّ عن لغة العقل. وعلى كل حال ، فإن الصلة بين المخلوق وبين الأول أو بين الحادث والأول صلة تنحصر في أن يكون الحادث محمولاً أو متعلقاً في وجوده بالأول. وفكرة الحمل أو التعلق يجب ألا تفهم هنا باللغة الأرسطالية ، وإنما يقصد بها فقط استمداد الوجود من الأول لا عن طريق الأخذ، وإنما عن طريق التأثر فحسب: فالحادث في حالة تأثر بقوة المحدث، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن صلة هذا الحادث بالأول.

فإذا نظرنا إلى هذه الفكرة، فكرة الخلق أو الصدور على هذا النحو، فهل يجب أن نفهم منها ما تفهمه المذاهب الأخرى من فكرة الصدور؟ إذا فهمنا الصدور بمعنى خروج الشيء عن نفسه وفيضه بما فيه على الخارج، بمعنى خروجه منه إلى الخارج، فإن مذهب أفلوطين ينكر هذا الصدور انكاراً تاماً ، لأن هذا المذهب يقوم في جوهره على أساس فكرة الوحدة وعدم التكثر إطلاقاً في ذات الأول، كما يقوم من ناحية أخرى على أساس العلو المطلق لهذا الأول بالنسبة إلى بقية الأشياء على الرغم مما في هذه الفكرة من تعارض مع فكرة الفيض والصدور بالمعنى الذي حددناه. وعلى هذا فإذا فهمنا الصدور كما هي الحال في المذاهب الصدورية المعروفة ، فإن مذهب أفلوطين ليس مذهباً صدورياً إطلاقاً. ولكن إذا قصدنا من فكرة الصدور وجود تأثر بقوة أولى في الخارج، ففي هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن الصدور عند أفلوطين. ولكننا لا نستطيع أن نفهم بعد ذلك كيف يسمى هذا صدوراً مع قولنا بأن فكرة الصدور تتضمن في جوهرها فكرة البذل من الذات إلى الخارج.

وإذا نظرنا إلى المذهب مرة أخرى من ناحية وحدة الوجود، وجدنا أنه يمكن أن يسمى مذهب وحدة في الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد. ولكن إذا فهمنا وحدة الوجود بمعنى أن الواحد أيضاً في الكثرة، فإن مذهب أفلوطين لا يمكن أن يسمى حينئذٍ بمذهب وحدة في الوجود، وإنما هو مذهب وحدة في الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد فحسب، لا بمعنى أن الواحد في الكثرة (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر في الواحد، وهذا يتنافى تمام التنافي مع فكرة افلوطين).

فمن الممكن إذن أن نتحدث عن وحدة وجود عند أفلوطين، من حيث أن وحدة الوجود تقوم على أساس أن الوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وأن ما عدا الأول فهو عرض وليس بجوهر، وإذا كانت الحال كذلك فمن الممكن أن يقول أفلوطين مع ذلك إن هذه الكثرة، كثرة العالم المحسوس، موجودة في الواحد.

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكوّن وحدة شاملة متساوية متجانسة في كل أجزائها، بل المهم أن يقول من ناحية بوجود الأول بحسبانه عالياً على الكون، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لا تكاد تُعبر، وما هنالك من تبعية من جانب العالم المعقول فيما عدا الأول والعالم المحسوس بأكمله بإزاء الله، إنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء الأخيرة تقوم بالله، أي تتقوم بقوته. ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هي هو، ولذا كانت وحدة الوجود عند أفلوطين ذات حد واحد، أعني أنه يقول إن الكثرة في الواحد، ولا يقول إن الواحد في الكثرة. أما وحدة الوجود بالمعنى العام، فهي القول بالاثنين معاً أي الواحد في الكثرة، والكثرة في الواحد. والفارق هو في نقطة البدء: هل نبتدىء من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد؟ أو تكون نقطة البدء الكثرة ونرتفع منها إلى الواحد، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة؟ ثم إذا انتقلنا من الوحدة الأولى ممثلة في الأول إلى بقية الموجود من معقول ومحسوس، وجدنا أن الأدنى يقوم بالأعلى، فالترتيب إذن يؤذن بأن الأثر يؤذن بوجود المؤثر لأن الأدنى

يتوقف على الأعلى، وعلى هذا فسيكون نظام الكون على النحو التالي: الجسم يشتاق ويتعلق بالنفس، والنفس تشتاق وتتعلق بالعقل، والعقل يشتاق ويتعلق بالأول الواحد. فإذا كنا قد انتهينا من البحث في الأول الواحد، فلننتقل منه إلى ما يأتي في المرتبة الثانية بالنسبة إليه، ونعني به العقل.

٢ - العقل الأول Νοῦς

إذاكنا قد وصفنا الأول بأنه الواحد وميزناه هذا التمييز الحاد، فمن الطبيعي أن يكون الصادر عن هذا الأول ليس متميزاً بميزة الوحدة، وإنما فيه ثنائية؛ وهذا هو الفارق الأكبر بين الثاني وبين الأول. ولكنه ليس فارقاً حاداً كما يتوهم، وإنما يجب أن ينظر إلى هذه الثنائية في داخل الثاني على أساس انها تقوم بالوحدة؛ أعني أنه لا بد من أن يكون الابن شبيهاً بالأب، وهذا الشبه سيكون في الطابع الأصلي للأب، وهذا الطابع هنا هو الوحدة. فالواحد الأول يطبع ابنه، أي الثاني، بطابع الواحد، على الرغم من وجود ثنائية في الثاني،لان الوحدة في الثاني في مرتبة ادنى من الوحدة في الأول. وإذا كنا من ناحية أخرى قد نظرنا إلى الاول على أساس أنه فوق العقل، ما دمنا قد قلنا إن الواحد عال لا يمكن أن يوصف لأنه عال كل العلو، ، فقد جعلنا هذا العلو فوق التعقل، فيكون من الطبيعي إذن أن يكون الثاني هو التعقل أو العقل، ما دامت الميزة الأولى للواحد بحسبانه عالياً أنه عال على الفكر أو العقل أو التعقل، فكأن الثاني إذن هو العقل. ولكنه يلاحظ أن هذا العقل هو في الآن نفسه وجود أعني أن الفكر والوجود شيء واحد في الوجود الصادر عن الأول، فهذا الثاني هو عقل من ناحية، من حيث أن الأول معقول له وهو عاقل له، إذ هو يتأمل الأول ويكون الأول - كما قلنا - من صفاته أنه معقول وليس عاقلاً، فمن هنا إذن كان الثاني عقلاً وعاقلاً وتعقلاً- والكل بمعنى واحد. ولكن باعتبار الصلة من الأول بأزاء الثاني، سيرى أن الثاني يتقوم بالأول، بمعنى أن وجود الثاني لكون الأول (الكون هنا بمعنى الكينونة)، فهو إذن وجود. وهنا يلاحظ أن أفلوطين كان في هذا امتداداً لتيار موجود من قبل في الفلسفة اليونانية خصوصاً ابتداء ، من أفلاطون. إذ نجد أفلاطون أولاً يقول في «السياسة» إن صورة الخير منتجة لصورتين معاً، هما صورتا التعقل أو العلم أو العقل، وصورة الوجود؛ فهو الواهب للعقل والوجود معاً. وثانياً نجده في محاورة «السوفسطائي»، يبحث كثيراً في الصلة بين الفكر وبين الوجود، فينتهي حينئذٍ إلى عد الفكر والوجود شيئاً واحداً. ونجد بعد أفلاطون أرسطو يقول: إن العقل الذي هو عقل - عاقل ومعقول معاً، ومعقول لذاته في نفس الآن، إنما هو جوهر، أي أن فكر الفكر جوهر، والجوهر معناه الوجود القائم بالذات. فكأن هذه خطوة أيضاً في عد الوجود والفكر شيئاً واحداً. ثم نجد هذا التيار يظهر بشكل أوضح - وإن صبغ بصبغة رياضية - عند الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجدَّدة - فنجد حينئذٍ أن الواحد هو المعقول وهو الوجود معاً. إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن أفلوطينْ قد اتخذ خطوة أبعد من خطوات هؤلاء، فأفلاطون قد قال بأن الوجود هو المعقول، أو الفكر، لا من أجل جعل العقل هو الأصل في الوجود، ولكن من أجل رد الوجود إلى مرتبة دنيا بالنسبة إلى العقل؛ أما أفلوطين فيقصد من وراء القول بأن الوجود هو العقل،وان العقل هوالأصل في الوجود وأن لا وجود إلا للعقل، وفي هذا نرى الطابع الذاتي الذي يطبع فكر أفلوطين بوجه خاص وهو طابع لا نجده عند هؤلاء المتقدمين.

وهذا العقل، الذي هو الثاني بالنسبة إلى الأول، يعقل على طريقة أرسطو، فمن ناحية الصورة تعقله بطريق الوجدان، ومن ناحية المادة تعقله إنما يكون للأول الذي صدر عنه. فهو لا يسلك إذن سبيل المعرفة المنطقية والتسلسل الفكري البرهاني، وإنما «يشاهد» ويعاين ويكشف ويتذوق فحسب، ولهذا كان من العسير أن نعبر باللغة عن طريقة عيان الثاني للأشياء التي يعاينها، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا العقل من ناحية المادة إنما يعقل الأول الذي صدر عنه بأن يتأمله وفي تأمله للأول يكون وجوده من حيث هو فكر. فهو موجود بأعتباره عقلاً متعقلاً من حيث أنه يتعقل الأول، ويستحيل إلى عقل تبعاً لهذا، وهكذا نجد أن العقل يقوم بوظيفة التعقل بطريقةوجدانية، وأن موضوع هذا التعقل هو الأول.

إلا أن العقل حينما يتعقل، إنما يتصف بصفات، أو يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة. فالعقل - وقد قلنا إن ماهيته في الفكر والوجود معاً - له من ناحية الفكر ثلاث مقولات: الفعل والحركة والتغير؛ و من ناحية الوجود: الثبات وعدم الحدوث في الزمان. وهنا نرى

أفلوطين يحمل بشدة على مذهب أرسطو والرواقيين في المقولات، فينقد المقولات الأرسطالية على أساس أن فكرة الوحدة حينما تقال على العالم المعقول، فإنها لا يمكن أن تعد وحدة بالمعنى الصحيح، وإنما الوحدة بالمعنى الصحيح تقال فقط على الأول الواحد، على النحو الذي رأيناه. والكم لا يمكن أن يكون مقولاً على عالم العقل أو العالم المعقول، لأن الكم، سواء على صورة الانفصال أو الاتصال، لا يمكن أن ينطبق على المعقول من حيث هو شيء أصيل، وإنما يمكن أن ينطبق عليه من حيث ان ذلك صفة خارجية تقال عليه. وكذلك الحال بالنسبة إلى الكيف: الكيف شيء مضاف إلى الوجود الأصلي الذي هو العقل والوجود معاً، فلا يمكن أن يعد أصلاً ومحمولاً أصلياً، أي مقولاً عليه؛ وكذلك، وبمثل هذا، يقال عن بقية المقولات الأرسطالية. كما أننا إذا قلنا عن هذا العالم المعقول إنه متصف بالخير، فيجب حينئذٍ أن نميز، فإما أن يكون معنى ذلك أنه الخير؛ ولكننا في هذه الحالة إنما نردد ما قلناه بالنسبة إلى الأول، أو نقول عن العالم المعقول إنه خير، وحينئذٍ ستكون هذه الصفة خارجية تقال على العالم المعقول. وهكذا نجد في النهاية أن المقولات الوحيدة التي يمكن القول بها، هي تلك التي تحدثنا عنها، وأعني بها من ناحية التعقل أو الفكر: الفعل والحركة والزمانية، ومن ناحية الوجود: الثبات وعدم التغير، وعدم الحدوث في الزمان.

والعقل حينما يفكر أو يعقل ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي الصور الأفلاطونية المعروفة. وهنا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها جزء من العقل، أي انها أفكار في العقل، وليست أشياء مختزنة في العقل، لأن الصفة الأولى للصور عند أفلوطين أنها فاعلة؛ فالفعل وقوة الأحداث من شأنها أن تجعل لهذه الصور وجوداً خاصاً يختلف بعض الاختلاف عن الوجود الذي للصور عند أفلاطون. ثم إننا نجد أفلوطين يتحدث عن هذه الصور على النحو الذي تحدث به أفلاطون عن صوره في آخر حياته؛ أي بوصفها أعداداً. وقد كان العصر الذي نشأ فيه أفلوطين عصراً يمتاز بنفوذ الناحية الرياضية في كل تفكيره، ولذا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها أعداد. ثم إنه يختلف عن أفلاطون بعد ذلك فيما يتصل بعدد الصور وكونها: فمن ناحية عدد الصور يلاحظ أن أفلوطين - وهذا أرجح تفسير لرأي أفلوطين في هذا الصدد - يقول إن الصور محدودة لكل عصر بحسب الأفراد، والصور لا توجد للأنواع، بل توجد للأفراد، وحينئذٍ قد يقال إن الصور عند أفلوطين لامتناهية . ولكن يرد على هذا بأن يقال إنها محدودة لكل عصر على حدة، ولهذا فإن عددها يتغير بحسب العصر. ومن ناحية كون هذه الصور، أي انتسابها إلى الأشياء التي هي صورة لها، كنا قد وجدنا أفلاطون يقول إن لكل شيء صورة، حتى الأشياء القذرة والدنيئة، وما أشبه ذلك. أما أفلوطين فينكر ذلك، ويجعل الصور التي للموجودات المحسوسة في المرتبة العليا، كما أنه يلاحظ أخيراً أن هذه الصور هي في الواقع الوجود، لأن الوجود والفكر عند أفلوطين - كما قلنا منذ قليل - واحد، ومن هنا لا نجد هذه التفرقة الحادة، بين الصور وبين المحسوسات المتعلقة بالصور، التي نجدها عند أفلاطون، بل نجد شبهاً أو اتفاقاً بين الصور وبين المحسوسات والاختلاف إنما هو في المرتبة.

ويلاحظ كذلك أن أفلوطين يقول عن الصور، كما يقول عن العقل بوجه عام، إن بها اختلافاً وتميزاً. وهو يجعل هذا الاختلاف والتميز من صفات العالم المعقول، والاختلاف والتميز إنما مصدرهما دائماً وجود الإمكانية ، كما أن التغير الذي يضاف كمقولة إلى العالم المعقول يقتضي كذلك وجود الحدوث والإمكانية. والحدوث والإمكانية معناهما في الواقع وجود المادة أو الهيولى، لأن الهيولى معناها الإمكانية المطلقة، وحيث توجد الهيولى توجد الإمكانية، وحيث توجد إمكانية توجد هيولى. وعلى هذا فإذا كان ثمة إمكانية في العقل، فثمة هيولى. إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن الهيولى هنا يجب ألا تفهم بالمعنى العادي. بل يجب أن يميز بين نوعين من الهيولى عند أفلوطين، فهناك هيولى معقولة، وهيولى محسوسة. وكلتاهما تكاد تكون في تعارض تام مع الأخرى: فالهيولى المعقولة تمتاز بالثبات، بينما الهيولى المحسوسة تمتاز بالتغير، وهذا هو الفارق الأكبر بين كلا النوعين. ولكن هذا الفارق عينه يتعلق بجوهر فكرة الهيولى في ذاتها. ولذا يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل: أين يوجد الاتفاق أو الشبه بين الهيولى المحسوسة والهيولى المعقولة، اللهم إلا في الاسم؟ الواقع أن الاسم وحده هو الذي يميز بين هذين النوعين من الهيولى. وهكذا نجد أفلوطين يصور لنا الدرجة الثانية من

درجات العالم المعقول، وهي درجة العقل على أساس أن هذا العقل هو فكر ووجود معاً، وأن فيه تمايزاً، مع ذلك، وهذا التمايز يؤذن من ناحية أخرى بوجود هيولى فيه. هذا إلى أن العالم المعقول على الرغم من أنه صادر عن الأول، فإنه أبدي لا يفنى.

٣ ـ النفس

وإذا كان العقل قد صدر عن الأول بهذه الطريقة، فكذلك وبالطريقة عينها صدر الثالث. وهذا الثالث لن يصدر عنه إلا ما هو محسوس، لأن صفة المعقول قد استنفدت كلها في هذا الثالث، فلم يعد غير المحسوس في الوجود. وكما أن الثاني في مركز وسط بين الأول وبين ما يليه، كذلك هذا الثالث في مركز أوسط فيما بين الثاني والعالم المحسوس. وفكرة المركز الوسط هذه تتضمن أولاً أنه لما كان الأصل الذي أقمنا عليه فكرة الثاني هو أن الوحدة لا يمكن أن توجد بالمعنى الحقيقي الدقيق إلا في الأول، فكذلك الحال بالنسبة إلى الثالث، توجد الكثرة فيه بدرجة أكبر مما وجدت في الثاني، وإذا كنا قد قلنا مع ذلك بكثرة الصور في الثاني أو في العقل، فبطريقة أولى يجب أن يقال بكثرة أكبر في هذا الثالث.

وهذا الثالث وإن كان في مركز وسط بين العقل وبين العالم المحسوس، فإن قربه من الثاني أشد من قربه من العالم المحسوس، أعني أنه في صفاته أقرب ما يكون إلى العالم الثاني، أي أقرب إلى العقل منه إلى العالم المحسوس الذي يتلوه. ولهذا نجده يتصف بالكثرة الموجودة كذلك في الثاني، وبدرجة اكبر في العالم المحسوس؛ ولكن هذه الكثرة تجمعها ـ كما هي الحال في العقل ـ وحدة، وإن كانت هذه الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة، كما هي الحال في العقل. هذا إلى أن الصفات أو المقولات التي نسبناها إلى العقل نجدها كذلك، ولكن بدرجة أقل طبعاً، في الثالث، من ناحية أن هذا الثالث يتأثر بدرجة اكبر من العقل. وهذه الصفات هي: الفعل والحياة والحركة من ناحية الفكر، والثبات واللازمان من ناحية الوجود. إلا أن صفة الفعل هنا وصفة التغير واضحتان جداً من حيث إنتاج ما هو محسوس، لأن النفس ستكون في الواقع في مركز البارئ أو الصانع، وهي التي تصنع العالم المحسوس، فمن هنا كانت وظيفة الفعل ـ ويُقصد بالفعل هنا المعنى العادي ـ أكبر في هذه الحالة منها في حالة العقل.

وهذا الثالث هو النفس. فإن النفس كما صورها أفلاطون كذلك تتصف بهذه الصفات، أعني قربها من العالم المحسوس، وعدم وجود وسائط بينها وبين هذا العالم ـ مما هو معقول ـ وأنها هي الصانعة بالفعل لهذا العالم المحسوس. وحينما يتحدث أفلوطين عن النفس، فإنما يقصد بها غالباً النفس الكلية، كما هي عند أفلاطون: فهناك نفس شاملة هي التي يتم بها إنتاج العالم المحسوس. ومع ذلك فإذا بحثنا في مذهب أفلوطين بدرجة أعمق، وجدنا أنه يلجأ إلى القول أولاً بثنائية في هذه النفس، وذلك لأنه من أجل أن يفسر ما هنالك من نقص وشر في العالم المحسوس، يلجأ إلى نفس تكون أقل درجة بكثير من العقل. فلا بد له من القول، تبعاً لهذا، بنوعين من النفس: نفس عليا، ونفس دنيا. أما النفس العليا فهي اقرب ما تكون الى العقل، ولذا كانت ابعد ما تكون، بالنسبة إلى بقية النفوس، عن إحداث المحسوس. وأما النفس الدنيا، فهي أقرب ما تكون إلى المحسوس، وبالتالي قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة. ولهذا نجد أن أفلوطين لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحداً، بل قال به مزدوجاً. وأكثر من هذا نجده يتحدث في مواضع كثيرة جداً عن نفوس في صيغة الجمع، ويقول بوجود عدد كبير جداً من النفوس. وصلة هذه النفوس بالنفس الكلية لا بد أن تُفهم على أساس يقارب فهمنا لفكرة وجود الصور المتعددة في العقل الواحد. وهو هنا يلجأ من اجل هذا إلى عدة تشبيهات: فيشبه وجود النفوس المختلفة في النفس الكلية بالعلوم المختلفة داخل العلم، أو بالأفكار المختلفة في داخل المذهب، أعني أنها تكوّن كلها وحدة واحدة، وإن كان من الممكن أن يميز فيها بين أشياء متعددة.

وتأتي بعد ذلك، فيما يتصل بالنفس، مشكلة أخرى هي مشكلة إحداث النفس للعالم المحسوس. فكيف يمكن النفس التي هي موجودة في عالم معقول مع ذلك ـ وبين هذا العالم المعقول والعالم المحسوس هوة كبيرة لا يمكن عبورها تقريباً ـ كيف يمكنها أن تنزل إلى المادة وتتصل بها؟.

هنا نجد أفلوطين يجيب عن هذا بأن يقول: إن

النفس لما رأت اشتياق الهيولى إلى وجود صورة لها، منحتها هذه الصورة، فاضطرت من أجل هذا إلى الحلول في المادة. وحلولها فيها لا يؤذن بوجود تشتت فيها، لأنها إنما تحل في المادة - والمادة كثرة - محتفظة مع ذلك بما لها من وحدة، كما هي الحال مثلاً في النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن: لا يمكن القول بأنها في محل بالذات، وإنما هي حالة في البدن كله، بمعنى أن البدن كله يقوم فيها، ويتقوم في الواقع بها.

فإذا ما انتقلنا من هذا العالم، عالم النفس، إلى ما يليه، كان لدينا العالم المحسوس.

العالم المحسوس

وتبعاً للمبدأ الذي يسود مذهب أفلوطين في الوجود، كان عليه بالضرورة أن يقول بوجود عالم المحسوس. وذلك أن هذا المبدأ يقول إن العالم في تدرج نزولي من حيث القوة، أي أن ثمة إضعافاً مستمراً للعقول. هنالك لا بد للإنسان أن ينتهي إلى درجة يتغلب فيها جانب المادة على جانب العقل، فيتكوّن عن ذلك مزيج هو المحسوس. وأفلوطين يقول بفكرة المحسوس أو بفكرة المادة أو الموضوع الدائم مهما تعاقب عليه التغير، لنفس الأسباب التي ساقها أرسطو من أجل إثبات وجود الموضوع أعني المادة. فهو يقول مع أرسطو إن التغير أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تتعاقب عليه الأضداد، وهذا المحل هو المادة.

وهنا يلاحظ كذلك أن أفلوطين يضيف إلى المادة نفس الصفات التي يضيفها أرسطو وأفلاطون إلى المادة، وهو يغالي في إثبات هذه الصفة الرئيسية للمادة، وأعني بها أنها إمكانية مطلقة ولا تحدد صرف، ولا تعين خالص. وذلك أن ما أضطر أفلوطين إلى القول بوجود المادة، هو أن المادة هي الحد النهائي الذي يجب أن ينتهي إليه الإضعاف المستمر أو التدرج النزولي للقوة العاقلة، فالقوة العاقلة - أو المعقول - يسير ضعيفاً شيئاً فشيئاً من قمة الأول الواحد، ولا بد أن ينتهي في النهاية إلى شيء هو في ادنى درجة من المعقولية، أو بعبارة اوضح: في درجة خالية من كل معقولية. ويقصد بالخلو من المعقولية هنا الخلو من الصورة تماماً، لأن الأصل في المعقول هو الصورة، وما ينتفي عنه صفة المعقول يكون خالياً من الصورة. أي يكون إمكانية صرفة لتقبل كل صورة، أو بتعبير آخر يكون عدم تحدد أو عدم تعين مطلق، وتلك هي الهيولى أو المادة. فإذا كنا في الواقع قد اضطررنا إلى أن نقول عن الواحد إنه لا صفة له، فكذلك نقول عن الهيولى في الطرف الآخر المقابل تقابلاً مطلقاً للطرف الأول إنها هي الأخرى عدم تعين، وأن ليست لها صفة. إلا أننا نقول هذا لسببين متعارضين كل التعارض، فنقول عن المادة إنها لا تعين صرف ولا صفة لها، لأنها قابلة لكل تعين، ولا لتعين بالذات، بينما الأول غير قابل لأن تكون له صفة، لأنه فوق كل صفة، أو لأنه صفة فوق كل الصفات. وإذا كنا قد وجدنا أفلاطون ينعت المادة بنعوت قريبة من هذه، وكذلك أرسطو - وإن كان هذا بدرجة أقل عنده - فإننا نجد أفلوطين يزيد عليهما في هذا الصدد لأنه أضاف إلى المادة شيئاً جديداً أخذه في الواقع عن التطور الجديد الذي عانته الفلسفة اليونانية في الطورالسابق مباشرة على أفلوطين، وأعني به التطور الذي جاء على يد الفيثاغورية المحدثة؛ وفيلون بوجه أخص. فإن فيلون والفيثاغورية المحدثة قد نظرت تبعاً لتغليب النظرة الأخلاقية - وكذلك الحال في الرواقية فقد سادت فيها أيضاً النزعة الأخلاقية - نقول إننا نجد عند كل هؤلاء أن المادة ستنعت نعتاً جديداً مصطبغاً بصبغة الأخلاق، فيقال عن المادة إنها الشر أو أصل الشر. وإذا كنا نجد شيئاً قريباً من هذا عند أفلاطون في الدور المتأخر من أدوار حياته، فإن هؤلاء المحدثين قد أربوا على أفلاطون كثيراً، فجعلوا الأصل في تفسير المادة رغبتهم في تفسير فكرة الشر. ولهذا نجد أفلوطين قال بوجه خاص إن المادة أو الهيولى شر، وذلك لأن الشر معناه فقدان الخير، أعني أن الشر تبعاً لهذا صفة سلبية ونفي أو عدم للخير، أي أن الخير، وحده هو الإيجابي، أما الشر فهو عدم الخير، ولا يمكن أن ينعت بغير هذا. ولهذا فلا بد من القول بوجود المادة من حيث أن المادة هي اللاتعين، فلكي يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة، ما دام الشر هو السلب أو اللاتعين بالخير، وهكذا تظهر لنا الناحية الجديدة الأخلاقية التي أثرت في تصور المادة في الفلسفة اليونانية في هذا الدور.

وحينئذٍ يجب أن نتساءل - خصوصاً وقد عنى أفلوطين بالناحية الأخلاقية كل العناية حتى كادت أن تكون الغاية النهائية والأولى من التفكير الفلسفي لديه - : هل لم

يكن ممكناً استبعاد هذا الشر نهائياً؟ وهل لا يمكن أن يتصور الإنسان العالم وقد خلا من هذا السلب؟ هذه مسائل قد عنى أفلوطين عناية خاصة بالبحث فيها، لكنه لم يأت بجواب حاسم في هذا الصدد، وكل ما يمكن أن يقال عن مذهبه في هذا هو أنه قال بوجود إضعاف مستمر عن طريق فكرة التدرج النزولي للمعقول، وهذا الإضعاف المستمر لا بد أن ينتهي الى القول بوجود شيء قد خلا من المعقول، وهذا الشيء هو الهيولى. ولما كانت هذه الهيولى مبدأ السلب، فهي بالتالي مصدر السلب، والسلب هو الشر، فكأن الهيولى بوصفها الحالة النهائية للمعقول لا بد أن تكون مصدراً لوجود ما، هي مصدره وهو الشر.

وهنا نجد أفلوطين يقف موقفين مختلفين بعض الاختلاف أو كل الاختلاف فيما يتصل بهذه المسألة. فنراه من ناحية، وتبعاً لنظريته في الوجود، ينكر على هذا العالم المحسوس كل قيمة، وينعته بأنه شر، وبأن من الخير الخلاص منه، وأنه مصدر لكل فساد، وعلى ذلك فالعالم المحسوس - في كلمة واحدة - شر. ولكننا نجده من ناحية أخرى يقول: إن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله، وذلك الموقف الثاني قد عنى أفلوطين بالتحدث عنه طويلاً خصوصاً لأنه كان عدواً للمسيحية كأشد ما تكون العداوة: فهو قد وجد كبار الآباء المسيحيين يعنون بهذه الناحية ناحية أن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له وهكذا... فكان عليه لكي يعارضهم من هذه الناحية ولكي يكون من ناحية أخرى مخلصاً لآبائه الروحيين، أعني الفلاسفة اليونانيين بوجه عام، كان عليه من ناحية أخرى أن يقول بفكرة الخير في هذا العالم. ويوجه من أجل هذا اعتراضات رئيسية الى اصحاب الرأي القائل بأن العالم المحسوس شر، فيقول أولاً: كيف يحق لكم أن تنعتوا هذا العالم بأنه شر، مع أنه ليس إلا صورة للخالق أو الله، وأنتم تقدسون هذا الإله؟ ثم كيف تقولون إن هذا العالم كله شر؛ مع أنكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل في الإنسان وبالعناية الإلهية، وهذا كله يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثاً؟ وهو يؤكد الحجة الأولى بأن يقول إن الذي أنتج العالم المحسوس هو العالم المعقول، وقد أنتجه على صورته، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول إن هذه الصورة تناقض الأصل هذا التناقض العجيب؟ وهنا يلجأ أفلوطين إلى تشبيهاته المعتادة؛ فيمثل بالشمس؛ قائلاً إن عالم المحسوس هو كالأشعة بالنسبة الى الشمس أو كفروع الأنهار أو النهيرات بالنسبة إلى النهر أو الينبوع؛ ويلجأ بوجه خاص إلى تشبيه عنى بتطبيقه أشد العناية في هذه الناحية؛ وهو أن العالم المحسوس مرآة العالم المعقول؛ فحينئذٍ لا يشك في أن الصورة التي في المرآة، وإن لم تكن هي الأصل، فإنها لا يمكن أن تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل. هذا إلى أن ما نراه من تعدد في المحسوس؛ لا يؤذن بوجود الشر على هذا النحو؛ وإنما الحال هنا كالحال بالنسبة إلى عدة مرايا تعكس شيئاً واحداً، فالأصل الواحد قد انعكس في عدة أشياء. ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شأنه أن يحدث تشويهاً كبيراً على أقل تقدير، في الصورة المتكونة. وكذلك الحال أيضاً في الصوت الواحد الذي يسمعه عدة أفراد فيظل مع ذلك على طبيعته، وإن اختلف بعض الاختلاف بحسب طبيعة الأشخاص، فإنه يظل الصوت الأصلي على كل حال. فكيف يجوز لنا أن نقول عن العالم إنه شر كله؟ من هنا ليس أمامنا غير سبيلين: إما أن نقول الأصل شر، فالصورة شر كذلك، وإما أن نقول بأن الأصل خير فالصورة خير بالضرورة. فلما كان لا بد من القول بأن الأصل، وهو الواحد الأول الأكمل... الخ هو الخير، فيجب بالتالي أن يكون العالم المحسوس الذي هو صورته خيراً كذلك، وإن كانت درجة الخير بالنسبة إلى هذا الأخير أقل بكثير جداً منها بالنسبة إلى الأول نظراً إلى أنه صورة وليس أصلاً، أي في درجة مخففة من الخير بالنسبة إلى خير الأول الواحد.

وهكذا ينتهي أفلوطين إلى القول بأن العالم خير، ويعني هنا خصوصاً وفي عبارات خلابة شعرية بتمجيد هذا العالم الخيِّر، ثم يبين ما فيه من انسجام وكيفية ارتباط اجزائه بعضها ببعض. ويعنى أخيراً بمسألة العناية الإلهية: إما أنهم يقولون بوجود الصدفة المحضة في كل شيء، وإما أنهم يفسرون هذه العناية على انها القضاء والقدر، أعني الجبر والضرورة. ويرد أفلوطين على هذا الفريق وذاك، فيرد على الأول بأن يقول إن العالم لم يخلق عبثاً على هذا النحو، تسوده الصدفة، لأنه صورة لمعقول، والمعقول يسوده العقل، أي تنتفي معه الصدفة والاتفاق. ويرد على اصحاب الرأي الثاني بأن يقول إن الحرية يجب أن يؤكدها الإنسان؛ وأما العناية فمعناها أن كل شيء أو الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو

الخير، وهذه العناية من أجل ذلك لا تمتد إلا إلى المسائل الكلية وحدها. أما العناية الفردية، بمعنى تحديد مصير كل إنسان على حدة، فينكرها أفلوطين لأنه يأبى أن يضيف إلى الله، أو الأول، أن يعلم كل هذه الجزئيات التي تحدث تغيراً في طبيعته وكثرة فيها، كما أنه يضيف إلى الإنسان حرية لا تتفق معها هذه العناية الفردية، وإنما العناية معناها عند أفلوطين انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض، من أجل تحقيق انسجام في الكون.

العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول

ينظر أفلوطين إلى النفس الإنسانية نفس النظرة التي كانت لدى أفلاطون، فهو يقول إن النفس الإنسانية كانت تحيا من قبل حياة أبدية، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية.

أما العلة في أن النفس الإنسانية قد هبطت في العالم الجسماني فإنها هي ذاتها العلة التي بها نشأ النوس كشيء صادر عن الواحد الأول، والنفس الكلية كشيء صادر عن النوس. فالنفس الأنسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي تصدر بها النفس الكلية عن النوس. وهنا يجب أن يفرق في داخل النفس الكلية، كما قلنا من قبل، بين نفس كلية بالمعنى الحقيقي، وبين عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد في العالم المحسوس بالذات. فكما أن النفس الكلية هي المصدر بالنسبة إلى العالم المحسوس ككل، فلا بدأن نفترض بالنسبة إلى الأفراد التي تكون العالم المحسوس نفوساً تكون كالمصدر بالنسبة إليه. وهنا نجد النفس الكلية ستنقسم قسمين أو تكون ذات طبيعة مزدوجة : فهي من ناحية تشارك النفوس في طبيعته وفي مقامه في الوجود، ومن ناحية أخرى ستكون أقرب إلى البدن، فتكون أبعد ما تكون عن الاتصاف بصفات النوس وتكون في الواقع نفساً شهوانية، ولذا يمكن أن تسمى الأولى باسم النفس الإلهية، والنفس الثانية بالنفس الشهوانية.

والنفس عند أفلوطين يجب ألا ينظر إليها بوصفها شيئاً جسمياً كما فعل الرواقيون، فإن أفلوطين يكرس فصولاً مهمة من «التساعات» من اجل تفنيد هذه النظرية، نظرية أن النفس ككل شيء في الوجود جسم، ويستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أن النفس، خصوصاً فيما يتصل بالنفس الإلهية، روحية خالصة، ومن طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن، وتتصف بالصفات التي أضفيناها من قبل على النفوس وعلى الواحد، فهذه النفس توجد خارجة عن الزمان، لأنها توجد أبدية، أبدية المعقول أو النفس الكلية، وهي لا تقبل التغير، لأنها مستقلة بنفسها، قائمة بذاتها، دون أن تكون في حاجة إلى شيء فتزداد، أو يكون منها شيء من خارج زيادة على نفسها فتنقص، أعني أنها لا تقبل أية درجة من درجات التغير، كما أن هذه النفس لا تحتاج إلى فكر، إذ لا داعي إلى الانتقال من شيء إلى شيء، والربط بين شيئين، كما هي الحال في الفكر، لأن إدراكها وجداني مطلق، وليست في حاجة إلى التذكر والخيال، لأنها ليست في حاجة إلى أن تتذكر شيئاً ليس أمامها حاضراً، بل كل شيء بالنسبة إليها حاضر، كما هي الحال بالنسبة إلى كل شيء إلهي معقول. وهي بالتالي تتصف بكل الصفات التي نسبناها من قبل إلى النوس، ثم نجد أفلوطين من ناحية أخرى يحمل على المذاهب التي تجعل النفس شيئاً متصلاً، أو متعلقاً بالبدن، ولا وجود لها إلا بوجوده، فهو من ناحية ينكر قول الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس إنسجام للبدن، وينكر على أرسطو قوله إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، وذلك لأن هذا المذهب أو ذاك ينظر إلى النفس على أنها قائمة بالبدن، أي ليس لها وجود مستقل خالص، ومعنى ذلك أنه ليست لها روحية خالصة لا تتعلق بالبدن، وإنما كل شيء فيها متوقف على البدن. وإذا كانت الحال كذلك فسينكر أن يكون لها وجود سابق على البدن، بل وينكر أن يكون لها خلود. و أما أفلوطين، فنظراً لأنه نظر إلى النفس، وعلى الأخص النفس الإلهية والجزء الإلهي من النفس الإنسانية هذه النظرة التي أشرنا إليها، فإنه لم يكن في حاجة الى أن يبحث طويلاً في مسألة خلود النفس. فما دامت النفس مستقلة قائمة بذاتها إلهية معقولة، فهي بالضرورة كانت قبل حلولها في البدن، وستكون بعد مغادرتها للبدن، وخلود النفس بالتالي مؤكّد.

وأيّاً ما كان، فإن أفلوطين مع ذلك قد كرّس فصلاً رئيسياً لإثبات خلود النفس فنراه يلجأ إلى نفس البراهين التي قال بها أفلاطون من قبل في «فيدون» دون أن يضيف إليها جديداً يعتد به. وإنما المهم لديه أن يؤكد استقلال هذه النفس وقيامها بذاتها، وعدم اعتمادها على شيء

يتصل بالبدن. وقد كان في وسع النفس ألا تنزل هذا النزول إلى البدن، وإنما هي الضرورة هي التي تضطرها في وقت معينّ إلى أن تتخذ هذا المظهر. وهنا نجد أفلوطين ينظر إلى المسألة نظرتين متعارضتين، فتارة يقول إن النفس تنزل البدن بمحض اختيارها بعد أن كانت في عالم النفس الكلية، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية التي توجد في النفس الكلية، ولكنها تسعى مع ذلك نحو الانفصال ونحو الاتجاه إلى الفيض بشيء من ذاتها على الخارج، فإنها هنا تكون حرة ومسؤولة عن هذا الفيض، اي عن حلولها في البدن. ولكننا نجد أفلوطين من ناحية أخرى ينفي هذه الحرية التي للنفس في هبوطها وحلولها بالبدن، ويقول إن ثمة وقتاً لا بد أن يأتي وتضطر فيه النفس إلى أن تحل في البدن. فهنا حرية من ناحية، وجبر وضرورة من ناحية أخرى.

لكن في وسع أفلوطين أن يتخلص من هذا التعارض، لأن المبدأ الأصلي الذي يقوم عليه مذهبه كله، وهو أن كل شيء أعلى يميل بذاته إلى أن يفيض على ما هو أدنى - هذا المبدأ كان يؤذن بالقول بأن النفس حرة في أن تفيض على البدن أعني أن تحل به، بينما كانت الناحية الأخرى، ناحية الشر الذي يحلّ بالنفس من جراء تعلقها بالبدن - خصوصاً وأن افلوطين قد نظر إلى الصلة بين النفس والبدن، على أساس أن بينهما هوة بعيدة تزيد بكثير جداً عما يفصل بين درجات المعقول بعضها وبعض، وذلك يفسر بأن أفلوطين قد وجد أننا هنا ننتقل من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، فلا بد أن تكون الهوة هنا أكبر منها بين درجات العالم بعضها وبعض - نقول إنه من هذه الناحية كان على أفلوطين أن يقول إن في هبوط النفس شراً لا بد منه، وبالضرورة ستضطر النفس يوماً ما أن تنزل البدن الذي كان عليها أن تنزل به، ومن هنا كذلك اضطر إلى القول بهذين الموقفين المتعارضين.

والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث، يبدأ بالإحساس، ويتوسط في النظر، وينتهي إلى الوجْد. فالإحساس درجة دنيا من درجات المعرفة، ويقول عنه أفلوطين إنه كالرسول الذي يأتي من قبل العقل لإيقاظ النفس. ولو أننا نجد أفلوطين مع ذلك يضيف إلى هذا الإحساس قيمَة ليست بالقليلة، فيقول عنه إنه صورة للمعقول، ويقول عنه إنه إذا كان النظر أو الوجد يدرك الصور كما هي في النفوس، فإن الإحساس يدرك الصور كما هي مفصلة بالاستعانة بالنظر. إلا أنه لا يرتفع بالإحساس إلى درجة اليقين، أو إلى درجة المصدر الذي يجب أن تبدأ منه المعرفة، أي أنه لا ينسب إلى الاحساس تلك القيمة التي نسبها إليه أرسطو، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس ما دام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد، ويجب على الانسان في سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا المحسوس المتبدد المتكثر المتغير لكي ينتهي إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات. لا بد إذن من التخلص من درجة الإحساس والارتفاع منها إلى درجة اعلى وهذه الدرجة العليا هي درجة النظر، ونقصد بها الدرجة التي فيها يرتب الإنسان بين التصورات بعضها وبعض، ويربط فيما بينها من أجل البرهان. وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى على أساس أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك، وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة والأهمية التي نسبها إليه أفلاطون. إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات، وفي حالة الديالكتيك تكون في حالة ثنائية، بمعنى التقابل بين الموضوع وبين الذات. وفي هذا كله نجد النفس الإنسانية لا زالت متعلقة بالكثرة وبالتغير، لأن الانتقال من الموضوع إلى الذات، أو من الذات إلى الموضوع، إنما هو تغير كذلك، فعلينا أن نتخلص أيضاً من هذه الدرجة الوسطى على الرغم مما لها من أهمية كبرى وقيمة عظيمة في تحصيل المعرفة، وأن نرتفع إلى درجة أعلى من المعرفة: فيها يرتفع التعارض بين الموضوع وبين الذات، وفيها تنتهي المعرفة التي تقوم على التعارض بين الموضوع وبين الذات، لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجي في مقابلها؛ وعلينا كذلك أن لا ننظر إلى المعرفة بوصفها تحصيلاً وكسباً وملكاً، وإنما بحسبانها وجوداً أو اتحاداً وهوية، أعني أنه يجب على النفس الإنسانية أن ترجع من حالة التبدُّد والكثرة الى حالة الوحدة المطلقة. وهذه الحالة هي حالة «الوجْد».

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه، فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق، أو حالة النشوة في السكر. وفي هذه الحالة

يسقط كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجوداً، ؛ فتكون النفس حينئذٍ في حالة الفناء والطمس والمحو؛ أعني أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شيء في حالة عماء هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة «الغراب الأسود» وما يسميه المتصوفة المسيحيون باسم «الليلة الظلماء». وفي هذه الحالة يكون الإنسان في أسوأ الحالات التي يمكن أن يمر بها، لأنه أصبح لا تعيّنا صرفاً، وأصبح فناء مطلقاً؛ إذ انه هو اللاتملك الصرف في هذه الحالة، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه، كما أن الواحد لم يملأه بعد، فيكون في حالة تتراوح إذن بين الخوف والرجاء وبين القلق والطمأنينة، خصوصاً وأنه لا يدري بعد هل سيصل إلى درجة الطمأنينة أو لا يصل. فإذا ارتفع من هذه المرتبة، مرتبة الصعق، إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق، والهدوء والسكينة بعد الخوف، يصبح وكأنه هو الله، أو بعبارة أدق يعرف بأنه هو الله. والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن يكون ثمة ذات وموضوع، بل أن تكون الذات هي الموضوع، والموضوع هوالذات، فتكون بين الاثنين هُويّة مطلقة.

وفي هذه الحالة تسقط أيضاً التفرقة بين العاقل والمعقول، فيصبحان شيئاً واحداً. وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثر والتغاير والتغير من حال إلى حال، يصبح في حالة طمأنينة خالصة فيما يسمونه باسم «حالة النفس المطمئنة» عند المتصوفة المسلمين، أو «حالة الاتحاد بالله»، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته، ومتحداً بالذات الإلهية، أو حاصلاً على الذات الإلهية، أي هو والذات الإلهية شيئاً واحداً. وهذه الحالة تأتي إليه لا باختيار وإرادة، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه، أعني أنه في هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها، بل ينتظر وجودها فيه. ومن هنا كانت حالته حينئذٍ سلبية صرفة، هي حالة القبول أو التلقي للمدد الوارد من جانب الواحد.

وهنا نجد أنفسنا في عالم مختلف كل الاختلاف عن العالم الذي ألفناه في الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح، إذ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع، ولا يكون ثمة انسجام بين الاثنين ولا تفرقة، وإنما يكون محوٌ لعالم الموضوع في عالم الذات، فننتقل حينئذٍ إلى الذاتية المطلقة التي تفصل فصلاً تاماً، أو شبه تام بين الروح اليونانية والروح الشرقية. وهكذا نجد أفلوطين يمثل في الواقع الروح الشرقية، أكثر من تمثيله للروح اليونانية- إن كان لنا أن نقول بعد ذلك إنه يمثل الروح اليونانية في شيء. وبهذا الإفناء للموضوع في الذات، وبهذا الزوال للانسجام بين عالمي الذات والموضوع، ينتهي الفكر القديم.

نشرة «التساعات»

خير نشرة نقدية لـ «التساعات» هي التي قام بها: P. Henry و F.R.Schwyzer في أكسفورد سنة ١٩٥١.

أما الترجمات فنذكر منها:

١ - الى الفرنسية مع النص اليوناني، ترجمة E. Bréhier عند الناشر Les Belles- Lettres في باريس.

٢ - الى الانجليزية، ترجمة S. Mackenna و B.S. Page، في ٥ مجلدات، سنة ١٩٢٦ - سنة ١٩٣٠. أما ما ترجم منها إلى العربية في القرن الثالث الهجري فقد نشرناه في كتابنا:

عبد الرحمن بدوي: «أفلوطين عند العرب»، ط١ القاهرة سنة ١٩٥٥؛ ط٢، القاهرة سنة ١٩٦٦؛ ط٣، الكويت سنة ١٩٧٧.

مراجع

- W.R. Inge: The Philosophy of Plotinus, 1918.
- A.H. Armstrong: Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus, 1940.
- E. Bréhier: La Philosophie de Plotin
- G. Mehlis: Plotin, 1924.
- Hans Oppermann: Plotins Leben, 1929.
- Jean Guitton: Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, 1933.
- Marcel de Corte: Aristote et Plotin, 1935.

أفناريس

Avenarius

هو مؤسس النزعة النقدية التجريبية.

ولد في براج (تشيكوسلوفاكيا) في ١٩ نوفمبر سنة

١٨٤٣ . وتوفي في زيورخ (سويسرة) في ١٨ أغسطس سنة ١٨٩٦ .

تعلم في جامعة ليبتسك وعين معيداً فيها سنة ١٨٧٦ . وفي سنة ١٨٧٧ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة زيورخ ، وظل في هذا المنصب حتى وفاته . أهم مؤلفاته كتابه « نقد التجربة المحضة » (في مجلدين ، سنة ١٨٨٨ - سنة ١٨٩٠) . وفيه وضع أساس النزعة النقدية التجريبية التي هاجمها خصوصاً لينين .

تقوم هذه النزعة على أساس أن مهمة الفلسفة هي أن تصنع تصوراً طبيعياً للعالم قائماً على التجربة المحض . ومن أجل تحقيق ذلك لا بد من الاقتصار على ما يعطيه الإدراك الحسّي المحض مع استبعاد كل العناصر الميتافيزيقية التي أدخلها الإنسان - بإسقاط باطن - في التجربة إبان فعل المعرفة ، وإلغاء التمييز بين ما هو فيزيائي وما هو نفسي ، والاستغناء عن التفسيرات المادية والمثالية على السواء. إنها إذن عودة إلى الواقعية المباشرة الساذجة التي تمثل بداية التفكير العقلي (راجع كتابه : « التصور الإنساني للعالم » ط ٢ ص ٤) . إن النقدية التجريبية هي إعادة بناء وحدة التجربة الأصلية التي فيها الأنا، والبيئة المحيطة ليسا أمرين منفصلين، بل يجريان على سواء وهي توكيد للطابع الموحّد غير المتفاصل للتجربة .

وفي هذا يتفق مع أرنست ماخ . فكلاهما يتفق مع الآخر في نظرته إلى العلاقة بين الظواهر الفيزيائية والظواهر العقلية، وفي المعنى الذي يفهمان به مبدأ «الاقتصاد في الفكر»، وفي توكيد أن التجربة المحضة يجب أن تعّد المصدر الوحيد المقبول للمعرفة . . واستبعاد الإسقاط الداخلي العقلي عن التجربة هو عينه محاولة ماخ لاستبعاد كل عنصر ميتافيزيقي عن المعرفة التجريبية . بيد أن كليهما وصل إلى نفس النتائج بطريقة مستقلة الواحد عن الآخر.

وأفناريوس يقيم تصوره للتجربة المحضة على أسس بيولوجية . فهو يرى أن كل فعل من أفعال المعرفة يجب أن يفسّر على أساس الوظيفة البيولوجية (الحيوية) التي يؤديها ، وبهذا وحده يمكن أن تفهم. وهذه الوظيفة تقوم بدورها على فكرة اعتماد الإنسان اعتماداً كلياً على البيئة المحيطة به ونقطة انطلاقه من الزعم أن هناك تنسيقاً مبدئياً بين الفرد والبيئة. ونتيجة لذلك فإن كل فرد يجد نفسه في مواجهة بيئة تتألف من عناصر متعددة متباينة، وبإزاء أفراد آخرين يقررون تقريراتهم عن هذه البيئة.

ويصف أفناريوس التجربة المحضة على أساس مفترضات سابقة بيولوجية فيقول إن مضمونات تقريرات الفرد ويرمز إليها بالقيم E تتوقف على تغيرات الجهاز العصبي المركزي - ورمزه C - وهذه التغيرات تتوقف بدورها على الوسط ورمزه R وعلى تغذية الفرد (ورمزها S). والتوازن الحيوي للفرد يتوقف على عيّنات تكيفها البيئة والتغذية ، ويرمز إليها أفناريوس بالرمز الرياضي للدالة الرياضية f(R)وf(S) وفي كل مرة تختلف فيها f(R) عن f(S) يكون هناك اتجاه نحو التدمير ، بينما إذا اتجهت الدالّتان نحو التعادل فإن هذا يدل على المحافظة ، ولا يمكن الوصول أبداً إلى التعادل التام ، بسبب التغيرات التي تحدث في R (= البيئة) . ومن بين العناصر المكونة لـ R توجد عناصر تتكرر دائماً وتعود،والنمو المتوقف على C (= الجهاز العصبي المركزي) يتعين خصوصاً بهذه العناصر. وبدلاً من التيار المتغير لقيم E ، ينتج وسط (بيئة) ثابت فيزيائي أو اجتماعي ، وألفة المهيجات تحدث نوعاً من الأمن وتميل المعرفة إلى إلغاء الشعور بعدم الإلفة الذي بمقتضاه يبرز العالم لغزاً .

وهكذا فإن التجربة المحضة يدخل في تركيبها أمران : عناصر ، وخصائص . فالعناصر هي الإحساسات (ساخن ، حلو ، إلخ) والخصائص هي أحوال علاقات التوقف بين C وR وS . و« الفزيائي » و« النفسي » هما خاصيتان للتجربة المحضة ولا يناظرهما أية ثنائية في الواقع .

ومن ناحية أخرى فإن مبدأ « الاقتصاد في الفكر » يدعونا إلى أن نستبعد من الصورة العقلية كل العناصر غير الموجودة فيما هو معطى ، ابتغاء أن نفكر فيما نلقاه في التجربة بأقل جهد من الطاقة نبذله ، وبهذا نصل إلى التجربة المحضة . والتجربة وقد « نظفت من كل الإضافات المشوهة » لا تحتوي إلا على عناصر التجربة التي تفترض عناصر البيئة وحدها . وكل ما ليس من التجربة المحضة ، أي ما ليس خاضعاً للبيئة ومتوقفاً عليها ، يمكن استبعاده .

وتصور العالم إنما يتوقف على « المجموع الكلي لعناصر البيئة » ويتوقف على الطابع النهائي لنظام C (أي للجهاز العصبي المركزي) . ويكون هذا التصور طبيعياً إذا تجنب خطأ الإسقاط الباطن introjection ولم تزيفه الاندساسات التشبيهية animistic إن الإسقاط الباطن يحّول الموضوع المدرك إلى الشخص المدرك له . وهو يشق عالمنا الطبيعي إلى شقين : باطني، وخارجي ، ذات وموضوع ، عقل ومادة . وهذا هو

الأصل في نشأة المشاكل الميتافيزيقية (مثل مشكلة خلود النفس ، ومشكلة التوازي بين البدن والنفس .) والمقولات الميتافيزيقية (مثل الجوهر) ـ وكلها مشاكل ينبغي استبعادها وبدلاً من الإسقاط الباطن ينبغي أن نقول بالتنسيق المبدئي النقدي التجريبي وبالتصور الطبيعي للعالم الذي يقوم عليه .

مؤلفاته

- Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des Kleinen Kraftmesses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1876.

« الفلسفة بوصفها تفكيراً في العالم بحسب مبدأ أقل قدر من الطاقة . مدخل إلى نقد التجربة المحضة » .

- Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde. Leipzig 1888- 90

« نقد التجربة المحضة »

- Der menschliche Weltbegriff. Leipzig, 1891

« التصور الإنساني للعالم »

مراجع

- Oscar Ewald: Richard Avenarius als Begründer des Empiriokrizismus. Berlin. 1905
- V. Lenin: Materializm i Empiriokitizism. Moscow, 1900
- F. Raab: Die philosphie von Richard Avenarius. Leipzig, 1912.
- Jules Suter: Die philosphie von Richard Avenarius Zurich. 1910.

إكهرت (السيد)

Meister Eckhart

فيلسوف صوفي ألماني كبير. ولد في Hochheim (بالقرب من Erfurt) أو في جوتا Gotha حوالى سنة ١٢٦٠ ، وتوفي سنة ١٣٢٧ . والتحق بالطريقة الدومنكانية في وقت لا نعرفه ، وبدأ رهبانيته في دير أرفورت Erfurt وفيه أتم دراساته الدينية الأولى. ومن ثم ارتحل إلى كيلن (كولونيا Köln) لدراسة العقيدة ، وبعد ذلك صار برتبة Prieur في أرفورت ونائبا كهنوتيا Vicaire عن مقاطعة تورنجن في سنة ١٢٩٨ . وفي سنة ١٣٠٠ سافر إلى باريس لاتمام دراسته ، مع بقائه بلقب «قارئ للكتاب المقدس» Lector biblicus وكان ذلك إبان النزاع بين البابا بونيفاس الثامن وفيليب الجميل ملك فرنسا . واختلف الرأي هل كان في صف البابا أو صف فيليب . ومن يؤكدون الرأي الأول يؤكدون أنه حصل على الدكتوراه من البابا الذي استدعاه إلى روما ، والقائلون بالرأي الثاني يقولون انه حصل على كل شهاداته من جامعة باريس .

وعين مرشدا عاما للدومينكان في مقاطعة سكسونيا . ثم عينه المجمع العام للدومينكان مرشدا للطريقة في بوهيميا سنة ١٣٠٧ ثم أرسل مرة أخرى للحصول على درجة أستاذ في اللاهوت . ومن ثم سافر إلى استراسبورج ولم يقم هنا طويلا لارتباطه بجماعة البجارديين Beghards ، فارتحل إلى فرنكفورت ، ويبدو أنه وقع في مشكل هناك أيضا فارتحل للتدريس في كولن Köln . وفي سنة ١٣٢٦ حوكم أمام محكمة التفتيش الأسقفية في كولن ـ إذ استدعاه أسقف كولن ، هينرش فون فرنبورج Heinrich von Virneburg ، للمحاكمة متهما إياه بالهرطقة . فاحتج إكهرت على هذا الاتهام قائلا ان الآراء التي ابداها ليست من الهرطقة في شيء . وفي ١٣٢٧/٥/١٣ أعلن في كنيسة الدومينكان في كولن براءته مما نسب إليه من تهم كان يقرأ نصها اللاتيني أولا ، ويتلوه بشرح باللغة الألمانية أمام الشعب الحاضر في الكنيسة . وأرسل التماسا إلى البابا ، يوحنا الثاني والعشرين ، لكن هذا رفضه . غير أن قضيته عرضت على الهيئة البابوية Curie romaine . بيد أن اكهرت لم يعش ليرى نهايتها ، إذ توفي في سنة ١٣٢٧ ، ولم يصدر الحكم من الديوان البابوي إلا في ٢٧ مارس سنة ١٣٢٩ ، وفيه أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون إدانة ثمان وعشرين من القضايا التي تفوّه بها اكهرت على أساس أن ١٧ منها هرطقة ، والباقي غير لائقة وجسورة ومتهمة بالهرطقة .

مذهبه

لفهم مذهب إكهرت عامة ومعرفة الأسباب التي من أجلها اتهم بالهرطقة ، يحسن بنا سرد القضايا الثماني والعشرين التي كانت عناصر اتهامه في القرار البابوي الذي أصدره يوحنا الثاني والعشرون في ٢٧ مارس سنة ١٣٢٩ :

١ ـ لما سئل : لماذا لم يخلق الله العالم قبل اللحظة التي فيها خلقه ، أجاب : إن الله لم يكن يستطيع أن يخلق العالم قبل أن

يوجد هو، ولهذا فإنه لما وجد الله خلق العالم فوراً.

٢ ـ وبالمثل يمكن القول بأن العالم وجد منذ الأزل.

٣ ـ وفي نفس الوقت الذي وجد فيه الله ولد ابنه الاله، فإنه مساوق له في الأزلية ومساو له في كل شيء، وكذلك خلق العالم.

٤ ـ وكما في كل عمل، حتى الرديء، أقول: الرديء، بما فيه من ألم وخطيئة، كذلك فيه يتجلى مجد الله.

٥ ـ ومثلما أن من يلوم الغريب لارتكابه الخطيئة، فإنه يحمد الله بخطيئته نفسها، وبقدر ما يلوم ويخطىء، فإنه بالقدر نفسه يحمد الله.

٦ ـ كذلك يحمد الله من يجدّف على الله.

٧ ـ كذلك من يطلب هذا وذاك يطلب شراً وشرّا، لأنه يطلب نفي الخير ونفي الله، ويطلب من الله أن ينفي نفسه.

٨ ـ من لا يسعون إلى الخيرات، ولا إلى التشريفات، ولا إلى المنفعة، ولا إلى التقوى الباطنة، ولا إلى القداسة، ولا إلى المثوبة ولا إلى ملكوت السموات بل زهدوا في هذه الأمور كلها حتى فيما هو ملك لهم، هؤلاء هم الذين فيهم يمجّد الله.

٩ ـ حديثا فكرت في الأمر التالي: هل أود أن أتلقى شيئا من الله أو أن أشتاق إليه؟ هنا لا بد من التفكير جيدا، وذلك لأنه في الحالة التي أتلقى فيها من الله شيئا، فإني سأكون أدنى من الله، خادما له أو عبدا، وسيكون هو سيّدا باعطائي إياه وما ينبغي أن نكون هكذا في الحياة الدائمة.

١٠ ـ نحن متحوّلون تماما إلى الله ومتغيرون فيه، كما يتحول الخبز في الافخارستيا إلى جسد المسيح، وهكذا أنا أتحول في الله، لأنه يجعلني وجوده الواحد وليس مجرد شبيه به، وبالله الحي، من الحق أنه لن يكون هناك تمييز.

١١ ـ كل ما أعطاه الله لابنه الوحيد من الطبيعة الانسانية ـ كل هذا أعطاني الله إياه: ولا أستثني من هذا شيئا، لا الاتحاد ولا القداسة، بل أعطاني كل شيء كما أعطاه له.

١٢ ـ كل ما قاله الكتاب المقدس عن المسيح يصدق كله على كل انسان خيّر إلهي.

١٣ ـ كل ما هو خاص بالطبيعة الالهية خاص أيضا بالانسان العادل الالهي. ولهذا فأن هذا الانسان يفعل كل ما يفعله الله، وقد خلق مع الله السموات والأرض، وهو والد «الكلمة» الالهية، ولا يستطيع الله بغير هذا الانسان أن يفعل شيئا.

١٤ ـ يجب على الانسان الخيّر أن يجعل إرادته موافقة لارادة الله، بحيث يريد كل ما يريده الله: ولأن الله أراد، على نحو ما، أن أخطئ، فإني أنا لا أريد ألا أخطئ، وتلك هي كفّارته الحقيقية.

١٥ ـ الانسان الذي يكون قد ارتكب ألف خطيئة مميتة، هذا الانسان لو كان طيب الاستعداد لما كان ينبغي له أن يريد ألا يكون قد ارتكبها.

١٦ ـ الله لا يأمر بالفعل الخارجي بالمعنى الصحيح للكلمة.

١٧ ـ الفعل الخارجي ليس خيّرا ولا الهيا، وبالمعنى الصحيح الله لا يفعله ولا ينتجه.

١٨ ـ لننتج الثمرة لا من الأفعال الخارجية التي لا تجعلنا أخياراً، بل من الأفعال الباطنة التي يفعلها الله المقيم في داخلنا.

١٩ ـ الله يحب النفوس، لا الأفعال الخارجية.

٢٠ ـ الانسان الخيّر هو الابن الوحيد لله.

٢١ ـ الانسان النبيل هو ذلك الابن الوحيد لله الذي ولده الأب منذ الأزل.

٢٢ ـ الله يلدني أنا ابنه كما ولد «ابنه». وكل ما يفعله الله واحد. ولهذا فهو يلدني أنا ابنه الذي لا يتميز في شيء عن «الابن».

٢٣ ـ الله واحد من جميع النواحي وفي جميع الأحوال، بحيث لا يمكن وجود أية كثرة فيه، واقعية أو عقلية، ومن ير ثنائية أو تمييزا لا ير الله. لأن الله واحد خارج كل عدد ولا يؤلف وحدة مع غيره. والنتيجة هي أنه لا يمكن وجود أي تمييز في الله.

٢٤ ـ كل تمييز غريب عن الله، سواء في الطبيعة وفي الأقانيم، لأن الطبيعة نفسها واحدة وهي هي الله، وكل أقنوم هو واحد، وهو الطبيعة عينها.

٢٥ ـ معنى هذه العبارة: «يا سيمون، هل تحبني أكثر من هؤلاء؟» ـ وهو: أكثر من هؤلاء ـ معنى حسن ولكنه ليس كاملا، لأنه في الأول والثاني، في الأكثر والأقل، توجد درجات وترتيب، لكن في الوحدة لا يوجد درجات ولا ترتيب. ولذلك فإن من يحب الله أكثر من القريب يحب حبا حسنا ولكن ليس بعد كاملا.

٢٦ ـ كل المخلوقات عدم محض: ولا أقول انها شيء حقير أو شيء ما، بل أقول انها عدم محض.

٢٧ ـ يوجد شيء في النفس غير المخلوقة وغير القابلة أن تخلق: لو كانت كل النفس هكذا، لكانت غير مخلوقة ولا قابلة

لأن تخلق وهذا هو العقل Intellectus.

٢٨ ـ الله ليس حسنا، ولا أحسن، ولا الأحسن. وفي كل مرة أصف الله بأنه حسن فاني أسيء القول كما لو كنت أقول عن شيء أسود انه أبيض.

تلك هي العبارات التي من أجلها أدين مذهب اكهرت. فما هي المقالات الرئيسية في هذا المذهب؟

أ) الله والخلق:

الله ـ عند اكهرت ـ فوق الوجود، لأنه اذا كان خالق الوجود، فيجب أن يكون خاليا من كل وجود. فبماذا نصفه إذن؟ انه عقل محض، والعقل فعل محض، ولهذا فان فعله هو جوهره eius actio est ipsius substantia.

وتفسير ذلك أن الله ليس هذا الوجود أو ذاك، بل هو ملاء الوجود. ولا يمكن تعريفه، لأن كل تعريف حدّ وبالتالي نفي وسلب ولهذا يقول: الله هو سلب السلب negatio negationis، وهو اللامتناهي الذي يتميز من كل متناه، ويتجاوز كل متناهٍ، ولهذا فإن الله عال على كل موجود لأنه سند كل موجود متناه. Deus est rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic ipsum edit omne esse, est et extimus, quia super omnia et sic extra omnia (In Eccl., 5-4). ولهذا ينتهي إلى القول بأن «الله لا يمكن وصفه ولا الاحاطة به، وفيه كل الأشياء لا يمكن وصفها».

ويميز اكهرت بين الألوهية Divinitas وبين الله Deus. أما الألوهية فهي القاع المظلم الذي لا يمكن تمييز أي شيء فيه. انها الطبيعة غير المطبوعة. انها تسكن في نور لا يصل إليه أحد، لأنها وراء كل غيرية وعلاقة. أما الله Deus فهو طبيعة مطبوعة. انه الابوة، والخصوبة، وهو الماهية مع العلاقة essentia cum relatione إن الألوهية لا تعرف نفسها، وفيها يختفي كل تمييز، فحوضها المطلق لا يتعكر أبداً انها صحراء صامتة لا يعلو فيها صوت، غارقة في الظلام باستمرار، ترقد فيه وقدة أبدية. (Pf. 242-266). والألوهية لا تخرج من ذاتها، لتخلق العالم خارجها، ويمكن القول على وجه الأطلاق انها لا تخلق شيئاً، لأن الخلق هو من عمل العقل، والألوهية لا عقل لها. ومن المستحيل أن تخرج إلى خارج ذاتها، إنها منطوية دائماً على نفسها. لكن من هذا الانطواء نفسه تنبثق الشرارة التي تجعلها تظهر. وعدم قدرتها على الخروج من ذاتها هو الذي يجعلها منطوية على نفسها دائماً.

والله صورة الألوهية. لكن لكي يصير إلها حقا، فيجب عليه أن يتعرف نفسه فيها بوصفه إلها أو الله. والله من حيث يعرف فهو الأب، ومن حيث يعرف ذاته فهو «الابن» أو «الكلمة». أما الروح القدس فهي رابطة المحبة التي تربط بين الذات والموضوع في المعرفة. وفوق «الابن» يوجد عقل الأب، وللأب والابن إرادة، وهذه الارادة هي الروح القدس.

والأب بولادته للابن يهب نفسه للوجود. واتحاد الآب والابن هو وحدة العقل. والآب هو الذات، والكلمة هي الموضوع. والآب هو القدرة، والابن هو الحكمة. وكل ما يستطيع الآب أن يفعله ينطق به في الابن، الذي هو حقيقته: إنه يرى فيه نفسه وكل الأشياء. والكلمة هي المرآة السرمدية التي تتجلى فيها الألوهية لنفسها في بهائها. والآب هو الصانع الالهي لهذا التجلي. «إن الله، في كل زمان، يفعل في اللحظة فعله في السرمدية، وفعله هو لُطف الابن، انه يلده في كل زمان. وفي التكوين يجري كل شيء، وهو يستلذ هذا التكوين إلى درجة أنه يستنفد فيه كل قوته.. إن الله يلد نفسه مطلقا في ابنه ويقول كل شيء فيه» (Pf. 254, 8).

والله ليس هو كل الموجودات، وإن كل الموجودات هي في الله ولا يفصل الخالق عن المخلوقات شيء. وفعل الخلق أزلي ومستمر. وتلك هي القضية الثالثة بين القضايا الثماني والعشرين المدانة والتي أوردنا نصها من قبل. والله يحافظ على الكون بفعل خلق مستمر. فالله يخلق العالم الآن كما خلقه في اليوم الأول.

ب) النفس:

والنفس تستمد من الله وجودها. وهي ليست قطعة منعزلة بين الموجودات بل طبيعتها هي طبيعة الله نفسه. وتبلغ النفس أعلى مراتب الكمال حين تدرك هذه الهوة بينها وبين الله. وفي النفس يلد الله نفسه حتى ان الانسان يعد ابن الله، بل هو الله ما دام يلد الله من نفسه. وهذا الميلاد هو السعادة الدائمة والنفس تصحب الله في عودته إلى ذاته بعد خروجه منها لفعل الخلق.

إن النفس بطبيعتها إلهية وما هو إلهي يستطيع الصعود إلى الله، ولا يوجد بين الله والنفس هوة لا نهائية لا يمكن عبورها إلا بمعجزة.

إن العالم يرقد في حضن الألوهية وهو في طمأنينة الأزلية، والنفس تقيم فيها الألوهية. إن أساس النفس هو الألوهية

نفسها وهو لا يمكن التعبير عنه، مثل الله تماما وبنفس الدرجة.

والتقدم الأزلي يتحقق في الله. يوجد العالم مع الله فيستيقظ كل شيء في فكره، وتتولد الموجودات من وجوده، والخلق ينمّي درجاته: وفي الصورة الالهية يستشعر ذاته ويشاهد ظهور الكون وعالم الصور، أي «كلمة» تنقذف في عالم المخلوقات والحياة اللانهائية تدور، وينتشر الوجود من كائن إلى آخر. وحركة الله في العالم هذه هي النفس: وهي مع الله، ومع الأشياء في وقت معا.

«وللنفس وجهان احدهما يتوجه نحو هذا العالم ونحو البدن، حيث تلد الفضيلة والصناعة والآخر يتوجه نحو الله ويدخل في داخله» والقوى العليا للنفس تمسّ الله، والقوى الدنيا تمسّ العالم.

جـ) مدارج الحياة الروحية:

والنفس تصاعـد من تلقاء نفسها - ودون حاجة إلى أمر خارق - نحو الألوهية. والصيرورة تحملها في داخلها وتنشرها في أنحاء العالم. ومن طبيعتها أن تعلو على الصيرورة. صحيح أن الموجودات بعيدة عن الله، لكن الله فيها أو بالأحرى هو يحفظها في داخل ذاته. والطريق إلى الله مفتوح واسع، والمخلوقات تصبو اليه.

ومعرفة الذات لذاتها هي الوسيلة الكبرى لصعودها إلى المعرفة العليا. لكن الانسان مشتت من جراء حواسه وقواه، ولهذا ينبغي له أن تحشد ذاته حتى تستطيع أن تبدأ حياتها الروحية الحقة. والصلاة لا جدوى منها لها، سواء تمت في الغابة أو في المرتفعات العليا، فإنها لا تحفل بمادية الطقوس. والايمان يبدو لها درجة دنيا من اليقين كما أن اللطف موهبة عاميّة. والمسيح نفسه في ناسوته يبدو لها عائقا أكثر منه عونا، لأن المسيح في آلامه إنما نشد الله والله وحده. وهو حين شاهد أن ناسوته قد حجب حقيقته عن حوارييه، اختفى بناسوته وذهب إلى الله ليلحق به في سرمديته.

لا بد إذن من التخلي عن هذه الدنيا وشؤونها، وبهذا تتحقق الطمأنينة والنسيان. والانسان الذي يعتزل الدنيا يعتزل الزمان ويصير فوق الزمان وفوق المخلوقات، وتبقى روحه صامتة متبطلة، وطبيعته ساكنة. لقد صار مبعوث الله.

وإذا بلغ هذه الدرجة شعر بأن العالم والله صارا واحداً، وكل الناس صاروا إنساناً واحدا، وهذا الانسان الواحد هو الله. وهكذا تفنى النفس في العدم الالهي. فيعود العالم إلى ينبوعه، والوجود إلى أصله، وتبدأ الحياة السرمدية وتمتد في سكون بغير نهاية.

مؤلفات اكهرت

يمكن، بطريقة تقريبية، ترتيب مؤلفات اكهرت على النحو التالي:

أ) حوالي سنة ١٢٩٨:

1) Reden der Unterscheidung
2) Collatio in libros sententiarum
3) Tractatus super oratione dominica

ب) بين سنة ١٣٠٢ - ١٣٠٤:

4) Utrum in Deo
5) Utrum intelligere Angeli
6) Utrum laus Dei

حـ) بين سنة ١٣١١ - ١٣١٤:

7) Aliquem motum
8) Utrum in corpore Christi
9) Buch der göttlichen tröstung
10) Von dem idealen Menschen

د) سنة ١٣٢٣:

11) Opus tripartitum

هـ) على فترات متباعدة:

12) Opus expositionum

نشرات مؤلفاته

كان الفضل الأكبر في اكتشاف ونشر المؤلفات اللاتينية لاكهرت هو لـدنيفله Denifle، الذي نشرها في «محفوظات أدب وتاريخ الكنيسة في العصور الوسطى Arch. f. lit. u. Kirchengeschicht in Millelalter سنة ١٨٨٦ صفحات ٤١٧ - ٦٥٢ ، ٦٧٢ - ٨٧١، وقد أعيد طبعها بالأوفست في Graz سنة ١٩٥٦.

أما مؤلفاته باللغة الألمانية فقد نشرها Pfeiffer في مجلدين جيتنجن ١٨٥٧ في الجزء الثاني من Deutsche Mystik-

er der XIV. jahrh، وأعيد طبعها بالأوفست في Aulen سنة ١٩٦٢.

وجمعت المؤلفات اللاتينية والألمانية في طبعة كاملة بدأت سنة ١٩٣٦ في اشتوتجرت وبرلين واستؤنفت بعد الحرب، تحت عنوان Meister Eckhart:Die deutschen und lateinichein Werke ويشرف عليها J. Koch, K. Chinso K. Weiss وغيرهم.

المراجع

- H. Delacroix: Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemague au XIVe siecte. Paris, Aecan. 1907.
- E. Mugler, Die katholische Kirche und M. E., Stoccarda 1931;
- B. Peters, Gottesbegriff M. E.s, Amburgo 1936;
- A. Jonas, Der transcend. Idealismus A. Schopenhauers und der Mysticismus d. M. E. s, in «Philos. Monatschr.», II; per l'interpretazione esistenzialistica: K. Oltmanns, M. E., Francoforte s. M. 1935;
- per l'interpretazione nazista: A. Rosenberg, Der Mythus de XX. Jahrh., Monaco 1930.
- Per la terminologia: B. Schmoldt, Die deutsche Begriffsprache M. E.s, Heidelberg 1952.
- Inoltre: J. von Bach, M. E., der Vater der deutschen Spekulation, Vienna 1864;
- ripr., Nuova York- Francoforte 1964;
- W. Bange M. E.s Lehre v. göttl. u. geschöpfichen Sein, Limburgo 1937;
- O. Spann, M. E.s mystische Philosophie, Vienna 1949;
- M.A. Lücker, M.E. und die Devotio moderna, Leida 1950;
- H. Schlotermann, Vom göttlichen Urgrund, Amburgo 1950;
- G. Della Volpe, E. o della filosofia mistica, Roma 1952;
- K. Heussi, M. E., Berlino 1953;
- K. Weiss, M. E.s Stellung innerhalb der theolog. Entwicklung des Spätmittelalt. ivi 1953;
- M. Bindschedler, M. E.s Lehre von Gerechtigkeit, in «Studia philos.» 1953, pp. 58- 71;
- G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik M. E. s. Eine Untersuchung zur Phänomenol. und Typol. der Mystik, Bonn 1954;
- J. Kopper, Die Metaphysik M. E.s eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation, Saarbrücken 1955;
- J. Ancelet Hustache, Maître E. et la mystique rhénane, Parigi 1956;
- G. Lüben, die Geburt des Geistes. Das Zeugnis M.E. s, Berlino 1956;
- M. Morard, Ist, istic, istikeit dei M. E., in «Freib. Ztschr. f. philos. u. Theol.», 1956, pp. 169- 86;
- G.M. Gierath, Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominidanermystik des XIV. Jahrh., Düsseldorf 1956, (con antol).
- Th. Kaeppeli, Praedicator monoculus, in «Arch. Fratum Praed.» 1957, pp. 120- 67;
- J. Koch, Zur Analogienlehre M. E.s, 1959;
- e in Altdeutsche u. Altniedrländ. Mystik, ed. K. Ruh, Darmstadt 1965;
- ID., Kritische Studien zum Leben M. E. s, in «Arch. Fr. Praed.», 1959, pp. 5- 51; 1960, pp. 5- 52;
- V. Lossky, Théol. négative et connaissance de Dieu chez M. E. (Etudes de philosmed.», 48), Parigi 1960;
- A. Dempf, M. E., Friburgo i. B. 1960.
- M. E. der Prediger, Festschrift edd. U. M. Nix e R. Oechslin, Friburgo - Basilea- Vienna i1960
- H. Wackerzapp, Der Einfluss M. E. s auf die ersten philos. Schriften des N.Von Kues 1440/ 50) («Beiträge», 38, 3), 1962; H. Ebeling, M. E.s Mystir. Stuudien zu d. Geisteskämpfen um d. Wende d. 13 Jhdts, Aalen 1966 (ripr.; Stoccarda 1941).
- Cfr. inoltre: R.-L. Oechslin, s. v. in «Diect. de spirit.», IV (1958), coll. 94 - 116;
- I. Degenhardt, Studien zum Wandel des E. bildes, L'Aia 1967.

ألان

Alain = Emile Auguste Charles

اسم «آلان» يكتب به أميل أوجيست شارل، مفكر فرنسي وكاتب ممتاز الأسلوب.

ولد في ٣ مارس سنة ١٨٦٨ في Montagne-au-Perche. وتعلم في عدة ليسيهات من بينها ليسيه Vanves حيث تتلمذ على الفيلسوف جول لانيو Lagneau الذي بث فيه «تجربة الروح والسرمدية» كما قال. ثم دخل مدرسة المعلمين العليا وكلية الآداب بجامعة باريس حيث حصل على الليسانس في الفلسفة، ثم حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة، وفي أثرها عين مدرساً للفلسفة في ليسيهات Pontivy وLorient وRouen.

وبقي في هذه الأخيرة من ١٩٠٠ إلى ١٩٠٣ حيث بدأ يشتغل بالسياسة ويناضل في صف الحزب الراديكالي والنزعة الراديكالية السياسية بعامة. ثم نقل إلى باريس حيث قام بتدريس الفلسفة. في ليسيهات: كوندورسيه وميشليه، وهنري الرابع ولما قامت الحرب العظمى انخرط في الحرب في قسم المدفعية من أغسطس سنة ١٩١٤ حتى سنة ١٩١٧، وبعدها الحق بأعمال أقل عنفا. ثم سرّح من الخدمة العسكرية في أكتوبر سنة ١٩١٧.

وكان منذ سنة ١٩٠٧ يكتب «خواطره» Propos الشهيرة التي بدأها في جريدة Dépêche de Rouen، وبعد تسريحه من الحرب استأنفها، واستمر فيها حتى وفاته في ضاحية Vesinet (بالقرب من باريس) في ١٢ يونيو سنة ١٩٥١.

وكان بين الحين والحين يجمع خواطره هذه في كتب يعطيها عنوانات مختلفة. لكنها جميعاً تدخل في باب واحد هو «خواطر ألان».

وأسلوبه رائع، يتميز بالجمل القصيرة، والمعاني الدقيقة. و«خواطره» متعددة الموضوعات، تميل إلى النزعة الأخلاقية، وإن كان الشطر الأكبر منها يدور حول السياسة، سياسة الانسان بوجه عام، على النحو الذي قرره أفلاطون مفهوما للسياسي وللمواطن.

وفيما يلي نستخلص أهم أفكاره:

١ - ضد السلطة:

كان ألان شديد الكراهية للسلطة، أيّاً كانت، وخصوصا السلطة السياسية في الدولة المعاصرة. وبهذا كان خصما عنيدا للطغيان والطغاة؛ يرشقهم دائماً بسهام نقده اللاذع المسموم. ذلك أنه كان ضد كل سلطة لا يحكمها العقل. ومتى كانت السياسة محكومة بالعقل؟! إن في السلطة تتجسد بهيمية الانسان، يقول عن السلطة، هذااللويثان على حد تعبير هوبز: «إنها ليست جميلة ولا عاقلة إنها التجمع، إنها المكتب، إنها الرئيس، إنها الرأي العام المشترك الذي ليس رأي أحد، وليس شيئا. إنها الاحصاء، إنها المتوسط الحسابي la moyenne، إنها النظام والانضباط. إنها محاكاة الجميع للجميع، إنها الروح العقيم للأمر والطاعة، إنها العلاقة الخارجية التي تجعل من كل إنسان شيئا (ماديا) une chose، السلطة: إنها الجاويش Sergent-major».

وبالجملة فإن السلطة هي ما يسحق الانسان، ويسلبه إنسانيته وحريته وكرامته. إنها الجماهير والحكومة، الجماهير التي تصنع الحكومة بأن تخضع لها وتتعبدها.

٢ - الحرية:

لكن الحرية التي يدعو إليها ألان ويمجدها ليست الحرية بالمفهوم الليبرالي المعروف. إنها ليست الحجة لتبرير ثراء الأثرياء، أو تمجيد روح المبادءة والمغامرة والمنافسة الطليقة. فألان يعرف جيدا مساوىء هذا المفهوم للحرية.

لكن ألان لا ينقاد للفوضى، ولا يدعو إلى الثورة، ذلك لأنه يطيع العقل، ويطيع الطبيعة. ذلك أنه يرى أن التعارض بين الحرية والسلطة ليس تعارضاً بين قيمتين متساويتين، بل هو تعايش بين ضرورة واقعية ومقتضى روحي: فالسلطة ضرورة، ولكنها حافلة بالأخطاء وأمام الضرورة ما على الانسان الا أن يخضع ويطيع، لكن ينبغي على الطاعة أن تسعى لتبديد الأخطار.

لا بد من الطاعة، لأن كل ثورة تولّد زعماء متعطشين لمزيد من السلطة، ومثيرين لمزيد من المخاوف بدعوى المحافظة على مكاسب الثورة، فيتحول الاستبداد الذي قامت الثورة للقضاء عليه إلى استبداد أشد وطأة يبررونه بالمحافظة على الثورة ضد أعدائها.

ولهذا لا يملّ ألان من الدعوة إلى الطاعة، مهما اتهمه خصومه بالمحافظة، لأنه أدرك أن العصيان عقيم، ويولّد الطغيان والطغاة. عقيم لا لأن التقدم، كما يرى أوجيست

كونت، يفترض وجود نظام سابق. فليفكر عقلك في هذه الحقيقة دون انفعال، وليفكر أيضا في هذه الحقيقة الأخرى الأقل ظهوراً وهي أن كل عصيان للعدالة يطيل من عمر المساوئ (في استعمال السلطة Abus».

٣ ـ النزعة العقلية:

والآن يمجد العقل، ويرد إليه كل القيم. فنراه يقول: «الحق معقول، والجميل معقول... إن الجميل والحق، في كل شيء، هما نورا الإدراك السليم».

والآن يرى في العقل الينبوع لكل حياتنا الأخلاقية، والوسيلة لتطهير شهواتنا الانفعالية وهو يتحدث عن سلطان العقل المستقيم على حركات القلب، أي الشهوات.

نشرة مؤلفاته

جمعت كل خواطره ونشرت في ثلاثة مجلدات في مجموعة La Pléiade عند الناشر جاليمار (باريس) تحت عنوان Oeuvres Complétes.

مراجع

- A. Bridoux: Alain, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philsophie. Paris, 1964.

— M. Jouffroy: La Pensée Politique d'Alain, these, Montpellier, 1953.

اعداد خاصة من المجلات التالية:

— a) La Nouvelle Revue française, sept, 1952

b) Mercure de France, decembre 1951.

c) Revue de Metaphysque et de Morale, Avril, 1952.

ألبرتس الكبير

Albertus Magnus

فيلسوف لاهوتي كبير، كان أستاذا للقديس توما الأكويني. ولا نعرف تاريخ ميلاده بالدقة، أما وفاته ففي كولونيا (ألمانيا) في ١٥ نوفمبر سنة ١٢٨٠. أما لقبه بـ «الكبير» فنجده في مخطوطات من القرن الرابع عشر، لكنه في مواضع أخرى يلقب بـ «ألبرتس التيتوني» Albertus Theutonicus أو «ألبرتس الكولوني» Coloniensis.

وتراجم حياته ترجع إلى الربع الأخير من القرن الخامس عشر (بطرس البروسي» سنة ١٤٨٧، رودلف من تيمخن، سنة ١٤٨٨) بيد أنها تستند إلى مصادر أقدم. لكنها مع ذلك حافلة بالتناقض وعدم التدقيق والتناقض فيما بينها. إذ تختلف في تحديد عمره (البعض يجعله يعيش ٨٧ سنة) وسنه حين انضم إلى طريقة الدومنيكان (البعض يقول ١٦ سنة). والشيء المؤكد هو أنه ولد في مدينة لونجن Luiningen على نهر الدانوب (في إقليم اشفابن في جنوب ألمانيا)، وأنه ارتحل في شبابه المبكر إلى إيطاليا، ودرس في جامعة بادوفا، حيث درس مبادئ فلسفة أرسطو. وقد استطاع رئيس الطريقة الدومنكية واسمه جوردان السكسوني، أن يضمّه إلى طريقته في سنة ١٢٢٣ أو سنة ١٢٢٩، وبعث به إلى كولونيا لدراسة اللاهوت.

ومنذ سنة ١٢٣٣ نجده يقوم بالتدريس في دير الدومنيكان في مدينة هلدسهيم (في ألمانيا) ثم في فرايبورج - في برسجاو (جنوبي ألمانيا) واسترابورج.

وطلبا لمزيد من الدراسة ارتحل إلى باريس في سنة ١٢٤٣ - سنة ١٢٤٤. وهنا ألقى محاضرات، بوصفه baccalaureatus (حاصل على الاجازة) عن كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي، وفي سنة ١٢٤٦ صار «معلما «تـهـ» Magister theologiae. وفي سنة ١٢٥١ قام بالتدريس في «المعهد العام» studiumgenerale المنشأ حديثا في كولونيا لتأهيل الرهبان الدومنيكان، وهنا تتلمذ عليه القديس توما الأكويني. ومن سنة ١٢٥٤ إلى سنة ١٢٥٧ كان مرشدا إقليميا لاقليم توتونيا. وفي سنة ١٢٦٠ صار أسقفا لراتسبون. وشارك في السنوات التالية في عدة مجامع خاصة بطريقة الدومنيكان، كما قام ببعض المهام التي كلفه بها البابا اربان الرابع ومنها الدعوة إلى الحروب الصليبية. وتوفي كما قلنا في ١٥ نوفمبر سنة ١٢٨٠. وفي سنة ١٩٣١ منحه البابا بيوس الحادي عشر لقب قديس وعالم من علماء الكنيسة، وفي سنة ١٩٤١ منحه البابا بيوس الثاني عشر لقب «حامي العلماء».

مؤلفاته

كان البرتس غزير الانتاج جدا، حتى لو استبعدنا الكتب الكثيرة المنحولة عليه. ومؤلفاته ـ وبعضها بقي ناقصا، أو دون مراجعة وتنقيح ـ تشمل كل فروع المعرفة في عصره، لهذا بلقب «العالم المحيط» doctor universalis.

أ) أول إنتاجه هو رسالة «في طبيعة الخير» De natura bene وهي رسالة غير تامة.

ب) يتلو ذلك رسائل صغيرة عن مسائل في العقيدة المسيحية.

ح) ثم شرح كبير على كتاب «الأقوال» لبطرس اللمباردي هو ثمرة محاضراته في باريس.

د) وفي كولونيا بدأ (أواستأنف) شرحه على الكتب المتحولة على ديونوسيوس الأريوفاغي. وألقى محاضرات عن كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، حضرها القديس توما.

هـ) ومن ثم بدأ في تلخيص مؤلفات أرسطو الصحيحة وبعض المنحولة. وقد بدأ بكتاب «الطبيعة» وتلاه بكتاب «الكون والفساد». و«السماء والعالم». و«طبيعة الأماكن» (وهذان الملخصان الأخيران يوجد منها نسخة بخط ألبرتس نفسه) و«الآثار العلوية» و«الأحجار» و«النفس» و«التغذية» و«الحس والمحسوس».

و) وفي سنة ١٢٥٨ ألف كتابه «مسائل في الحيوان». وفي نفس الوقت بدأ في كتابة كتابه الضخم «في الحيوان» De Animalibus وهو تلخيص واف جدا وموسع لكتب أرسطو الثلاثة في الحيوان (ويوجد منه نسخة بخط المؤلف في كولونيا، بمقالاتها التسع عشرة) استناداً إلى ترجمة ميخائيل أسكوت.

ز) كذلك لخص كتب أرسطو المنطقية، مبتدئاً بكتاب «الكليات الخمس» المنسوب إلى فورفوريوس أو إلى بوئتيوس.

ح) ومن مؤلفاته الخاصة كتاب عن «وحدة العقل ضد الرشديين» وفيه يدافع عن القول بتعدد النفوس الفردية.

وقد طبعت مجموعة مؤلفاته للمرة الأولى في ليون سنة ١٦٥١ في ٢١ مجلدا باشراف P. Jammy لكنها ناقصة. وتلتها نشرة في ٣٨ مجلداً، في باريس سنة ١٨٩٠ ـ سنة ١٨٩٩. ومنذ سنة ١٩٣١ يتولى معهد البرتس ماجنوس في كولونيا الاشراف على إصدار نشرة نقدية مخصصة لمجموع مؤلفاته، بدأت تحت إشراف B.Geyer ولا تزال مستمرة في الظهور حتى اليوم.

والمهمة الرئيسية التي عني بانجازها ألبرتس الكبير كانت تقديم التراث الفلسفي اليوناني والعربي لأوروبا في القرن الثالث عشر، في كل فروع العلم الممكن آنذاك، في الفيزياء، والرياضيات، وما بعد الطبيعة وفي هذا يقول: «إن غرضنا هو ان نيسّر للاتينيين فهم كل ما قيل في مختلف الفروع». وهو في سبيل ذلك لا يكتفي بإيراد تلخيص لما كتبه أرسطو وشراحه اليونانيون والمسلمون بل يشرح ويكمّل ويعدل. وفي ميدان العلوم الطبيعية قام بأبحاث شخصية، وكشف عن روح ملاحظة نادرة في ذلك الوقت في العصر الوسيط في أوروبا. وهو يقول عن الطريقة التي اتبعها إزاء نصوص أرسطو وشراحه: «في عملي هذا سأتابع نظام أرسطو وفكره، وسأقول كل ما يبدو لي ضروريا لتفسيره ولاثباته. وإلى جانب ذلك سأقوم باستطرادات، ابتغاء إبراز الشكوك التي يمكن أن تتجلى للذهن وإكمال بعض المناقص التي جعلت فكر أرسطو غامضا لدى كثير من الأذهان. وتقسيم مؤلفاته كلها سيكون التقسيم الذي تدل عليه عنوانات الفصول: وحيث العنوان يدل فقط على موضوع الفصل، فهذا يدل على أن الفصل ينسب إلى سلسلة كتب أرسطو، لكن حينما يدل العنوان على استطراد، فذلك معناه أننا أضفناه على سبيل الاكمال أو من أجل إيراد برهنة وفي سلوكنا على هذا النحو سنكتب من الكتب بقدر ما كتب أرسطو، وبنفس العنوانات. وإلى جانب ذلك سنضيف أقساما إلى الكتب التي بقيت ناقصة كما نضيف كتبا بأكملها تنقصنا، أو أغفلت، اما لأن أرسطو نفسه لم يكتبها، أو كتبها لكنها لم تصل الينا».

وفي مسألة الصلة بين العقل والنقل يمثل ألبرتس تقدما ظاهراً على أسلافه. إذ هدف إلى تحديد ميدان كليهماتحديداً واضحاً، وجعل أنواعاً من الحقائق تنتسب إلى الواحد ولا تنسب إلى الآخر. وفي هذا يقول: «فيما يتعلق بالدين والأخلاق، إذا اختلف أوغسطين مع الفلاسفة فينبغي تصديق الأول دون الآخرين. لكن إذا تعلق الامر بالفيزياء، فإنني أصدق أرسطو، لأنه كان يعرف الطبيعة خير معرفة».

ومع ذلك فإنه لم يطبق هذا المنهج بدقة، بل كان يضطر إلى الأخذ بما يقوله النقل حين يتعارض مع العقل. فيقول مثلا بالخلق من القدم، لا بفكرة الصدور التي قال بها ابن سينا، وكأن العالم له بداية في الزمان، ولا يقول بقدم العالم كما قال أرسطو وشراحه والفلاسفة المسلمون.

على أنه حاول مع ذلك إيجاد مزيج من المسيحية والأفلاطونية المحدثة على نحو قريب مما فعله ابن سينا. إذ نجده يتحدث عن العلة الأولى، وأنها نور أول، يهب الصور للمادة، «إنهاحياة ونور لأنها نوع من الحياة لكل موجود، وهي النور

لكل معرفة والعقل لكل شيء». والعقل الالهي يحتوي على «الصور» الأولى. والله يهب الهيولي صورا متمايزة، ليست إلا صور الكليات الالهية. واشعاعات نور العقل الفعال الكلي، الذي هو الله، تسري في الهيولي، حيث توجد الجواهر العينية.

ويهاجم ألبرتس، مع ذلك، نظرية ابن سينا وابن رشد في العقل الفعال. ويستقصي هذا الموضوع في كتابه «خلاصة اللاهوت» Summa Theologiae، ويسرد ثلاثين حجة لصالح إثبات وحدة العقل الانساني، لكنه يتلوها بستٍ وثلاثين حجة ضد وحدة العقل الانساني، وبهذه الزيادة في الحجج يرجّح بطلان القول بوحدة العقل الانساني. ويقرر أن لكل نفس عقلا بالقوة، وعقلا بالفعل خاصين بها. ذلك لأن النفس الانسانية ليست مجرد صورة لجسم، بل هي جوهر روحي، ولهذا الجوهر قواه المستقلة الخاصة به والضرورية كي يؤدي مهامه.

لكنه يبادر فيربط بين النفس الانسانية وبين الله، إذ هي صورة له، ولهذا فإنها مفتوحة لقبول الاشراقات الالهية، وهي بمعرفتها للمعقولات تتشبه بالله.

مراجع

قام اسخويانس بتصنيف ببليوجرافيا عن البرتس الكبير:

M. Schooyans: «Bibliographie Philosophique de Saint Albert-le Grand» R. Univ. Catol. S. Paolo, no 21, 1961.

— A. Garreau: Saint Albert le Grand. Paris, 1932.

— A. Schneider: Psychologie Alberts des Grossen, Münster in West F. 2 vols, 1903, 1906.

الإلحاد

Athéisime, Atheism

كلمة «الحاد» في اللغات الأوروبية مأخوذة من اليونانية وتحتوي على مقطعين: ἀ = سلب، نفي + θέος = اله. ومن هنا كان معناها الاشتقاقي: نفي الله. أما في العربية فكلمة الحد عن = انحرف عن. ومن هنا فليس ثمة تطابق دقيق بين اللفظ الأوروبي، واللفظ العربي. وفي تحليلنا هنا سنقتصر على ما يدل عليه اللفظ الأوروبي.

على أن المعنى لهذا اللفظ الأوروبي يتضمن عدة مقاصد، تدخل تحت تمييزات:

أ) فهناك أولاً التمييز بين الالحاد العملي، والالحاد النظري. والأول هو موقف من يتصرف كما لو لم يكن هناك إله، فهو يقر بوجود إله، ولكنه ينكر الله في سلوكه في الحياة - أما الالحاد النظري المطلق فلا يقرّ بوجود إله ولا بوجود أمور إلهية. وينقسم بدوره الى سلبي، وايجابي: السلبي هو الذي ينكر وجود الله والأمور الإلهية، اما عن جهل بالله (مثل «المتوحش» الذي يتحدث عنه جان جاك روسو) أو لعدم اكتراث بالله (مثلما هو موقف هيدجر وبندتو كروتشه)، - والموقف الايجابي هو الذي ينكر وجود الله لأسباب يتذرع بها (مثل موقف الماديين من أمثال أبيقور، ولا متري La Mettrie وفيورباخ، وكارل ماركس، أو نيتشه واشترنر). - وهناك الالحاد النظري النسبي الذي لا يقر بوجود الله، ولكنه يقر بوجود أمور إلهية ويندرج تحت موقف المذهب الوضعي Positivism وموقف اسبينوزا في بعض التأويلات.، ومذهب القائلين بوحدة الوجود، ومذهب المؤلهة déistes اللذين يقعان على حافة الالحاد والايمان بوجود الله.

وأول تحليل لمعنى الالحاد نجده في المقالة العاشرة من كتاب «النواميس» لأفلاطون حيث يذكر ثلاثة أشكال للالحاد:

١- الأول انكار الالوهية،

٢ - والثاني الاعتقاد بوجود الالوهية مع انكار العناية الإلهية بالشؤون الانسانية،

٣ - الاعتقاد بأن الألوهية يمكن استجلاب رضاها بالقرابين والدعوات: والشكل الأول هو الذي نجده عند السابقين على سقراط من الفلاسفة الماديين الذين وضعوا الماء أو الهواء أو التراب أو النار مبادىء للأشياء («النواميس» المقالة العاشرة ص ٨٩١ ج وص ٨٩٢ ب). وأفلاطون يرد عليهم ببيان أن النفس تسبق الطبيعة.

والشكل الثاني من الالحاد يفسره أفلاطون بقوله ان هذا المذهب يعادل القول بأن الألوهية عاجزة، كسلى، لا تهتم بأتمام العمل الذي بدأته، وكأنها أقل مكانة من الانسان الذي يعمل دائمًا على اتمام عمله واتقانه.

ويدفع أفلاطون الشكل الثالث من الالحاد، لأن أصحابه يجعلون الألوهية شبيهة بالكلاب التي يمكن استرضاؤها بتقديم الطعام اليها وبالمرتشين من القضاة والموظفين الذين يمكن إفساد ضمائرهم واحساسهم بالعدالة عن طريق الرشاوى والهبات. وافلاطون يحمل بشدة على هذا الشكل الثالث من الالحاد، ولهذا يحرّم القرابين الفردية، ولا يقرّ إلا تلك التي تقدم على المذابح العامة وفقاً لطقوس وشعائر محددة («النواميس» المقالة العاشرة، ص ٩٠٩ د).

والالحاد بالمعنى الثاني عند أفلاطون قد ناصره وأكده أبيقور: فلكي ينزع عن الناس، خوف الموت، وضع الالهة بين العوالم intermundia واعتبر الله غير مكترث بالانسان. واستدل على ذلك بما في العالم من شرور قائلاً: إذا كان الله يريد أن ينزع الشرور من العالم لكنه لم يقدر، فسيكون عاجزاً، واذا كان قادراً ولم يرد ذلك، فسيكون حسوداً شرساً، واذا أراد ذلك وكان قادراً عليه، فلماذا لم ينزعها؟ (راجع «شذرات ابيقور» نشرة Usener، الشذرة رقم ٣٧٤) وقد أعاد ذكر هذه الحجة لوكرتيوس (في كتابه «في طبيعة الأشياء» م٢، البيت رقم ١٠٩٣ وما يتلوه).

وبعد أبيقور مباشرة كان الشكّاك اليونانيون التابعون للأكاديمية الجديدة، وعلى رأسهم كرنيادس القوريناني (٢١٤ - ١٢٩ ق. م.) الذي أكدّ ضعف البراهين التي تساق لاثبات وجود الألوهية، وبيّن الصعوبات القائمة في تصور الألوهية نفسها. فهو يقول: «اذا كان الآلهة موجودين، فلا بد أن يكونوا أحياء والحيّ يحس... فإذا كانوا يحسّون، فإنهم يعانون اللذة والألم. واذا كانوا يتألمون، فانهم قابلون للتغير إلى ما هو أسوأ، وهكذا يكونون فانين» (سكستوس امبريكوس: «ضد المعلمين» ١٠ : ١٣٩ - ١٤٠).

كذلك يذكر من بين الملحدين، في تلك الفترة تيودورس، وذيوجانس الأبولوني واويهميرس. وينسب الى الأخير نظريته في تفسير أصل الآلهة، بأنهم كانوا أناساً ألههم الناس لأنهم كانوا سادة أو أبطالاً (راجع شيشرون: «في طبيعة الآلهة» ١ : ١١٩).

أما في الاسلام، فإن كلمة «إلحاد» و «ملحد» و «ملاحدة» قد اطلقت بتجاوز شديد: إذ لا نجد عند احد ممن اتهموا بالالحاد انكاراً لوجود الله: لا عند ابن الراوندي، ولا عند محمد بن زكريا الرازي، ولا عند المعري، وهم أشهر من يتهمون بالالحاد في الاسلام.

هذا اذا فهمنا الالحاد بالمعنى الأول من المعاني الثلاثة التي حددها أفلاطون. أما بالمعنى الثاني، وهو اثبات الألوهية مع انكار العناية الالهية بالشؤون الانسانية، فالالحاد موجود ليس فقط عند هؤلاء الثلاثة، بل وأيضاً عند ابن سينا وعند ابن رشد، إذ أنكر هؤلاء جميعاً أن يعلم الله الجزئيات، وبالتالي أن يعنى بأفراد الناس. وهذا أحد الأمور الثلاثة التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة المسلمين في كتابه «تهافت الفلاسفة».

أما بالمعنى الثالث، فربما نجد الحاداً في بعض أقوال المعري. ومن عداه لا نجد لديهم أقوالاً صريحة في هذا الموضوع.

كذلك أطلق «الكفر» على مذاهب القائلين بوحدة الوجود والحلول من الصوفية مثل الحلاج، ومحي الدين بن عربي، والصدر الرومي، والعفيف التلمساني وابن الفارض والبلياني.

(راجع عن هذا كتابينا: «من تاريخ الالحاد في الاسلام» القاهرة سنة ١٩٤٥، «تاريخ التصوف الاسلامي في القرنين الأول والثاني»، الكويت سنة ١٩٧٥).

أما في العصر الحديث في أوروبا فقد ارتبط الالحاد بالمادية في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، خصوصاً عند جاسّندي (Gassendi) ولامتري ودولباك D'Holbach وارنست هكل Ernest Heckel وفيلكس لو دانتك Feleix Le Dantec. فهؤلاء جميعاً لم يقرّوا بغير المادة، وبالتالي لم يحتاجوا الى مبدأ روحي لتفسير الظواهر.

وارتبط الالحاد أيضاً بالنزعة الانسانية المطلقة، كما هي الحال عند لودفج فويرباخ (راجع كتابه: «ماهية المسيحية»، وكتابه: «مبادىء فلسفة المستقبل»). وعند باور Bauer (راجع كتابه... Posaune des jungesten Gerichts wider Hegel) وكارل ماركس وبندتو كروتشه Croce (راجع كتابه Conversazioni Critiche IV, Bariy, 1932) الذي قال: «لا يمكن أن نحب الله حباً حقيقياً وخالصاً إلا بمعنى واحد فقط وهو، كما يحدث دائماً - أن نحب أنفسنا وأن نحب في الله خير ما في ذواتنا نحن،

أعني الحق في أنفسنا والكلي والمثل الأعلى» (ص ٢٤٨ من هذا الكتاب). ـ فهذه النزعة الانسانية تقوم على أساس أن الدين الحق هو دين الانسانية وأن الاله الحق هو الانسان، لأنه لا يوجد في الوجود ما هو أسمى منه. والانسان يستطيع أن يفرض على الطبيعة قيمه وغاياته الخاصة.

كذلك ارتبط الالحاد في القرن الماضي وهذا القرن بنزعة اللاأدرية Agnosticisme ويمثلها خصوصاً هربرت اسبنسر وتوماس هكسلي Thomas Huxley (في كتابه Collected Essays, V,P. 237 ff; ومفادها أنه لا يمكن الأخذ بحلول غير معتمدة على المنهج الوضعي في حل المشاكل الميتافيزيقية والدينية. وتبعاً لهذا قال أصحاب هذه النزعة (ومنهم داروين) أنهم «لا يدرون» شيئاً عن هذه الأمور التي مثل: المطلق، الله، اللامتناهي، وما شابه ذلك من أمور. وحاول هربرت اسبنسر في الجزء الأول من كتابه «المبادىء الأولى» (سنة ١٨٦٢) اثبات عجزنا عن بلوغ الحقيقة النهائية، أي القوة المستترة التي تتجلى في كل الظواهر الطبيعية.

ومن أشكال الالحاد المعاصر: التحليل النفسي الفرويدي، لأنه يفسر فكرة الموجود الأعلى بأنها مستمدة من ثنائية الاتجاه العاطفي المؤلفة من الحب والخوف والحاضرة في العلاقة بين الابن والوالد (راجع لفرويد: «الطوطم والطابو»، فيينا، سنة ١٩١٣، وراجع ليونج C. G. Jung: «علم النفس والدين»، زيورخ سنة ١٩٤٠، ولارش فروم E. Fromm: «التحليل النفسي والدين»، نيويورك سنة ١٩٥٢).

ومن اشكال الالحاد المعاصر أيضاً «الوضعية المنطقية» عند كارنب Carnap ومدرسة فيينا بعامة إذ يرون أن كلمة «الله» هي مجموع من الحروف (راجع: R. Carnap Ueberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache, 1931) ويقررون أن قولنا «الله موجود» يساوي تماماً قولنا «الله غير موجود» لأن كلتا العبارتين خلو من المعنى (راجع A. J. Ayer: Language, Truth and Logic, .(London, 1936

مراجع

- R. Flint: Antitheistic theorics, Edinburg, 9 th ed, 1917.
- F. Mauthner: Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 4 Vols. Stuttgart und Berlin, 1920- 23. reprogr. Aufl. Hildesheim, 1963.
- A. B. Drachmann: Atheism in Pagan Antiquity, London 1922.
- Q. Richard: L'Athéisme dogmatique, Paris 1923.
- H. de Lubac: Le Drame de L'humanisme athée.
- L'Ateismo, a cura di G. Ricciotti, Roma 1950.
- L. Brunschvicg: De la vraie et de la fausse conversion, suivi de la querelle de L'athéisme, Paris, 1951.
- J. Lacroix: Le sens de L'atheisme contemparain, Paris, 1958.
- Il Problema dell, ateismo, atti XVI Conv. Centro Stud : Filos. di Gallarte, Brescia 1962.
- A. Del Noce: Jl problema dell' ateismo, Bologna, 1964.
- C. Fabro: Introduzione all' ateismo maderno, Roma, 1964.
- W. Gent: Unter suchungen zum Problem des Atheismus. Ein Beitrag zur weltanschaulichen situation unserer Zeit, Hildesheim, 1964.
- W. Luypen: Phenomenology and Atheism, Pittsburgh, 1964.

الكسندر (صمويل)

Samuel Alexander

فيلسوف اوسترالي، يهودي الديانة. ولد في سيدني (اوستراليا) في سنة ١٨٥٩ وتوفي في سنة ١٩٣٨.

ارتحل الى انكلترا، في سنة ١٨٧٧ حيث درس في اكسفورد على يدي جرين وبرادلي وتأثر بهما. لكنه تحول بعد ذلك الى اعتناق مذهب التطور، واهتم بعلم النفس التجريبي. ثم تأثر بعد ذلك بمور Moore وبرترند رسل Russell وبالواقعية الأمريكية الجديدة.

وفي سنة ١٨٨٢ اختير زميلاً في كلية لنكولن بأوكسفورد. ويبدو تأثير نظرية التطور في أول كتاب نشره

وعنوانه: «النظام الأخلاقي والتقدم: تحليل للتصورات الأخلاقية» (سنة ١٨٨٩). وفي تفسيره للمعاني الأخلاقية سار في اثر هربرت اسبنسر .ولسلي استيفن. فإنه نظر الى الصراع من أجل البقاء في المجال البيولوجي يتخذ في المجال الأخلاقي شكل صراع بين المثل العليا الأخلاقية، وكذلك نظر الى قانون الانتخاب الطبيعي، في مجال الأخلاق، على انه يعني أن ما يسود في مجال الأخلاق هو مجموعة المثل العلياالتي تقود الى حالة توازن أو انسجام بين العناصر والقوى المختلفة في الفرد، وبين الفرد والمجتمع، وبين الانسان والبيئة.

وفي سنة ١٨٩٣ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة ملبورن. وفي السنوات ١٩١٦ - ١٩١٨ ألقى محاضرات جفورد في جلاسجو (اسكتلندا) وقد حررها ونشرها في سنة ١٩٣٠، تحت عنوان: «المكان، والزمان، والألوهية».

فلسفته

١ - الزمان والمكان:

يرى الكسندر أن الحقيقة الواقعية النهائية، أعني رحم الأشياء كلها، هي متصل الزمان والمكان. وقد أخذ هذه الفكرة، كما صرّح هو، عن منكوفسكي H. Minkowski الذي قال بها في سنة ١٩٠٨، كذلك يشير الى لورنتس Lorentz واينشتين Einstein، وكذلك استلهم نظرية برجسون في الزمان الحيوي، لكنه رفض دعوى برجسون أن المكان خاضع للزمان. وهو بهذه النظرية في «الزمان - المكان» يعارض رأي برادلي القائل بأن الزمان مجرد مظهر appearence ورأي مَتجرت Mc Taggart القائل بأن الزمان ليست له حقيقة واقعية. كذلك يرفض الكسندر الرأي الشائع في الزمان والمكان أنهما وعاءان: الأول تتعاقب فيه الأشياء، والثاني توجد فيه الأشياء معاً الى جوار بعضها بعضاً، لأن هذا الرأي يفترض أن الأشياء موجودة قبل الزمان والمكان، بينما يرى الكسندر أنهما أسبق من الأشياء، أنهما الأرحام التي تتكون منها الأشياء الموجودة والأحداث، وهما الوسط الذي فيه يلتقي بالأشياء والأحداث وفيهما تتبلور. ولو نظرنا في كل واحد منها على حدة، لوجدنا أن اجزاءه لا يتميز بعضها عن بعض، انها متجانسة. لكن «كل نقطة في المكان تتحدد وتتميز بآن في الزمان، وكل آن من الزمان يتحدد بموضعه في المكان» («المكان والزمان والألوهية» ص ٦٠). ومعنى هذا أن الزمان والمكان كليهما معاً يكوّنان وجدة واحدة وحقيقة واقعية واحدة، هي «متصل لانهائي من الحوادث المحضة أو الآنات النقط» (ص ٦٦). وكل شيء في التجربة هو مركب من النقط الآنات أو الآنات النقط.

٢ - المقولات:

ثم يأخذ الكسندر بعد ذلك في البحث في الخصائص الأساسية لمتصل المكان - الزمان مثل: الهوية، الاختلاف، الوجود، الكلية، الجزئية، الاضافة، الخ. ويمهد السبيل بهذا أمام بيان خصائص الواقع التجريبي ومستوياته ابتداء من المادة حتى النشاط العقلي. وهو ينظر الى المقولات على انها التحديدات الأساسية للموجود. وينبغي ألا يخلط بينها وبين الصفات (أو الكيفيات) Qualities، لأن الصفات- في نظره - عارضة ومتغيرة بينما المقولات Categories، كلية وجوهرية. وهي أي المقولات، قبلية a Priori بمعنى أنها تنطبق، مقدماً، على كل شيء موجود، وهي قسمات صحيحة للواقع، وليست مجرد اطارات في العقل كما يقول كنت. ولهذا لا يحاول الكسندر أن يستنبطها بواسطة أية ضرورة: منطقية كانت أو آلية. ويبين الكسندر ان المقولات هي خصائص أساسية لمتصل المكان - الزمان «فلا ينبغي، مثلاً، أن ننظر الى الهوية والاختلاف على أنها خاصية للعقل الانساني ولا أشكال نموذجية تعين حدود كل موجود بل ينبغي أن ننظر اليها على أنها خصائص أولية لمتصل «النقطة - الآن». فالزمان يكشف عن الهوية بوصفه مدة، ويكشف عن الاختلاف بوصفه توالياً. والمكان يكشف عن الوحدة بوصفه متصلاً، وعن الاختلاف بوصفه مؤلفاً من نقط. ويقرر الكسندر أن المكان هو الذي يعطي للزمان وحدته، وأن الزمان هو الذي يعطي للمكان اختلافه، وإلا لكان الزمان مجرد توال، وكان المكان وحدة بيضاء فارغة.

والوجود هو - في نظر الكسندر - اسم آخر لهوية المكان والزمان. والاضافات relations تعبّر عن متصل الزمان - المكان. وهو لا يرجع كل العلاقات الفيزيائية الى علاقات زمانية مكانية، لكنه مع ذلك يرى أنه في نهاية التحليل نجد كل العلاقات (الاضافات) تتوقف على علاقات زمنية - مكانية. والجوهر هو علاقة (إضافة) بين عناصر زمانية ومكانية في مقدار محدد من المكان - الزمان. والعلية، بوصفها

مقولة، تعبّر عن المفهوم الأساسي في متصل المكان ـ الزمان، لأن في هذا المتصل كل حادث هو متصل بما قبله وبما يتلوه.

٣ ـ العقل والحياة

ويبحث الكسندر في التضايف بين الجهاز العصبي والعقل. فيقرر أن العقل شيء جديد على الحياة، لكنه ليس كياناً مستقلاً. إن العملية العصبية إذا صارت ذات تركيب من نوع خاص وشدة وارتباط مع عمليات وتركيبات أخرى، فإنها تتخذ خصائص جديدة بحيث تصبح عقلية، مع بقائها في الوقت نفسه حيوية.

وهنا يستعين الكسندر بآراء لويد مورجن Lloyd Morgan خصوصاً في تمييزه بين الصفات الجمعية additive والصفات الانبثاقية emergent. ومفادها أن بعض التركيبات في الطبيعة كمية خالصة، مثل الأوزان الجزئية molecular. لكن ثمة تركيبات أخرى تؤدي الى نشوء تغييرات في الكيف، مثل خواص الماء، فإنها لا يمكن أن تستخلص من خواص كل من الاوكسجين والهيدروجين على حدة. وهنا يقتبس الكسندر أبياتاً مشهورة للشاعر الانكليزي روبرت براونج Browning في قصيدته التي بعنوان Abt Vogler وفيها يروي قصة موسيقار استخرج من ثلاثة أصوات ـ لا صوتاً رابعاً، بل نجمة! فشبيه بهذا ما يحدث في الحيوانات الفقرية العليا حين ينبثق العقل، وهذا هو ما يفسّر كون بعض الحركات يؤدي الى نشوء مادة كيماوية، وحينها تؤدي بعض التركيبات الكيمياوية الى نشوء الحياة. لكن الكسندر لا يذهب مذهب الحيويين، وخصوصاً برجسون الذين يذهبون الى أن الحياة شيء جديد تماماً وليست مجرد ناتج لعمليات كيماوية. وإنما يؤكد أن الحياة أساساً كيمياوية، لكنها درجة خاصة من المادة تكشف عن خصائص تتحدى الوصف بلغة كيمياوية. والحال مع الحياة كالحال مع المادة: فإن المادة هي حركة ولا شيء غير الحركة، ومع ذلك فإن لها خصائص (مثل الصلابة، اللون) ليست لسائر انواع الحركة.

٤ ـ نظرية المعرفة:

وفي نظرية المعرفة يبدأ الكسندر فيقرر أن من الخطأ الزعم ـ كما فعل بعض الفلاسفة المحدثين ـ بأن نظرية المعرفة هي أساس الميتافيزيقا.

وإنما نظرية المعرفة فصل من فصول الميتافيزيقا، وحالة خاصة يبين فيها كيف تقوم العلاقة بين الكائن الحي وبين بيئته. ومعروف أن كل أمرين مترابطين فإن بينهما علاقة ليس فقط علية مكانية ـ زمانية، بل وأيضاً وفق طبائعها الخاصة بها. وهذه الأخيرة توجد عاملاً للاختيار خاصاً، له أهمية في تفسير الادراك الحسيّ. فالأعصاب البصرية تستجيب لبعض الصفات دون البعض الآخر. لكن المعرفة لا تتم إلا في مستوى الوعي.

وهنا نلتقي بمشكلة: هل موضوعات الادراك الحسّي صفات للشيء موضوع الادراك، أو هي من نتاج نشاط العقل؟ وموقف الكسندر من هذه المسألة هو أنها الاثنان معا، ولكن من نواح مختلفة. ومن أجل ايضاح رأيه هذا يستخدم تسميات خاصة: فيسمى شعور العقل بالنشاط العصبي: «استمتاعاً Enjoyment»، ويسمى شعور العقل بصفات الشيء المدرك: «تأملاً Contemplation». وهدف الادراك الحسي ليس احداث تغيير في الجهاز العصبي، لكن عملية المعرفة هي تغيير في الجهاز العصبي. وبالاستمتاع بالمعرفة يتأمل العقل الأشياء. ويشير الكسندر أنه في هذا يتفق مع رأي سبينوزا حين قال ان «العقل فكرة للجسم».

والاحكام فيما يتعلق بالقيم، لها ميزة خاصة تنفرد بها، وهي أنها ظواهر اجتماعية، ذلك لأنها تعبّر عن معايير، والمعايير انما توضع من خلال الاتصال الاجتماعي والاختلاط بين الناس. ذلك لأنه قد يصدر المرء أحكاماً تقويمية وهو بمعزل عن الناس، ولكنه لن يتنبه الى ما فيها من خطأ (أو صواب) إلا إذا اصطدام حكمه بحكم الآخرين في نفس الموضوع.

٥ ـ الألوهية:

عند الكسندر أن «الألوهية Deity هي الصفة التجريبية التالية في العلّو لأعلى صفة نعرفها» (ج ٢، ص ٣٥٥). ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نعرف ما هي هذه الصفة، بيد أننا نعلم أنها ليست من نوع أية صفة نعرفها.

لكن، هل معنى هذا أن الله لن يوجد إلا في المستقبل، بوصفه المستوى التالي لمستوانا الحالي بوصفنا كائنات متناهية، وأنه سينبثق خلال عملية التطور؟ وجواب

الكسندر عن هذا السؤال بالنفي. انه يقرر أن الله موجود حالياً بالفعل، لأن الله هو الكون، انه متصل المكان - الزمان. يقول: «ان الله هو العالم كله بوصفه يملك صفة الألوهية. وبوصفه موجوداً بالفعل حالياً فإنه هو العالم اللامتناهي بنزوعه نحو الألوهية، او - اذا استعرنا عبارة لليبنتس، العالم في حالة حمل (حَبل) بالألوهية» (ج ٢ ص ٣٥٣). وهذا الحمل مستمر لن يوضع ابداً، يقول: «ان الله ، بوصفه موجوداً واقعياً، يصير باستمرار الى الألوهية لكنه لن يبلغها أبداً: انه الله المثالي في حالة جنين The ideal God in embryo (ج ٢ ص ٣٦٥). والدين «هو الشعور بأننا منجذبون الى الله ومنخرطون في حركة العالم نحو مستوى من الوجود أعلى» (ج ٢ ص ٤٢٩).

مؤلفاته

- Moral order and progress. 1880
- Space Time and Deity . 1920.
- Beauty and other forms of value,1933.

مراجع

- P. Devaux: Le Systéme d'Alexander, Paris 1929.
- J. W. Mc Carthy : The Naturalism of Samuel Alexander. New York. 1948.

أليوتا

Antonio Aliotta

فيلسوف تجريبي إيطالي. ولد في بليرمو في ١٢ يناير سنة ١٨٨١، وتوفي في نابولي في أول فبراير سنة ١٩٦٤.

إلتحق أولا بكلية الآداب في جامعة بليرمو ثم عدل عنها في السنة التالية إلى كلية الفلسفة في فيرنتسه. حيث حصل على الليسانس في سنة ١٩٠٣ ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩١٢ قام بالتدريس في بعض المدارس الثانوية وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس libera docenza في سنة ١٩٠٥ في علم النفس التجريبي. وفي سنة ١٩١٣ عين أستاذا للفلسفة النظرية في جامعة بادوا واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩١٩ حيث انتقل إلى جامعة نابولي وظل فيها حتى سنة ١٩٥١.

بدأ أليوتا تطوره الفلسفي من علم النفس التجريبي، كما يظهر في كتابه «القياس في علم النفس التجريبي» (سنة ١٩٠٥)، ولكنه في الوقت نفسه كان يلحظ الجانب الروحي في النفس، ونظر إلى المنهج التجريبي على أنه تعبير عن قدرة العقل على البناء.

وفي سنة ١٩١٢ نشر تحليلا نقديا شاملا للمذاهب الفلسفية المعاصرة بعنوان: «ردّ الفعل المثالي من العلم». وفيه دافع عن الروحية المونادولوجية ونزع نزعة مؤلهة.

ولما بدأت الهيجيلية الجديدة في إيطاليا، على أيدي كروتشه وجنتيله، تسود الفكر الفلسفي في إيطاليا، اتخذ اليوتا موقفا مناهضا لها. فنقد علم الجمال كما تصوره كروتشه. فرفض فكرته في إبداعية الروح creativita dello spirito، كما رفض فكرة نمو الحياة الروحية في وظائف يستبعد بعضها بعضا على التبادل وتعود بطريقة دورية. فتأثر بشلنج وببرجسون، فقرر أن التطور خلاق في أعمال الطبيعة. ولم يعد يثق بالآلية، وبدأ يفقد الثقة بالعلم والمعرفة العلمية.

وفي بحث بعنوان: «مخطط نظرة روحية في العالم» (ظهر في العدد ٢ من Cultura filosofica سنة ١٩١٣) أكد - ضد الهيجيلية الجديدة - موضوعية الطبيعة بحيث لا يمكن ردها إلى مثالية، لكنه أكد في الوقت نفسه أن الطبيعة تتسامى في الانسان إلى مراتب عليا. وانتهى إلى «نسبية ديناميكية» تؤكد أن الذات باشكالها المقولية، والطبيعة، والله تكوّن حدودا لفعل تجريبي، موضوعي ذاتي معا، في علاقة متحركة جدا، وفي إثراء مستمر.

وفي المرحلة الناضجة من تطوره اتجه في نظرية المعرفة إلى جعل الاضافة relazione هي الأساس، والقول بتعدد مراكز التجربة وتقدمها التدريجي نحو المزيد من التناسق في وحدة مثالية. ويمثل هذه المرحلة الكتب التالية:

١ - «نظرية اينشتين والمنظورات المتغيرة للعالم»، بليرمو سنة ١٩٢٢.

٢ - «النسبية والمثالية»، نابولي سنة ١٩٢٢.

٣ - «مشكلة الله والتعددية الجديدة»، مدينة الكستلو، سنة ١٩٢٤.

أما في المرحلة الأخيرة من تطور فكره، وهي التي تتمثل في كتابه: «التضحية بوصفها معنى العالم» (روما سنة ١٩٤٦) «فقد

اتجه أليوتا إلى روحية مسيحية، فيها الايمان، مفهوما بمعنى الفكر الفعّال، هو الأساس في التفلسف، مع تقرير مصادرات عامة مثل: واقعية التغير، وجود نظام في العالم، تعدد الشخصيات، تلقائية الارادة، الامكانية الخلاقة للفعل. والمصادرة العليا بين هذه المصادرات العامة هي «الشعور العالي»، والله الذي تمتد حياته بالعطاء والحب.

وهكذا تغلبت النزعة الروحية الايمانية في المرحلة الأخيرة من تطور فكر أليوتا، بعد أن كان في البداية تجريبيا حريصا على المنهج العلمي التجريبي.

نشرات مؤلفاته

قامت دار النشر Perxella في روما بطبع مجموع مؤلفاته الكاملة في ستة مجلدات. من سنة ١٩٤٢ إلى سنة ١٩٥٤ هكذا:

- L'estetica di Kant e. degli idealisti romantici, 1942;
- Il sacrificio come Significato del mondo, 1946 (2ª de. 1959);
- Il problema di Dio e il nuovo pluralismo, 1949;
- Critica dell'esistenzialismo, 1951 (2ª ed. 1957);
- L'estetica del Croce e la crisi dell'idealismo italiano, 1951.
- Scetticismo, misticismo e pessimismo, 1947;
- Evoluzionismo e spiritualismo, 1948;
- Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo, 1950;
- Pensatori tedeschi dell'Ottocento, 1950.
- Il nuovo positivismo e lo sperimentalismo, Roma 1954.

مراجع

- Autopresentaz. in Filosoflital. contemporanei, de. M. F. Sciacca, 2ª ed., Como 1946. - G. Gentile Lo scetticismo antico e moderno secondo A., in «Crit.», n. 4;
- S. Caramella, Relativismo, scienza e filosofia, in «Educazione nazionale», 1922, n. 3;
- U. Spirito, L'idealismo italiano e i suoi critici, Firenze 1930;
- T. Bartolomei, La teoria dell'esperienza del prof. A., in «Riv. Filos. neoscol.», 1933, n. 3;
- C. Rho, Sullo sperimentalismo di A., in «Criterion», 1936, n. 2;
- M. F. Sciacca, Il secolo XX, 2ª ed., I, Milano 1947, pp. 470-90;
D. Scolerri, A. A. e il sacrificio come significato del mondo in «Historica», 1948 n. i;
- A Guzzo, Un'etica del sacrificio, in «Rass. Sc. filox.» 1948, n. i;
- P. Di Lauro, Evoluzionismo e spiritualismo, Giugliano 1949;
Lo sperimentalismo de A. A., Napoli 1951 (volume celebrativo del settantesimo compleanno del maestro, a cura di Carbonara, Filiasi - Carcano, Lazzarini, Martano, Musatti, Petruzzellis, Sciacca, Stefanini);
P. Filiasi Carcano, Il pensiero filosofico di A. A., in «Riv. ros.», 1952, pp. 179- 85, 251 - - 65;
Sciacca, I, pp. 179- 83;
D. Gentiluomo, Il relativismo sperimentale di A. A. nel suo svolgimento storico, Roma 1955, pp. 171- 87;
- G. Galli, La cultura, la logica, il sacrificio del prof. A. A., in Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti, Torino 1958. Alla morte dell'A., ne hanno rievocato la figura e il pensiero (1964): A. Guzzo, in «Filos.», pp. 278-88; N. petruzzellis A. e il pensiero del suo tempo, in «Rass. Sc. Filos,» P. Piovani, in «Atti dell'Acc. Pontaniana», n. s., XIII;
- C. Carbonara, in «C. Carbonara, in «Atti dell'Acc. di sc. morali e polit. della Societ/ naz. di sc., lett. e arti in Napoli», vol. 75;
N. Abbagnano, in «Riv. Filos,», pp. 442- 48.

أمبادقليس

Empedocles of Adragas.

فيلسوف يوناني من السابقين على سقراط.

من مدينة اكراجاس أو اجريجنتم في جزيرة صقلية. لا نعرف تاريخ ميلاده، لكن نعلم بأنه زار توريي Thurii بعد تأسيسها بقليل وهذه المدينة تأسست في سنة ٤٤٤ -

٤٤٣ قبل الميلاد. وأشترك في السياسة في مدينة أجريجنتم، ويقال انه كان زعيمًا للحزب الديمقراطي فيها. ويروى الكثير من الأخبار عن قيامه بأعمال السحر والمعجزات. من ذلك ما رواه ذيوجانس اللائرسي (ترجمة فرنسية ج ٢ ص ٤٦ باريس سنة ١٩٦٥) من أنه حدث يوماً أن هبت الرياح الأتيزية هبوباً شديداً جداً لدرجة انها انتزعت الثمار من الأشجار. فجاء أمبادقليس بحمير وسلخ جلودها ونشرها على الروابي وقمم الجبال لوقف هبوب الرياح. فتوقفت الرياح فعلاً، ولهذا سميّ «واقف الرياح».

وينقل ذيوجانس (جـ ٢ ص ١٤٤) بأن طيماوس (في «اخباره» المقالة التاسعة) يذكر أن أمبادقليس كان من تلاميذ فوثاغورس، وأنه أدين بسرقة الخطب، فمنعه أصحاب فوثاغورس من المشاركة في أحاديث هذه الفرقة، وهو أمر قد وقع أيضاً لأفلاطون. ويقول نيانش Neanthe انه الى عهد فيلولاوس وأمبادقليس كان الفوثاغوريون يجرون أحاديثهم في الهواء الطلق، أمام عامة الناس، لكن لما أشاع أمبادقليس آراءهم شعراً وضعوا قاعدة صارمة هي ألا يلقنوا آراءهم لشاعر.

ويقول تيوفراسطس انه كان قوي الاتصال ببرمنيذس وأنه حاكي أشعار هذا الأخير. وبرمنيذس، كما نعلم، كتب كتابه «في الطبيعة» شعراً، ولأمبادقليس قصيدة طويلة في الطبيعة. لكن هرميفوس ينكر صحة القول بأن أمبادقليس كان تلميذاً لبرمنيذس، ويقول انه كان تلميذاً لأكسينوفان، وحاول محاكاة قصائده الملحمية.

وقد ألف مسرحيات مأساوية (تراجيديات) بلغ عددها في بعض الروايات (راجع ذيوجانس جـ ٢ ص ١٤٥) ثلاثاً وأربعين على الأقل.

ويقول عنه ساتيروس في «تراجمه» انه كان طبيباً بارعاً وخطيباً جيداً. وقد تتلمذ عليه جورجياس، السوفسطائي الكبير. وقد روى جورجياس عن نفسه أنه كان يتردد على أمبادقليس حين كان يمارس السحر، أما عن اشتغاله فعلاً بالسحر، فيدل عليه قوله في احدى قصائده:

«كل الأشربة التي بها تتقي الشيخوخة والأمراض
ستعلمها، لأني سأنبئك ، انت وحدك ،بنبئها
وستهدّئ غضب الرياح الهائجة التي لا تكلّ.
والتي، بهبوبها، تدمّر الحقول
وفي مقابل ذلك ستقدر على بعث الرياح النافعة كما تشاء
وتتبع الأمطار المظلمة بالجو الصحو
وتعطي الناس، بدلاً من الصيف القائظ،
الأمطار المفيدة التي تهطل في الصيف
وترجع الميت من العالم الآخر لترّد اليه قواه».

(راجع ذيوجانس جـ ٢ ص ١٤٥).

أما عن موته فهناك حكايات طريفة غريبة، من أشهرها أنه ألقى بنفسه في فوهة بركان أتنا Etna ليظن الناس انه مضى الى السماء فيعبدوه بوصفه إلهاً. لكن لسوء حظه ترك احدى نعليه على حافة الفوهة ولما كان قد اعتاد لبس نعال من البرونز، فقد أمكن التعرف على فردة نعله بسهولة. وهرميفوس يروي الحادث هكذا: «عالج أمبادقليس امرأة تدعى بنثايا Pantheia كان الاطباء قد يئسوا من علاجها، فشفيت وأقامت لهذا مأدبة ودعت ثمانين شخصاً. ويروي هيبوبوت Hippobote أنه نهض من عند المائدة ومضى في اتجاه (بركان) اتنا Etna ، وفيما يبدو، حين وصل الى هنالك القى بنفسه في فوهة البركان وسط النار، واختفى، وقد شاء بهذا أن يؤيد ما اشتهر بأنه إله. وقد عرف الأمر فيما بعد، لأن احدى نعليه قذفها البركان، وكان من عادته أن يلبس نعالاً من البرونز. غير أن بوسنياس Pausanias انكر صحة هذه الرواية إنكاراً شديداً» (ذيوجانس، ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩) كذلك أنكرها طيماوس في «تراجمه» واكد ان أمبادقليس ارتحل الى اقليم البلوبونيز (في جنوب بلاد اليونان) ولم يعد من رحلته هذه أبداً الى وطنه في صقلية.

فلسفته

وكما قلنا، عبّر أمبادقليس عن فلسفته في قصائد، شأنه شأن برمنيذس، وقد بقيت لنا منها شذرات نشرها ديلز في كتابه العظيم: «شذرات السابقين على سقراط».

كان برمنيذس قد قال بالوجود الثابت، وأنكر التغير والتعدد، وكان هرقليطس - على العكس من ذلك - قد قال بالتغير الدائم والكثرة المطلقة، فجاء أمبادقليس وجمع بين كلا المذهبين المتعارضين، فجمع بين وجود ثابت يصفه بما يصف به برمنيذس وجوده، وبين فكرة أو مبدأ من شأنه

أن يجعل التغير ممكناً.

جاء أمبادقليس فقال ان الوجود لا يقبل التغير، كما قال برمنيذس، لأن التغير هو اما الى فساد وأما الى كون. ولما كان الوجود واحداً، فلا يمكن أن يكون هناك كون، لأنه لا يمكن تصوّر أن يضاف شيء الى الوجود، اذ الوجود هو الكل، وليس ثمة إلا الوجود. كما أنه لا يمكن أن يتصور وجود الفساد بالنسبة الى الوجود، اذ يقوم السؤال: الى اين سيذهب هذا الجسم الفاسد، أو هذا الجزء الذي سيطر عليه الفساد؟ ونتيجة هذا يجب أن نقر بأن الوجود أزلي أبدي. لكن كان عليه بعد ذلك أن يفسّر التغيُّر، فقال: إن مبادىء الوجود ليست واحدة، وإنما مبادىء الوجود كثيرة، وذلك ليستطيع أن يفسّر كيف يتم التغير ومن هنا كان مبدأ امبادقليس مبدأ كثرة، لا مبدأ وحدة. فقال بمبادىء للوجود عديدة، هي العناصر الأربعة المعروفة.

ولا شك في أن أمبادوقليس هو أول من قال بهذا المذهب، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التي تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو، بل وأيضاً من ملاحظتنا لجميع المذاهب السالفة، فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادئ كلها وإنما قال البعض إما بمبدأ واحد كما فعل طاليس وأنكسمانس، وإما بمبدأين كما فعل أنكسمندريس حين قال بمبدأ الحار والبارد، وإما بثلاثة مبادئ كما فعل هرقليطس، وإما بخمسة مبادئ كما فعل فيلولاوس. أما القول بمبادئ أربعة هي النار والهواء والماء والتراب، فأول من قال به هو أمبادوقليس. وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التي تدل على عناصر وهي «استويخيون» (اسْطُقُس) لم يكن أمبادوقليس أول من قال بها، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها في المصطلح العلمي، كما يظهر من محاورة «تيتاتوس».

وقد أضاف أمبادوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كل الصفات التي أضافها برمنيدس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية الكيف. والنقطة الرئيسية هنا هي أن هذه المبادىء لا تتغير عن طريق الكيف، وإنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كمياً آلياً، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال، وكل عنصر من هذه العناصر مكوّن من جزيئات صغيرة، وبين كل جزيء وجزيء توجد مسامٌ. ويتم الاتحاد، سواء أكان هذا الاتحاد كيميائياً أم آلياً، بأن تأتي الذرات المتشابهة في العنصر الواحد فتدخل المسامٌ الموجودة بين الذرات أو الجزيئات الموجودة في العنصر الآخر، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلاؤم المسام الموجودة في العنصر مع الذرات المنبعثة من العنصر الآخر. فهناك إذاً مسامُ، وهناك سيال مستمر يجري بين الجزيئة المختلفة في العنصر الواحد والجزيئات الأخرى في العنصر الآخر. وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير، فهو اجتماع جزيئات العنصر الواحد بجزيئات العنصر الآخر أو انفصالها؛ وهنا يلاحظ دائماً أنه ليس هناك تغير في الكيف بل كل تغير هو تغير في الكم فحسب، كما يلاحظ أيضاً أن التغير عند أمبادوقليس لا يمكن أن يكون موجوداً في الوجود ككل، ولكنه يوجد في الحوادث الجزئية فحسب، أي في داخل الكل الأكبر بينما نحن نجد عند برمنيذس أن التغير لا يتم سواء في العالم ككل، وفي أجزاء الوجود.

والآن، كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال؟ لا يريد أمبادوقليس أن يقول بأن في المادة نفسها مبدءاً للحركة والتغير، فلم تكن نظرته إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة الأيونية من حيث إن المادة تحتوي الحياة وفيها مبدأ الحركة وإنما قال أمبادوقليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بوجود مبدأ مخالف للمادة، هذا المبدأ هو الذي يحدث الانفصال أو الاتحاد. ولما كان التغير على نوعين: تغير اتحاد وتغير انفصال، فقد رأى أنه لا بد من القول بمبدأين: مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ خاص بالانفصال، فمبدأ الانفصال سماه بالكراهية. ومبدأ المحبة هو الذي يجمع بين الأشياء، بينما مبدأ الكراهية هو الذي يفرق بينها. وهنا تعترضنا مشكلة مهمة، وهي: هل هذان المبدآن مبدآن مجردان عقليان، يمكن أن يتصوَّرا على أساس تصور هرقليطس لمبدأ اللوغوس، أو هذان المبدآن هما مبدآن ماديان مكونان من مواد؟ الواقع أن الروايات في هذا الصدد متضاربة أشد التضارب وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما في الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديتان، كما هو ظاهر من الفصل العاشر في المقالة الثانية عشرة من كتاب «ما بعد الطبيعة»، ويعني بذلك أن مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية ليسا علة فاعلية عقلية، أو علة صورية، بل يتصورهما أمبادوقليس على أنهما مكونان من مواد.

وعلى كل حال فسيظهر أن رأي أرسطو هذا أرجح الأراء، خصوصاً إذا لاحظنا أن درجة التجريد لم تكن قد ارتفعت كثيراً عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدأين اللذين هما مبدأ الحركة والتغير في الوجود، مبدأين عقليين أو مبدأين عاليين على المادة. ولهذا فإنه يدخل في

هذين المبدأين الكثير من التصورات الأسطورية لأن أمبادوقليس كان متأثراً بالميثولوجيا اليونانية في قوله بهذين المبدأين؛ كما تدخل أيضاً تصورات مادية كالتصورات التي سادت المدرسة الأيونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له، من ناحية أخرى.

أما فيما يتصل بنشأة العالم، فيلاحظ أن أمبادوقليس قال بأن هذين المبدأين أزليان أبديان، يتناوبان السيادة في الكون: فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراهية، وطوراً تأتي حالة بَيْنَ بَيْنَ، يكون فيها هذان المبدآن سائدين معاً أو متنازعين ـ ولو أن أمبادوقليس يميل إلى جعل مبدأ المحبة في هذين الدورين الأخيرين متغلباً على مبدأ الكراهية. وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات. وكل دورة من هذه الدورات منقسمة إلى أربعة أقسام: ففي القسم الأول تكون ثمت سيادة مطلقة لمبدأ المحبة، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة إلى سيادة مبدأ الكراهية، ويأتي بعد هذا القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية، ويلي ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية إلى سيادة مبدأ المحبة من جديد، وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى من جديد: وتتوالى الأقسام على هذا النحو باستمرار. وكذا تتوالى الدورات.

وهنا نلاحظ أن أمبادوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من هذه الدورات، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق العام، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا إلى أمبادوقليس قول هرقليطس من قبل. كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لا يوجد في جميع هذه الدورات، بل يوجد في الدورين الثاني والرابع فحسب، وهما دورا الانتقال أولاً من المحبة إلى الكراهية، وثانياً من الكراهية إلى المحبة من جديد. أما القسمان الآخران، وهما المحبة المطلقة والكراهية المطلقة، فليس فيهما وجود بالمعنى الحقيقي ـ والأصل في الوجود أنه كان مختلطاً تسوده المحبة وفي هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (مجما μῖγμα).

و أمبادوقليس يسمي هذا الخليط تارة باسم الواحد، ويضيف إليه صفات الوجود التي قال بها برمنيدس، وتارة يسميه باسم الآلهة، دون أن يجعل من هذا الخليط شيئاً عالياً على الوجود بوصفه إلهاً فوق الكون، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب، لأن مبدأ المحبة هو وحده الذي يسود فيه. كما أنه يصور لنا هذا الخليط في صورة الكرة، لأنه في الكرة لا يوجد تنازع، بل كلها استواء في استواء. وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود، وذلك بدخول مبدأ الكراهية في هذا الخليط السائدة فيه المحبة وحدها؛ وذلك لأنه لكي يتم الوجود لا بد أن يأتي زمان ينتقل فيه السكون، الذي هو المحبة، إلى الحركة التي توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية. وأول ما يتم ذلك بأن يأتي مبدأ الكراهية ويدخل في هذا الخليط الأول ويحدث انفصالاً تاماً بين جميع الجزئيات، ثم يأتي جزء من مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت وبدخوله يحدث تجمعاً بين الجزئيات المنفصلة، ويتم هذا التجمع على شكل دوامة؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الأولى.

تلك هي النقط الرئيسية في مذهب أمبادوقليس في الطبيعة. ولا تعنينا بعد التفصيلات التي قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين الكواكب، كما أنه لا يعنينا أيضاً كثيراً أن نتحدث عن نظريته الخاصة بعلم الحياة، ولو أن لأمبادوقليس الفضل الأول في أنه وجه عناية كبرى إلى علم الحياة، بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برْنت إلى القول بأن أمبادوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التي رآها وظن أن هذه الحفريات هي أصل الحياة، وأن الأحياء قد تطورت عنها، وإنما يعنينا فقط في هذا الباب كلام أمبادوقليس عن المعرفة.

يلاحظ أن أمبادوقليس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها بعضها ببعض. لهذا نراه يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متآلفة تمام التآلف في جسم الإنسان؛ وهذا الاجتماع في أعلى صوره في الدم، والدم مركزه القلب. ولذا جعل أمبادوقليس للقلب الأهمية الكبرى في المعرفة، وقال إنه مصدر المعرفة أو أداتها. وتبعاً لما قاله من قبل من أن الاتحاد يكون أتم إذا كانت الذرات المنبعثة متفقة مع المسام التي ستتقبلها، نرى أمبادوقليس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين الشبيه والشبيه، ولهذا يقول إن الإنسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه، فهو لا يدرك عنصر التراب في الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر. وكما ثار برمنيدس وهرقليطس من قبل على المعرفة الحسية، نرى أمبادوقليس يثور من جديد على المعرفة الحسية، ويجعل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية ويحمل على التصورات الشعبية، ولو أن ذلك كله ليس من شأنه أن يجعل من أقوال أمبادوقليس في هذا الصدد مذهباً تاماً في المعرفة. وتفسير المؤرخين لمذهب أمبادوقليس مختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والآخر، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب وحدة في الوجود، مثل

كارستن الذي قال بأن المبادئ الستة كلها مبدأ واحد، وبأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ، ولكن هذا الرأي قد عارضه اتسلر اشد المعارضة، وقال إن أمبادوقليس يفرق تفرقة واضحة بين العناصر المختلفة بعضها وبعض من ناحية، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبدأي المحبة والكراهية.

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أمبادوقليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال جميعاً مذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً، فهو بلا شك قد تأثر ببرمنيدس، كما تأثر هرقليطس، ولو أن تأثره بهذا الأخير كان أكثر من تأثره بالأول، لأن أمبادوقليس قد وجه عناية كبرى إلى تفسير التغير والكثرة، وفي هذه العناية قد لعب تأثير هرقليطس دوراً كبيراً. وإلى جانب هذا نلاحظ أن أمبادوقليس قد تأثر بالفلسفة الأيونية، لكن يؤخذ عليه - كما لاحظ أرسطو - أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير الحركة، مع أنه لم يكن ثمت ضرورة منطقية أو وجودية تحمله على هذه الثنائية، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو في الآن نفسه اتصال، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الاثنين مبدأين، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدأ واحداً من حيث إن عملية الانفصال هي من ناحية أخرى في نفس الان عملية اتصال. وعلى الرغم من هذه الملاحظة، فإن أهمية أمبادوقليس هي في أنه قال بأن المبادىء كلها مبادىء غير متغيرة بالكيف، وأنه فصل القول في العناصر الأربعة، وأنه قال، أو اضطر إلى القول، بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة.

نصوص ومراجع

انظر مادة : (الفلسفة) «الأيونية»

أميـــــل

Henri - Frédéric Amiel

فيلسوف وشاعر سويسري، ذو نزعة روحية وعاطفية.

ولد في جنيف في ٢٧ سبتمبر / أيلول ١٨٢١، وينحدر من أسرة فرنسية بروتستانتية المذهب، وعينّ في سنة ١٨٤٩ أستاذاً في أكاديمية (جامعة) جنيف لعلم الجمال، ثم للفلسفة بعامة، وظل في هذا المنصب حتى وفاته في جنيف سنة ١٨٨١.

وتقوم شهرته خصوصاً على «يومياته» التي بدأها سنة ١٨٤٧، واستمر في تسجيلها حتى وفاته في ١١ مايو / أيار ١٨٨١ في جنيف، ونشرت بعد وفاته وهي تفيض بالتشاؤم والحزن، لأنه - كما قال عن نفسه - كان يشعر بأنه جريح يشاهد نزيف الدم منه باستمرار.

آراؤه

كانت النزعة الأساسية عند أميل رد فعل ضد طغيان المذهب العقلي والتحليل المنطقي من ناحية، وضد المادية والتشاؤم والعدمية من ناحية أخرى.

يهاجم أميل النزعة الى تحليل كل شيء بواسطة العقل المنطقي، ويدعو الى افساح المجال للعاطفة، وللامعقول. يقول: «آه فلنشعر، ولنحس، ولنكفّ عن التحليل المستمر. ولنكن سذّجاً قبل أن نكون متعقلين. ولنعانِ قبل أن ندرس، ولنسلم تيارنا للحياة» («يوميات خاصة» ، نشرة شيرر جـ ١ ص ٤٨).

وعلينا ألا نحاول تفسير أصول الأشياء تفسيراً عقلياً. «لأن الأصول كلها أسرار، ومبدأ كل حياة فردية أو جماعية هو سرّ، اعني شيئاً لا معقولاً ولا يقبل التفسير ولا التعريف» (الكتاب نفسه جـ ٢ ص ١٩٨).

وفي دعوته هذه الى العاطفة والتجربة الحية، لا يريغ الى النزعة الذاتية. يقول عن نفسه: «إني من الناحية العقلية ذو نزعة موضوعية واختصاصي المميز هو قدرتي على فهم كل وجهات النظر، والرؤية بكل العيون، أي عدم الانحصار في أي سجن فردي» (جـ ١ ص ٣٥) ذلك أنه يخشى أن تسدّ عليه النزعة الذاتية الآفاق الرحبة التي نزع بطبعه اليها، أعني: اللانهائي، والسرمدية والكلية والألوهية. ولديه شوق حار عارم الى وحدة الوجود، وهذا الشوق يتخذ شكل وجد صوفي. ولذا لا يشعر بالألفة والأنس إلا اذا تجرّد عن كل ما هو فردي خالص، واتصل باللانهائي.

والدين - في نظر أميل - هو التحرر من الأنا الحسيّ الخالص، والمشاركة في حياة الكل. والمتدين يشعر في كل أعمال حياته الخيرة بأن هناك كائناً مطلقاً يعلو عليه. ذلك

أن الايمان بالله - في نظر أميل - هو الايمان بالخير وبالنجاة.

وما يجذبه الى المسيحية هو أنها تدعو الى غفران الخطايا قبل كل شيء. يقول أميل: «ما هي الخدمة التي أسدتها المسيحية الى العالم ؟ - الدعوة الى بشارة طيبة. ما هي هذه البشارة؟ غفران الخطايا. الله ذو القداسة يحب العالم ويتصالح معه، بواسطة يسوع، ابتغاء تأسس ملكوت الله، ومدينة النفوس، وحياة السماء (الجنة) على الأرض - هذا كل شيء، لكن هذا ثورة كاملة».

لكن ليس معنى هذا أن أميل يؤمن بالمسيحية الرسمية ممثلة في الكنيسة. كلا! بل هو ينقد الكنيسة الحالية نقداً شديداً وخصوصاً الكنيسة الكاثوليكية.

وهو لا يفهم الخلود بمعنى بقاء النفس بعد وفاة البدن، أو في عالم آخر. بل يؤكد «ان الحياة السرمدية ليست الحياة المقبلة في الآخرة، بل الحياة في النظام، الحياة في الله، وينبغي أن يعلمنا الزمان أن نرى أنفسنا كحركة في السرمدية، وموجة في خضم الوجود» (ج ١ ص ١٩٠).

وكان طبيعياً بعد هذا أن ينزع أميل نزعة عالمية، لا تعرف الأوطان ولا الأجناس وفي هذا يقول: «لا أحسّ بأي تفضيل للشمال أو للجنوب، وللغرب أو للشرق... ان الشيء الوحيد الذي يسّرني هو الكمال، هو الانسان فحسب، هو الانسان المثالي. أما الانسان الوطني فإني أحتمله، وأدرسه ولكنني لا أعجب به... ان وطني المختار، كما تقول مدام دي ستايل، يتألف من الأفراد المختارين» (ج ٢ ص ٢٢٩ - ٢٣١).

مؤلفاته

- Fragments D'un Journal intime, 1884 , 1887 , 1823, 1927, 1923
- Lettres de Jeunesse, 1904.
- Essais Critiques, 1931.
- Œuvers complètes, 3 Vols, Genéve 1948, 1953, 1958.
- L'Année 1866, Paris, 1959.

مراجع

- B. Bbuvier: La Jeunesse de F. H. Amiel, 1935.
- A. Thibaudet: Amiel, ou la part du rêve, 1929.

أنثروبولوجيا

Anthropologie

كلمة Anthropologie ليست منحدرة من اللغة اليونانية الكلاسيكية. صحيح أن أرسطو يستعمل الكلمة ἀνθρωπολόγος (أنثروبولوجس) (راجع «الأخلاق الى نيقوماخوس»، ص ١١٢٥ أ س ٥) لكن معناه عنده هو: «ثرثار، كثير الكلام عن الناس»، وعندما نجد الفعل ἀνθρωπολογεῖν عند فيلون وديدموس السكندري وأنسطاسيوس السيناوي والأريوفاغي وغيرهم من آباء الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى، فإنهم يستعملونه بمعنى «تشبيه الله بالانسان» واستمر هذا المعنى مستعملاً عند مالبرانش وليبنتس في القرن السابع عشر واوائل الثامن عشر، الى أن نافسه لفظ آخر بديل هو anthropomorphism فتواری، بينما انتشر وساد هذا اللفظ الأخير، وإن كنا مع ذلك نجد اللفظ الأول لا يزال يرد ذكره بمعنى «التشبيه» عند اللاهوتيين في المعاجم، خصوصاً الفرنسية (لتريه، لالاند). ولهذا ينبغي أن ينتبه القارىء لكتب آباء الكنيسة والاسكلائيين وكثير من اللاهوتيين في العصر الحديث الى ان كلمة «انثروبولوجيا» تعني: تشبيه الله بالانسان.

لكن بين القرن السادس عشر والثامن عشر تطور معنى الكلمة الى معنى: «علم النفس الانسانية» Pyschologia ، كما نجد ذلك خصوصاً عند من كتبوا في الفلسفة من الألمان امثال M. Hundt و O. Cassman و C. Buthelius وصارت تدل على عنوان علم فلسفي، لا يقتصر على البحث في النفس الانسانية وحدها، بل يمتد الى مسائل تتناول أحوال الجسم الانساني، مثل: الجنس (ذكر وأنثى) ، العمر، المزاج، الأخلاق، العرق، الخ. ومن هنا نجد Walch في سنة ١٧٢٦ يقول ان «الانثروبولوجيا هي العلم بالانسان... ويتألف من قسمين: فيزيائي ومعنوي».

ثم جاء كنت فعرّف الانثروبولوجيا بأنها «مذهب في معرفة الانسان مؤلف بشكل تنظيمي والانثروبولوجيا يمكن النظر اليها من الناحية الفسيولوجية ، ومن الناحية العملية Pragmatisch . فمعرفة الانسان من الناحية الفسيولوجية تتناول البحث فيما صنعته الطبيعة بالانسان، ومن الناحية العملية (البرجماتية) تتناول البحث فيما صنعه الانسان بنفسه في نفسه بوصفه كائناً حرّاً أو ما يقدر أن يفعل أو ما ينبغي أن يفعله في نفسه» (مقدمة كتاب Anthropologie). وقد عنوّن كتابه باسم : «الانثروبولوجيا من الناحية البرجماتية» ، ونشره في كينجسبرج، سنة ١٧٩٨ (الطبعة الثانية سنة ١٨٠٠). وفصوله تتناول: شعور الانسان بنفسه (الوعي) - الحواس في مقابل العقل- في قوة التخيل - في الذاكرة والتذكر - في ملكة المعرفة بوصفها تستند الى العقل - في امراض النفس وأنواع ضعفها - في المزاح (بالحاء المهملة). وفي القسم الثاني من الكتاب يتناول: الشعور باللذة والألم - الشعور بالجمال - التذوق الفني. وفي القسم الثالث يتناول العواطف والآلام - وفي النصف الثاني من الكتاب يبحث في الخصائص الانثروبولوجية فيتناول: خلق الشخص- الفطرة - المزاج - الخلق بوصفه لوناً من التفكير - الفراسة - أخلاق الجنس Geschlecht -أخلاق الشعب- أخلاق الأجناس العنصرية.

ومن استعراض هذه الموضوعات يتبين ان الأنثروبولوجيا عند كنت علم يتناول مزيجاً من علم النفس وعلم الطباع Caractérologie وعلم الأجناس والشعوب.

وجاء هيجل فهاجم هذه النظرة الى الانثروبولوجيا، لأنه رأى أن موضوعها هو ما سماه «الروح الذاتية» der subjective Geist وأدرجها في داخل فلسفة التاريخ، وبرأيه هذا سيأخذ J. E. Erdmann ثم ميشليه Michelet الذي رأى أن فلسفة التاريخ نظرية في الواقع الانساني بوجه عام.

وفي مواجهة هذا يقرر دلتاي أن الانثروبولوجيا ينبغي عليها أن تتخلص من فلسفة التاريخ، وألا تعود الى النظر في الطبيعة الانسانية، لأن هذه هي هي باستمرار، وعلى الانثروبولوجيا ان تبحث عن «الأنماط» في الطبيعة الانسانية بوجه عام.

ومن هنا نرى في القرن العشرين صراعاً بين فلسفة التاريخ وبين الانثروبولوجيا الفلسفية، فالآخذون بالأولى ينكرون الثانية. نجد ذلك عند هيدجر في كتابه عن «كنت والميتافيزيقا»: اذ يهاجم فكرة الانثروبولوجيا الفلسفية « (هيدجر: «كنت ومشكلة الميتافيزيقا» ص ١٩٣ طبعة سنة ١٩٥١) . ويقول في موضع آخر: «ان الفلسفة، حين تصير أنثروبولوجيا تنهار» (راجع كتابه Vorträge und Aufsätze ص ٨٧، سنة ١٩٥٤). كذلك - وفي الطرف المضاد من ذلك - يهاجمها لوكاش Lukacs الماركسي، فيتحدث عن «الخطر العظيم الذي تؤدي اليه كل وجهة نظر انثروبولوجية» ويقرر أن «تحويل الفلسفة الى انثروبولوجيا قد حجّر الانسان الى موضوع، وبهذا ألقى بالديالكتيك والتاريخ جانباً» (راجع كتابه: «التاريخ والوعي الطبقي» ص ٢٠٤، سنة ١٩٢٣).

لقد رأى هيدجر («كنت ومشكلة الميتافيزيقا» بند ٣٧ ص ٢٠٢ وما بعدها، فرانكفورت سنة ١٩٧٥) أن الانثروبولوجيا كما عرّفها كنت تشمل النظر في احوال الانسان البدنية والبيولوجية والنفسية، وهي بذلك: علم نفس، وتحليل نفسي، وعلم أجناس، وعلم نفس تربوي، ومورفولوجيا الحضارات وعلم أنماط النظرات في العالم- في وقت واحد معاً. وهذا أمر غير مقبول سواء من حيث المضمون، ومن حيث وضع المسائل، والتأسيس ، والغرض من العرض وشكل التعبير. ولن يؤدي مثل هذا النظر الشامل إلا الىٰ التشويش والفوضى. . . والانثروبولوجيا لم تعد منذ زمان طويل مجرد عنوان على علم، بل تدل على موقف اساسي للانسان تجاه ذاته وتجاه الموجود كله. ان الانثروبولوجيا لا تبحث في الانسان فقط، بل تسعى اليوم الى تحديد ما هي الحقيقة بوجه عام. انه لم يوجد عصر عرف عن الانسان مثلما عرف عصرنا. لكن لا يوجد عصر لم يعرف ما الانسان مثل عصرنا الحاضر. ولم يصبح الانسان موضوع التساؤل بالقدر الذي صار به في عصرنا الحالي.

لكن ألا يمكن بذل المجهود لتكوين انثروبولوجيا فلسفية حقة؟ ان ماكس شيلر - هكذا يقول هيدجر - قد تكلم عن هذه الانثروبولوجيا الفلسفية قال: «يمكن ان يقال ان كل المشاكل المركزية في الفلسفة يمكن أن ترد الى مسألة: من الانسان؟ وما مكانته الميتافيزيقية داخل حدود

كل الوجود، والعالم، والله» (ماكس شيلر: «مكانة الانسان في الكون» ص ١٥ وما بعدها، سنة ١٩٢٨). لكن شيلر أدرك بثاقب نظره أنه لا يمكن ادراج الانسان تحت تعريف مشترك «ذلك ان الانسان هو من السعة والتنوع والتعدد بحيث يعجز أي تعريف عن الوفاء بتحديده، ان له غايات متعددة جداً».

وينتهي هيدجر الى القول بأن من الممكن مع ذلك، وضع انثروبولوجيا فلسفية من حيث ان منهجها فلسفي، ويكون موضوعها هو وضع نظرة في ماهية الانسان، وتربيغ الى تمييز وجود الانسان من وجود النبات والحيوان وسائر مناطق الوجود. وعلى هذا النحو تصبح الانثروبولوجيا الفلسفية انطولوجيا اقليمية تتعلق بالانسان، الى جانب سائر الانطولوجيات التي تتناول ميدان الموجود. ـ كذلك يمكن الانثروبولوجيا أن تكون فلسفية اذا جعلت موضوعها «تحديد مكانة الانسان في الكون».

ذلك هو المعنى الحقيقي ـ والوحيد الصحيح ـ للانثروبولوجيا. أما ما يسميه علماء الاجتماع المعاصرون بهذا الاسم، فلا شأن له بالانثروبولوجيا بالمعنى الصحيح، انما هو سوء استعمال منهم لهذا اللفظ، مهما ميّزوه احياناً بالوصف: (انثروبولوجيا) اجتماعية.

مـــراجـــع

- B. Groethuysen : Philosophische Anthropologie, 1928

- M. Scheler: « Mensch und Geschichte», in Philosophische Weltanschuung, 1929. S. 15 - 46.

- W. E. Muhlmann: Geschichte der Anthropologie, 1948, 1968.

- W. Bruning: Philosophische Anthropologie, 1960.

- G. Marquard: « Zur Geschichte des Philosophischen Begriffs: « Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts» in Collegium Phlosophicum (1965), S. 209- 239.

انتلخيا

entéléchie ἐντελεχεια

هذا المصطلح الأرسطي ترجمه العرب بـ «الكمال»، ومعناه الانتقال من حالة ما هو بالقوة إلى حالة ما هو بالفعل. فهو يدل على الفعل من حيث يتم، أو الكمال الناتج عن تحقيق فعل ما. ومن ثم تتميز الانتلخيا من الانرجيا (الفعل) ἐνεργια ومن القوة δύναμις، وإن كنا نجد أرسطو أحياناً يعد الانرجيا والانتلخيا هي مجرد تحقيق ما هو في حالة القوة في موجود ما. وفي أحيان أخرى يقصد بالانتلخيا: الصورة εἶδος التي هي في مقابل الهيولي (المادة). والمعنى الأول للانتلخيا، أي تحقيق الفعل يسميه الاسكلائيون (= فلاسفة العصور الوسطى) باسم «الفعل الأول» actus primus والمعنى الثاني لها يسمونه: «الفعل الثاني» actus secundus. وفي كتاب «الطبيعة» تبدو الحركة على أنها انرجيا الهيولي، وفي كتاب «ما بعد الطبيعة» تعد الأنتلخيا هي الماهية العليا المجردة عن الهيولي. (راجع («الطبيعة» ص ٢٠١ أ س ١١، «ما بعد الطبيعة» ص ١٠٧١ أ س ٣٥ وما يليه)).

والمترجمون العرب الأوائل في القرن الثالث الهجري يستعملون كلمة «تمامية»، وأحياناً «استكمال» لترجمة كلمة انتلخيا، وشايعهم الكندي على ذلك كما هو واضح من تعريفه للنفس بأنها: «تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة، ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة» (راجع رسالة «في حدود الأشياء» ضمن رسائل الكندي الفلسفية» ج ١ ص ١١٨ ، القاهرة ط ٢ سنة ١٩٧٨). أما عند ابن سينا فنجد استعمال كلمة «كمال». ففي تعريفه للحركة يقول: «الحركة هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة». («النجاة» ص ١٠٥، القاهرة سنة ١٩٣٨)، ويعرّف النفس الانسانية بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية» («النجاة» ص ١٥٨، القاهرة سنة ١٩٣٨).

أما في العصر الحديث فنجد ليبنتس يستعمل اللفظ «انتلخيات» ليدل بها على «كل الجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة، لأن فيها نوعاً من الكمال ونوعاً من القدرة على

الاكتفاء بذاتها، مما يجعلها منابع لأفعالها الباطنة، وتصير كائنات آلية automates لا جسمية» («المونادولوجيا» La Monadologie). وفي القرن الثامن عشر نجد علماء الأحياء يستخدمون اللفظ انتلخيا للدلالة على الصورة الباطنة modulus interior كما هي الحال عند بوفون Buffon، وعلى «القوة الجوهرية» vis essentialis عند كرستيان فولف. ثم يعود جيته إلى المعنى الذي وضعه ليبنتس، اعني الأحاد Monade.

وفي القرن التاسع عشر نجد فلهلم فونت W. Wundt يستخدم الكلمة للدلالة على النفس. لكن عند هانز دريش Hans Driesch تتخذ الكلمة معنى جديداً، وذلك في كتابه: «فلسفة الكائنات العضوية» (ص ٤٣٢ وما يتلوها، سنة ١٩٢١).

مـــراجـــع

- Max Wundt: Untersuchungen zur aristolclischen Metaphysik, 1923.

- H. Burchard: Der Entelechie Begriff bei Aristoteles und Driesch, 1928.

- U. Arnold: Die Entelechie, 1965.

- Hans Driesch: Philosophie des Organishen, 1921, S. 434 ff.

- Hans Driesch: Wirklichkeitslehre, 1922, S. 332 ff.

الأنحـــراف

Clinamen

اللفظ Clinamen (= ميْل) اصطلاح وضعه الشاعر الفيلسوف الابيقوري الروماني لوكرتيوس كاروس، للدلالة على ما ذهب اليه ابيقوز لمواجهة اعتراض ارسطو على حركة الذرات في مذهب ديمقريطس. اذ قال ديمقريطس أن الذرات تسقط عمودياً في الخلاء بحكم نقلها. فلاحظ أرسطو ان الذرات التي تتحرك عمودياً في الخلاء لا يمكن أن تتلاقى. فكيف تجمع الأشياء اذن من الذرات؟ فاقترح أبيقور، حلاً لهذه الصعوبة، أن ينسب الى الذرات انحراف وهي تسقط، وهذا الانحراف يمكنها من التلاقي الذي عنه تجتمع الذرات لتكون الأشياء المؤلفة من ذرات. ان وزن الذرات يدفعها الى أسفل، والميل يجعلها تنحرف لتجتمع بعضها مع بعض. ويمثل هذا الانحراف ضرباً من الحرية في نظام آلي خالص. وبه يفسر أبيقور وجود الحرية في الارادة الانسانية، بعكس الرواقيين الذين أنكروا هذه الحرية. يقول لوكرتيوس في كتابه «في طبيعة الأشياء»: «وحتى لا تبقى الروح مستعبدة تفعل كل شيء بضرورة باطنة، ولكيلا تبقى مضطرة كشيء مقهور إلى تحمل الأحداث سلبياً، فإن لها هذه (القدرة على) الانحراف عن العناصر الرئيسية، حتى لا تكون ملزمة بالذهاب الى محل معين في وقت معين».

انجاردن (رومان) ←———— ينجاردن

اكسينوفان ←———— الايلية

أنســـلم

St. Anselme

هو صاحب «الحجة الوجودية» لاثبات وجود الله، ومن أبرز فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية.

ولد في أوستا (شمالي أيطاليا) في سنة ١٠٣٣. ودرس في دير بك Bec بأقليم نورمانديا - Le Bec) (Helluin حيث لمعت شهرة مواطنه لانفرانك Lanfranc. وفي سنة ١٠٦٣ صار رئيساً لهذا الدير. ثم عينّ في سنة ١٠٩٣ رئيساً لأساقفة كانتربري (في انجلتره) وظل كذلك الى حين وفاته في سنة ١١٠٩، في فترة حافلة بالصراع بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. لكن نشاطه الفلسفي الأساسي جرى في الفترة التي كان فيها يدّرس في ديربك. وأهم انتاجه الكتب الثلاثة التالية:

١) Monologium
٢) Proslogium
٣) De Veritate

والكتاب الأول قد ألفه بناء على طلب من بعض رهبان دير بلك الذين طلبوا منه أن يؤلف كتاباً عن وجود الله وصفاته لا يحتج فيه بما ورد في الكتب المقدسة، بل يؤسسه على الاحتجاج العقلي المحض.

وقد نشأ انسلم في فترة اشتد فيها الصراع بين الديالكتيكيين ، انصار الاحتجاج العقلي للعقائد الايمانية، ومن يسمّون «النحويين» الذين انكروا كل قدرة للعقل، وقصروا الأمر على الايمان الساذج الخالي من كل تفكير عقلي.

وقد وقف انسلم ضد كلا الفريقين؛ فضد الديالكتيكيين قرر أنسلم أنه لا بد من رسوخ الايمان أولاً، ثم يتلو ذلك الاحتجاج العقلي، ان الايمان يجب ان يكون المعطى الأول الذي يكون منه الانطلاق. ولهذا يقرر جملة صارت مشهورة وهي: «أؤمن لأتعقل» Credo ut intelligam و«لا أتعقل لأؤمن» neque quaero intelligere ut credam ان التعقل يفترض مقدماً وجود الايمان.

وفي مقابل النحويين يقرر أنه لا بأس بمن رسخ ايمانه أولاً أن يتعقل مفهوم الايمان. وأما ادعاء أن السلف الصالح من الرسل وآباء الكنيسة قد قالوا كل ما هو ضروري، فهذا معناه نسيان أن الحقيقة أوسع جداً من أن تكون قد استنفدها هذا السلف، وأن أيام العمر معدودة، وأنه لو امتد الأجل بآباء الكنيسة لكانوا قد قالوا اكثر مما قالوا، ثم ان الله منير ولا يكفّ عن إنارة كنيسته باستمرار على مدى الزمان، وخصوصاً في هذا نسيان لهذه الحقيقة وهي أنه بينَ مرتبة الرؤيا الطوباوية التي نعاين فيها الله وبين مرتبة الايمان توجد مرتبة وسطى هي الاقتراب من رؤية الله عن طريق فهم مضمون الايمان.

علينا اذن، في نظر انسلم، ان نؤمن في مرحلة أولى، ايماناً راسخاً بأسرار العقائد الايمانية، وفي مرحلة تالية علينا أن نفهم بالعقل هذه الأسرار والعقائد الايمانية. أما الاقتصار والتوقف عند المرحلة الأولى فهو اهمال، وادعاء ضرورة البدء بالمرحلة الثانية قبل الأولى هو غرور. لهذا ينبغي ألا نقع في الأهمال، ولا في الغرور.

ويبدو كما لو كان أنسلم يظن أن من الممكن أن يفهم الانسان بالعقل كل الأسرار والعقائد الايمانية. وأنه لا واحدة منها خارجة عن طور العقل. وهو رأي سيتبين فيما بعد، لدى ألبرتس الكبير وخصوصاً لدى القديس توما، أنه ساذج.

على كل حال ظن أنسلم أن من الممكن البرهنة بالعقل ليس فقط على وجود الله، بل وعلى عقائد أخرى مثل التثليث والتجسد وقيامة الجسد والمعجزات الأخرى، وهي أمور سيتبين للقديس توما أنها - أو بعضها - لا يمكن البرهنة عليها عقلياً، وينبغي أن تظل في ميدان الايمان وحده دون التعقل.

وبعد أن قرر هذه القاعدة، اخذ في البرهنة أولاً على وجود الله بواسطة العقل. ولئن كان في براهينه قد استلهم القديس أوغسطين، فإنه في ايراده لها كان أكثر أصالة واحكاماً من أوغسطين.

وتنقسم هذه البراهين على وجود الله الى تلك التي عرضها في كتابه المونولوجيوم Monolgium والى الحجة الوجودية التي عرضها في الكتاب الآخر: البروسلوجيوم Prosologium. ولنبدأ بالنوع الأول، ويشمل ثلاث حجج، تقوم بدورها على الإقرار بمبدأين: (١) الاول يقول ان الأشياء تتفاوت في الكمال؛ (٢) والثاني يقرر أن كل ما يملك كمالاً متفاوتاً فإنما يستمده من المشاركة في كمال مطلق. وعلينا أن نبدأ من امور محسوسة عينية لنطبق عليها هذين المبدأين. ولنبدأ مثلاً من فكرة: الخير، وهي فكرة عينية، لأننا جميعاً نطلب الخير. فمن الطبيعي أن نتساءل: من أين جاء هذا الخير الذي نصبو اليه جميعاً؟ اننا نعرف أن ثمة ضروباً متفاوتة من الخير، ونعرف ايضاً أن لكل شيء سبباً. فلنتساءل: هل لكل خير جزئي سبب جزئي؟ أو لعل لها جميعاً مصدراً كلياً واحداً؟.

أ) من المؤكد يقيناً ـ هكذا يقول أنسلم ـ أن الأمور المتفاوتة في تحصيل كمال ما أنما يرجع تفاوتها الى مشاركتها في كمال مطلق. فالأمور المتفاوتة في العدالة انما يرجع تفاوتها الى اشتراكها في عدالة مطلقة، وهكذا. اذن كل الأمور المتفاوتة في تحصيل كمال ما، انما تستمد نصيبها من هذا الكمال من كمال مطلق. وهذا الكمال المطلق هو كمال بذاته، وليس فوقه كمال. واذن فما هو خير على الوجه الأتم هو عظيم على الوجه الأتم. واذن يوجد موجود أول، أعلى من كل ما هو موجود ، وهو الذي ندعوه «الله».

فهذا هو البرهان الأول على وجود الله استناداً الى تفاوت الكمال بين الموجودات.

ب) والبرهان الثاني يستند الى فكرة الوجود نفسها، ان لكل موجود موجداً، أي علة. والسؤال هو: هل ترجع الأشياء الى علل عديدة، أو الى علة واحدة؟.

لو كان للكون عللٌ عديدة: فهي اما أن ترجع الى علة واحدة، أو توجد كل واحدة منها بذاتها، أو بعضها ينتج بعضاً. فإن كانت ترجع الى علة واحدة فهذه العلة الواحدة الوحيدة هي اذن علة الكون. واذا كانت كل واحدة منها تقوم بذاتها، فإن بينها وبين بعض صفة مشتركة وهي القيام بالذات، فهذا القيام بالذات هو اذن الذي يوجدها، ولهذا يمكن اذن ادراجها تحت علة واحدة وحيدة. بقي الفرض الثالث، وهو أن ينتج بعضها بعضاً. لكن من التناقض أن يوجد الشيء بواسطة الشيء الذي هو مانحه الوجود، وإلا لكان معنى ذلك أن يكون الأب ابناً لابنه ـ فهذا محال، ولا يصدق حتى بين المتضايفين: فالعبد والسيد متضايفان، لكن كليهما ليس يوجد بفضل الآخر، والعلاقة المزدوجة بين كليهما لا تلد نفسها بنفسها، بل هي موجودة بين شخصين حقيقيين كل واحد منها قائم برأسه.

لم يبق اذن إلا الفرض الأول وهو أن كل ما يوجد انما يوجد بفضل علة واحدة وحيدة، وهذه العلة الوحيدة الموجودة بذاتها هي هي الله.

ج) والحجة الثالثة من حجج أنسلم لاثبات وجود الله بطريقة العقل تقوم على فكرة: «الكمال» الذي تحوزه الأشياء. فلا شك أن ثمة تفاوتاً في مراتب الكمال بين الموجودات: فمثلاً الفرس أكمل في الوجود من الشجرة، والانسان أكمل من الفرس. واذا لم يسّلم الانسان بهذا، لما استحق أن يكون انساناً. فهناك اذن اختلاف في درجات الكمال. والمسألة هي: هل ترتفع درجات الكمال الى غير نهاية، أو تقف عند حد؟ وهل توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها؟ ان قلنا ان درجات الكمال ترتفع الى غير نهاية، لوقعنا في تناقض. وان قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال، وليس هناك كائن اعلى في الكمال، فإن ثمة صفة مشتركة وهي أن هذه الكائنات جميعاً أكمل الأشياء. وهذا الكمال المشترك: اما أن يرجع الى ماهيتها ـ وحينئذ ستكون واحدة ما دامت ماهيتها واحدة، ـ واما أن يرجع الى شيء غير الماهية، وهذا الشيء سيكون كمالاً اكبر من كل هذه الكمالات المتعددة. فلا بد اذن من وجود كمال أعلى، هو الكمال الأول، وهو هو الله.

وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال.

بيد أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً، ومعقدة الى حد ما. لهذا رأى أنسلم أنه لا بد من الالتجاء الى برهان فوق البراهين كلها، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل انسان، برهان قبلي a priori. وهذا البرهان هو الحجة الوجودية المشهورة. وقد عرضه أنسلم في كتابه Proslogium.

الحجة الوجودية: تقوم هذه الحجة على أساس أن لدى كل انسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجود أكمل منه. وهذه حقيقة ايمانية يقدمها لنا الايمان، لكن يبقى علينا أن نثبت ان هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة ايضاً في الواقع. لقد ورد في أحد المزامير (المزمور رقم ١٤، عبارة ١): «يقول الجاهل في قلبه انه لا يوجد إله» والانسان حين يقال له: «الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه» ـ فإنه يفهم معنى هذه العبارة ويعقلها. ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل في الذهن ان لم يكن موجوداً في الخارج الواقعي أيضاً. ونحن نستطيع أن نتصوره موجوداً في الذهن فحسب، دون أن نتصوره موجوداً في الخارج الواقعي أيضاً، مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولاً اللوحة التي سيرسمها. وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط قبل أن تكون موجودة في خارج الذهن. لكن اذا حققها في الخارج فإنه يعلم لها وجودين: وجوداً ذهنياً، وآخر خارجياً. فإن قلنا عن كائن انه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن، فان هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر.

فإذا نظرنا الان الى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه، وجدنا أننا اذا قصرنا وجوده على الذهن فحسب، لكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وفي الخارج الواقعي معاً. وسيكون معنى هذا وجود كائن اكمل من أكمل كائن يمكن تصوره. وهذا خُلْف. اذن فالكائن الذي لا يمكن أن

يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج الواقعي ايضاً. وهذه الفكرة التي لدينا عن أكمل كائن يمكن تصوره هي اذن حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله. وبهذا نثبت ان الله موجود.

هذه هي الحجة الوجودية المشهورة. ويلاحظ أنها تقوم على اساس فكرة موجودة أعطاها لنا الوحي، وعلى أساس أن هذا الكائن هو اكمل كائن يمكن تصوره، وعلى أن هذا الكائن لا بد بالضرورة ان يوجد في الواقع الخارجي.

بيد أن هذه الحجة ما لبثت أن وجدت خصماً لاذع الذهن معاصراً لأنسلم هو الراهب جونيلون Gaunilon الذي رد عليها فقال: ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود في الواقع الحقيقي، وإلا لما أمكن الخطأ. اننا نتصور كثيراً من الأمور التي لا توجد ولا يمكن أن توجد. ولا يكفي تصور الماهية لكي يثبت وجودها في الواقع. وما مثل من يسير على هذا النحو إلا كمثل من يتخيل وجود جزائر سعيدة في وسط المحيط حافلة بكل أنواع النعيم فيشد رحاله اليها ما دام قد تصورها. وهو قطعاً سيعود من رحلته خائباً ولن يجد شيئاً مما تصوره. ان الماهية شيء والوجود شيء آخر، لأن الماهية تصوّر، والتصور في ذاته لا يدل على وجود في الواقع الخارجي.

وقد رد أنسلم على اعتراضات جونيلون هذه فقال: حقاً، ليس كل ما يمكن أن يتصور يمكن أن يوجد بالفعل اذ الوجود ليس هو عين الماهية، في كل الأحوال. لكن الوجود هو عين الماهية في حالة واحدة، هي حالة الله أو الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه.

ومن الواضح أن رد أنسلم ضعيف غير مقنع، اذ تبدو في هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول. فنقطة الابتداء التي بدأ منها أنسلم هي عينها النقطة التي يخلص اليها.

لذا استمر الخلاف حول قيمة هذه الحجة من عهد أنسلم حتى العصر الحاضر.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: «فلسفة العصور الوسطى» - ص ٦٥ - ٧٨ القاهرة ١٩٦٠.

- S. Anselmi: Opera Ommia. ed. by F. S. Schmitt, 6 vols. Ediburgh, 1946 - 1961.
- E. Gilson: La Philosophie au Moyen Age, pp. 240 - 52 Paris, Payot, 1962.
- J. Mc Jntyre: St. Anselm and his critics. Edinburgh, 1954.
- R. W. Southern: St. Anselm and his biographer. Cambridge 1963.
- J. Fischer: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911.
- Ch. Filliatre: La Philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence. Paris, 1920.
- A. Koyré: L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme. Paris, Leroux 1923.
- A. Levasti: Sant' Anselmo, vita e pensiero. Bari 1929
- E. Gilson: « Sens et nature de l'argument de Saint Anselme», in Archives d'histoire doctrinale et Littéraire du moyen âge, 1934, pp. 5 - 51.

أنكساغورس

ولد أنكساغورس في مدينة إقلازومان، وانتقل من هذه المدينة إلى مدينة أثينا، فأدخل الفلسفة لأول مرة في أثينا، كي تصبح من بعد المهد الأكبر للفلسفة اليونانية، وفي أثينا كان مرعيّ الجانب من كثير من كبار رجالها وعلى رأس هؤلاء رئيس أثينا بركليس. إلا أنه حدث قبيل الحرب البلوبونيزية أن قام خصوم بركلس واتهموه في أشخاص أصدقائه ومن بين هؤلاء أنكساغورس، إذ اتهموه بالإلحاد عن الألهة، فانصرف عن أثينا ورجع إلى وطنه. والمهم من هذه الإشارة هو أن أنكساغورس كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا.

ابتدأ أنكساغورس من حيث ابتدأ من قبل أمبادوقليس وليوقبس أي انه ابتدأ مثلهم من فكرة الوجود عند برمنيدس، كما أنه أنكر مثلهم فكرة التغير المطلق: فهو ينكر كما أنكر هؤلاء أن يكون هناك تغير مطلق سواء أكان هذا التغير كوناً أم فساداً؛

ويسوق من أجل هذا نفس البراهين التي ساقها من قبل أمبادوقليس، إلا أنه رأى أن أمبادوقليس لم يفسر هذه الظواهر المتعددة تفسيراً حقيقاً وأرجع التغير في الكيف إلى المبادىء، بينما رأى أن الذريين قالوا بأن الأشياء لا تتغير في الكيف من حيث المبادىء، بل هي واحدة وهي لا متناهية فقط في الشكل وفي العدد ، ولذا بدأ أنكساغورس من نقطة أخرى غير تلك التي ابتدأ منها أمبادوقليس والذريون . فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادىء الأولى ، وحسب أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلي . أما وحود المادة الأولى التي عنها تنشأ الأشياء فقد عده ثانوياً . ولذا فإنه حين أراد أن يفسر التغير وحين رأى أنه لا بد من ناحية أخرى أن الشيء لا يمكن أن يتغير إلى آخر إلا إذا كان محتوياعلى هذه الصفات الجديدة التي سيستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية إلى القول بالكثرة ومن ناحية أخرى إلى القول بالاختلاف في الكيف . وهو اختلاف لا يتناول الجزيئات الأولى التي عنها تنشأ الأشياء بل إن كل شيء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث الكيف . فصفات التغير والاختلاف في الكيف الموجودة في الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساغورس إلى المبادىء الأصلية التي منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا فقد قال بوجود جزيئات أصلية أو ذرات مبدئية، وكل ذرة من هذه الذرات المبدئية تحتوي على كل الصفات الكيفية الموجودة في كل وجود ، وذلك لأن الشيء الواحد يمكن أن يستحيل إلى شيء آخر ، ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم إلا إذا كان هذا الشيء المستحيل محتوياً كل الصفات التي سيستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفاً .

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم ὁμοιομέρειαι، إلا أن هـذا الاسم ليس من وضـع أنكساغورس ، ولا تدل رواية واحدة من كل الروايات التي وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الشذرات التي بقيت لنا من مؤلفه « في الطبيعة » ، أم ما ذكره الثقاة من الرواة عن مذهبه ، نقول إنه ليس ثمت رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو ، كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الهوميومريات الصفات الخاصة بمذهبه هو فيما يتصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيما يتصل بفكرة القوة والفعل . وهنا يلاحظ أن هذه الذرات تختلف أشد الاختلاف عن الذرات عند الذريين ، فذرات هؤلاء لا تختلف من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذريين هي جواهر فردة ، أي لا يمكن أن تنقسم بينما ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لا نهاية . ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تشبه العناصر في شيء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود . وعلى هذا فهذه الذرات عند أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود ، وهذه الذرات توجد في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكي تخرج من هذا الاختلاط لا بد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها . وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذي أتى به أنكساغورس في الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذي يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية ، وهذه العلة غير المادية هي العقل (نوس νοῦς) .

هذا العقل هو الذي ينظم الوجود ، ويُخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث : الأولى هي البساطة ، والثانية العلم ، والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء ، فلكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف ، يجب أن يكون العقل بسيطاً . نعم إن بعض الأشياء تحوي مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كميّ فحسب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف، وعلى هذا فالعقل بسيط ؛ كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكي يكون العقل قادراً ، فلا بد لـه أن يكون نافذاً في جميع الأشياء ، ونفوذه في جميع الأشياء ، لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً ، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساوياً من حيث التأثير ، وعلى هذا فالبساطة تقتضي القدرة ، والقدرة تقتضي البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم ؛ أي انه لكي يكون الإنسان مالكاً لشيء ، لا بد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم ، فالعلم الكلي المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضي العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون منظماً للكل، إذا رأينا أن السبب الذي من أجله وضع أنكساغورس فكرة العقل هو بيان الحركة من

ناحية ، وتفسير وجود النظام في الكون من ناحية أخرى . فهذه العلة التي هي العقل ، هي في الواقع علة فاعلية من ناحية ، غائية من ناحية أخرى . وهنا يلاحظ أن أنكساغورس لم يستعملها كعلة غائية دائماً ، بل استعملها مرة واحدة حين قال إن الكل منظمٌ عن طريق العقل . أما الأشياء الجزئية فلا يقول عنها إنها منظمة مركبة من أجل غاية ما ، ومن هنا فإنه وإن لم ينكر العناية بالنسبة إلى الكل ، فإنه أنكر العناية بالنسبة إلى الأفراد والجزئيات .

ومن هنا أخذ أرسطو وأفلاطون على أنكساغورس أنه قال بالعقل دون أن يستخدمه استخداماً حقيقياً . «فأفلاطون يقول إن أنكساغورس قال بالعقل وقال إنه رتب الكل ولكنه لم يقل إن هذا العقل يعني أيضاً بالأفراد . وقال أرسطو إن أنكساغورس وضع العقل علةً غائية ، إلا أنه في تفسيره لهذا العقل لم يستعمله علةً غائية ، بل استعمله علةً فاعلية فحسب . والواقع أن أفلاطون وأرسطو مُحقّان في هذا النقد ، لأن أنكساغورس كان يلجأ دائماً إلى التفسيرات الطبيعية ، ولم يحاول أن يلجأ إلى العقل في تفسير شيء من الأشياء إلا في حالة واحدة ، هي حالة عدم إمكان التفسير المادي الآلي للأشياء ، وذلك يتم عنده في حالة واحدة هي حالة إحداث الحركة الأولى التي عنها ينشأ الوجود .

فكأن فكرة العقل هنا كفكرة الإله الذي ينزل عن طريق الآلة deus ex machina في تمثيل المسرحيات ، أعني مجرد حيلة مصطنعة حينما يعوز التعليل الطبيعي . لذا نراه لم يدرك المعنى التام الذي يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللامحسوس ، كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً على أنه مادة لطيفة كل اللطف تنفذ في جميع الأشياء ، فمثل هذا الوصف يجعل هذا العقل قريب الشبه بالمادة وإن كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين .

وقد كان هذا العقل أول محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير المادي الخالص وعدّ المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثنائي يجمع بين المادة واللامادة ، بين الهيولي وبين الصورة أو بين المادة والروح . فإذا قارنا هذا المبدأ الذي قال به أنكساغورس بالمبدأين اللذين قال بهما أنبادوقليس مثلاً وجدنا أن مبدأي أنبادوقليس مبدآن أسطوريان لا يقتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة : وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ الذريين ، وجدنا أن الذريين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط ، وهذا مبدأ آلي صرف : فالثقل لا يمكن أن يعد إلا مبدأً مادياً ، لهذا لا يمكن أن نعد الذريين مقاربين لأنكساغورس في شيء من هذا .

وأول حركة يحدثها هذا العقل تتمُّ في الخليط الأولى الذي اختلطت فيه الهوميومريات هي حركة دائرية يحدثها في جزء من هذا الخليط ، وتمتد هذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية الكون وعنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل في هذه الحالة تنحصر كلها في إحداث هذه الحركة : حركة الانفصال بين الهوميومريات ، وبعد هذا تنشأ الأشياء كلها ويتكون العالم على نحو آلي طبيعي .

وإذا ما رجعنا إلى نظرية أنكساغورس في المعرفة ، وجدنا أنه قال أيضاً بما قال به من قبل برمنيدس وهرقليطس وأنبادوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة ، وأن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن نعتمد عليها ، كما أنه فسّر الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنبادوقليس الذي يقول إن الشبيه يدرك الشبيه ـ شأن جميع الفلاسفة اليونانيين ـ فيقول أنكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحس غير المغاير ، أما الشبيه فلا يدرك الشبيه ، وذلك لأن الشبيه لا يؤثر في الشبيه ، أما المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، وهو هنا يمكن أن يتصور الألم الذي يسبق كل إحساس ـ وإذا رجعنا إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدقة العين ، ولا يمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين . وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه ، بل إن المخالف يدرك المخالف .

ومن هذا ننتقل إلى المذهب الديني لأكساغورس . وهنا نجد الروايات قليلة في هذا الصدد قلة لا يكفي معها أن نبرر أو ننفي ذلك الاتهام الذي اتهم به أنكساغورس من أنه ملحد . والعقل كما تصوره لا يمكن أن يعد إلهاً ؛ لكن بعض الروايات تجعل أنكساغورس يقول إن العقل هو زيوس ، وتَنْسُب إليه أيضاً أنه تصور الآلهة « أتنيه » على أنها شيء مادي . وكل ما يمكن أن يقال عن أنكساغورس في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية أو صادرة عن الآلهة .

وإذا نظرنا الآن بالإجمال إلى مذهب أنكساغورس وجدنا

أن التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لا مادي هو الذي ينظم الكل، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول إدراكاً تاماً. وهذا ما يجعله فيلسوفاً طبيعياً كبقية الفلاسفة الطبيعيين، كما يجعله من ناحية أخرى مبشراً بتيار جديد تظهر فيه الثنائية واضحة بين المادة والروح.

نصوص ومراجع

انظر مادة : أيونيه

(أنواع) الألفاظ

«اللفظ الذي يقع على أشياء كثيرة: اما أن يقع بمعنًى واحد على السواء، وقوع «الحيوان» على الانسان والفرس، ويسمى: متواطئاً.

واما أن يقع بمعانٍ متباينة، وقوع «العين» على: الدينار، والبصر، ويسمّى مشتركاً.

واما أن يقع بمعنى واحد لا على السواء، ويسمّى مشككاً، وقوع «الموجود» على الجوهر والعرض» (ابن سينا: «عيون الحكمة» ص ٣).

أما اذا وقعت عدة ألفاظ على شيء واحد فإنها تسمّى «مترادفة»، مثل: اسد، سبع، ليث، هزبر للدلالة على الحيوان المعروف.

وقد اهتم علماء اللسانيات Linguistique اهتماماً بالغاً بهذه الأنواع، وفصلوا القول فيها: وهاك خلاصة أبحاثهم في هذا الصدد:

أ) الترادف: الترادف Synonymie لا يتعلق بالألفاظ المنعزلة وحدها، بل يتناول ايضاً التعابير المركبة. فمثلاً: «يمدح» يرادفها من الألفاظ: يطري، يقرّظ، يشيد بـ يمجّد، يثني على.. ويرادفها من التعابير المركبة: خلع على عرضه اجمل الحلل، نشر طراز محاسنه، نثر لألاء وصفه، سيرّ ذكر محامده. ـ كذلك «يذم» يرادفها من الألفاظ: يثلب، يسب، يعيب، يتنقص، يقدح فيه، يغمز فيه، يطعن فيه، أو عليه، يقع فيه، يشنّع عليه. الخ، ويرادفها من التعابير المركبة: يقرع صفاته، يغمز قناته، ينحت اثلته، يرميه بالهاجرات والمهجرات... الخ. ويدخل في العبارات المركبة التعبيرات المنمقة مثل قول الشاعر الفرنسي أندريه شينيه Chenier عن الندى: هدايا الفجر اللطيفة، أو قول الشاعر الفرنسي دليل Delille عن «الدجاجة»: زوجة تغني بزوغ النهار.

وقد يستعمل التعبير المركب بدلاً من اللفظ من باب التلطف والتهذيب، مثلاً: «سلم روحه الى بارئه، انتقل الى الدار الآخرة، لحق بالرفيق الأعلى، لبّى نداء مولاه... الخ فهي كلها مرادفة للفظ: مات.

ويذهب بعض اللغويين الى القول بأنه لا يوجد ترادف دقيق، بل يوجد بين ما يسمى بالمترادفات فروق في المعاني دقيقة. وكتب «الفروق اللغوية» (مثل كتاب أبي هلال العسكري بالنسبة إلى اللغة العربية، وكتاب Bally بالنسبة إلى اللغة الفرنسية، وكتاب Roget بالنسبة إلى الانجليزية، ودودن Duden بالنسبة إلى الألمانية، إلخ إلخ) تهدف إلى بيان هذه الفروق الدقيقة. ويقول لابروير في هذا الصدد: «بين كل التعابير التي تدل على فكرة واحدة، لا يوجد إلا تعبير واحد هو الصحيح».

وثمة مشكلة أخرى هي: السبب في وجود المترادفات ـ خصوصاً في لغة كالعربية تعَد فيها المترادفات ذات المعنى الواحد بالعشرات وأحياناً بالمئات؟ وهي مشكلة لم تجد لها أي حل حتى الآن.

وقد ذهب البعض الى القول بأن الكلمة المرادفة الأحدث ظهوراً انما وضعت أو استعيرت من لغة أخرى من أجل التعبير عن ظل من المعنى مختلف عما تدل عليه الكلمة الأقدم. لكن هذا القول مشكوك في صحته تماماً، اذ الأرجح أن التفريق بين ظلال المعاني في الكلمتين انما جاء تالياً ـ لا سابقاً ـ لظهور الكلمة الأحدث. يقول Bally في هذا الصدد: «لو ظهرت، في خلال التطور، كلمة جديدة، اما بالخلق أو بالاستعارة من لغة اخرى، كانت تعبر عن معنى مماثل للمعنى الذي تعبّر عنه كلمة موجودة من قبل، فإن اجتماعهما يندر ان يصدر عن الرغبة في تمييز وجهين لفكرة واحدة، بل الغالب هو أنه بعد ظهور الكلمة الجديدة يحدث التمييز، وهو تمييز يدعو اليه في المقام الأول حضور الكلمة الجديدة أولى من أن يكون ذلك ناتجاً عن حاجة قائمة في المدلول. فمثلاً كلمة meeting ضيّقت من معنى réunion و assemblée ،

وكذلك كلمة récital ضيقت من معنى «concert (راجع Bally:L'[illegible]itraire du signe, Le français moderne)

ب) **الاشتراك Homonymie**: يثير الاشتراك عدة مشاكل، بعضها عام في كل اللغات، وبعضها الآخر خاص بلغات دون أخرى. ومن هذا النوع الأخير: الاشتراك في الصوت، دون الرسم في الكتابة. مثلاً في الفرنسية: Ver (دودة)، Verre (زجاجة)، Vair (فراء نوع من السنجاب الروسي)، Vert (أخضر)، Vers (بيت شعر، تجاه).

كذلك يفرّق بين تعدد معاني الكلمة الواحدة ويسمى Polysemie، وبين اشتراك الشكل بين كلمتين متمايزتين. ومن الصعب التمييز، في الاستعمال الجاري الحالي للغة ما، بين كلا النوعين: هل نحن بإزاء كلمة واحدة، أو عدة كلمات ذات شكل واحد في الأصل؟ فمثلاً في الفرنسية الكلمة Louer بمعنى: يمدح، جاءت من الكلمة اللاتينية Laudare (يمدح)، أما كلمة Louer بمعنى: يستأجر أو يؤجّر، فقد جاءت من كلمة لاتينية أخرى مختلفة هي Locare (يستأجر أو يؤجر). بينما الكلمة grève بمعنى شاطىء البحر وكلمة greve بمعنى الاضراب عن العمل هي كلمة واحدة في الأصل واختلفتا في المعنى بعد ذلك في تطور الكلمة الأصلية.

ويحدث في هذا التطور للمعنى الخاص بنفس الكلمة أن تتباين معانيها تبايناً شديداً جداً كما هو ظاهر من المثل الأخير، وكما في كلمة «عين» العربية: الباصرة، الذهب، العقار، تساوي كفة الميزان، إلخ... فكلها معانٍ متباينة جداً.

أورتيجا أي جاسيت

Ortega Y Gasset

«حياتنا حوار: أحد المتحاورين فيه هو الفرد، والآخر هو المنظر والبيئة المحيطة».

في هذه الكلمات القصار يتلخص مذهب هذا المفكر الاسباني الأصيل، الذي فقده العالم في سنة ١٩٥٥، وأعني به خوسيه أورتيجا إي جاسيت José Ortega y Gasset. إنه أحد أعلام النهضة الاسبانية الروحية المعاصرة، التي بدأت بالجيل الذي يطلقون عليه اسم: جيل «العام الثامن والتسعين»، إذ في تلك السنة، سنة ١٨٩٨، وقعت الهزّة الكبرى التي زلزلت الحياة الاسبانية من أعماقها، فراحت الروح الاسبانية تفتش عن أصولها وكوامن قواها الروحية وأساسها العنصرية والتاريخية، حتى تستطيع ـ بفضل هذا الاستبطان الذاتي ـ أن تتلمّس مستقبلها بين الشعوب. ذلك أن إسبانياً هزمت سنة ١٨٩٨ هزيمة منكرة أوقعتها بها الولايات المتحدة الأمريكية، في معارك أهمها: المعركة البحرية التي خاضها جورج ديوي، قائد الأسطول الأمريكي، ضد مونتوخو في خليج مانيلا (الفيلبين) في أول مايو سنة ١٨٩٨، فتحطم الأسطول الاسباني وجميع بطاريات الساحل، دون أن يفقد القائد الأمريكي جندياً واحداً من جنوده! وفي الوقت نفسه نجحت ثورة كوبا بمؤازرة الولايات المتحدة الأمريكية، وبهذا فقدت إسبانيا كل مستعمراتها في أمريكا وفي المحيط الهادي، وأضحت دولة صغيرة بعد أن كانت في القرنين: السادس عشر والسابع عشر ـ سيدة أوروبا ومن أقوى دول العالم.

هنالك راح مفكرون إسبانيون يتساءلون: ما مصير إسبانيا؟ أمصيرها الانحلال، شأنها شأن سائر دول العالم الكبرى؟ وإلا، فما السبيل إلى الخلاص؟ ولكي يجيبوا عن هذين السؤالين، كان عليهم أن يثيروا مسائل أخرى أسبق منها: ما هي حقيقة إسبانيا؟ وماذا أصابها وما العلة التي تشكو منها؟ وما ذنبها فيما وقع لها؟ وما الذي أفضى بها إلى هذا المصير الأسياني؟

وطبيعي أن يختلف المفكرون في تشخيص العلة، وتبعاً لهذا في وصف الدواء. بيد أنهم اتفقوا جميعاً في العناية بهذه المشكلات الاسبانية الأصيلة، وكان هذا الاتفاق العلامة الوحيدة المميزة التي جعلت من المقبول في التاريخ الروحي استخدام كلمة «جيل روحي» وربطه بحادث معين، بل وبعام محدد هو عام ١٨٩٨، على ما في هذا التحديد من تعسّف لا يقبله منطق التطور ولا يستسيغه ناموس الحياة المتحركة الدائبة الجريان. وإلا فأصحاب هذا الجيل أنفسهم قد تردّدوا بين ربطه بعام ١٨٩٦ وعام ١٨٩٨، كما فعل أثورين أحد أقطابهم. فقد كتب في ١٩١٠/٥/١٩ مقالا في صحيفة «ا. ب. ث» الاسبانية المشهورة (ولا تزال حتى اليوم كبرى صحف إسبانيا) بعنوان: «جيلين» عدّد فيه أسماء رجال جيل ٩٦ وعلى رأسهم: باثي أنكلان، بينا بينته، باروخا، أونامونو، مايتثو، وخلفهم

مباشرة أنطونيو متشادو وفيا اسبيزا وانريكه دي ميسا ثم راح يرسم مناقبهم فيقول: هذا جيل صفته الغالبة عليه: حبه العميق للفن، وتداعبه رغبة شريفة في الاحتجاج ضد الصيغ القديمة وفي الاستقلال بنفسه عن الأقدمين؛ واللمحة البارزة فيه: نزاهة القصد، والمثالية، والطموح والنضال في سبيل قيم سامية، في سبيل شيء لا بالمادي ولا بالوضيع، شيء يمثل في الفن أو في السياسة موضوعية خالصة، ورغبة في التفاهم المتبادل، والاصلاح، والاكتمال، والايثار. فعمل أصحابه ما في وسعهم من أجل اللغة، واستقصوا خفايا البيئة، وشاعت فيهم قشعريرة استكناه السِّر والمجهول، وطمحوا بأبصارهم إلى التألق الفكري.

ولكن أثورين عاد بعد ذلك فتخلى عن سنة ١٨٩٦ مؤثراً سنة ١٨٩٨ لارتباطها بكارثة المستعمرات الاسبانية، لأنه رأى أنه وإن لم تكن سنة ١٨٩٨ أقرب إلى التاريخ الروحي لهذا الجيل، فإنها أكثر دلالة على الرمز الممثل له: رمز التفكير في مصير إسبانيا. فكتب (ظهر من بعد في كتابه: «قدماء ومحدثون» مدريد سنة ١٩١٩ ص ٢٥٤ - ٢٥٥) مقالا آخر سنة ١٩٣١ يصف فيه جيل العالم الثامن والتسعين فقال:

«إن جيل سنة ١٨٩٨ يحب الشعوب القديمة (أو القرى القديمة؟) والمنظر الطبيعي، ويرمي إلى بعث الشعراء الأولين. ويذكي الحماسة للفنان الجريكو، ويرد اعتبار الشاعر جونجورا، ويصوح بأنه رومنتيكي، ويتحمس من أجل لارا، ويسعى جهده للاقتراب من الحقيقة الواقعية وتحليل اللغة وشحذها بالكلمات القديمة والألفاظ التجسيمية، ابتغاء إحكام إدراك هذه الحقيقة بكل قوة وبما تشتمل عليه من تفصيلات دقيقة. وبالجملة، فإن جيل سنة ١٨٩٨ لم يكن إلا استمراراً للحركة الفكرية التي بدأها الجيل السابق، فكان فيه صرخة إتشاجراي الوجدانية، وروح كامبوأمور اللاذعة، وولوع جالدوس بالواقع. لقد كان فيه هذا كله، ثم كان حب استطلاعه العقلي لكل ما هو أجنبي وتأمله للكارثة - التي بها انهارت السياسة الاسبانية كلها - كلاهما قد أرهف حساسته وأبدع فيه لوناً لم يوجد في إسبانيا من قبل».

ولهذا رأينا أبناء هذا الجيل من الأدباء والفنانين والمفكرين، يخوضون غمار السياسة، ويكتوون بنارها الملتهبة في هذه الحقبة المضطربة من تاريخ إسبانيا: فمنهم من دافع عن الجمهورية والاشتراكية ضد النظام الملكي الاقطاعي السائد في إسبانيا حتى انتصر، وأعلنت الجمهورية في سنة ١٩٣١ وتداعت الملكية ومن ورائها الاقطاع السياسي والاقتصادي والديني، أمثال: أونامونو وصاحبنا أورتيجا، ومنهم من دعا إلى الجامعة الاسبانية ودافع عن فكرة «الاسبانية» دفاعاً مجيداً، مثل مايتسو، ومنهم من داور وحاور وتلاءم مع ملكية ألفونسو الثالث عشر، وديكتاتورية بريمو دي رفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) وجمهورية ثمورا (١٩٣١) ومانويل أثانا (سنة ١٩٣٦) وأخيراً حُكم فرنكو (من سنة ١٩٣٩ حتى سنة ١٩٧٥) - وممن ساروا هذه السيرة أثورين وباروخا. لهذا عانى أونامونو النفي من سنة ١٩٢٤ حتى سنة ١٩٣٠ طوال دكتاتورية بريمو دي رفيرا، وآثر أورتيجا لوناً من النفي الاختياري قضاه منذ قيام الحرب الأهلية سنة ١٩٣٦ في فرنسا وهولندة والأرجنتين والبرتغال، ثم عاد إلى مدريد منذ سنة ١٩٤٥ يقضي فيها مدة ثم يعود إلى منفاه الاختياري الأخير في البرتغال، حتى وفاته. وكان مايتسو نائباً ملكيا في عهد الجمهورية منذ سنة ١٩٣١ حتى وفاته في أكتوبر سنة ١٩٣٦. وكل هذا يدل على مدى اشتغال المفكرين والأدباء من «جيل العام الثامن والتسعين» بالسياسة الفعلية واحتمالهم لنتائجها العملية العنيفة.

ونستطيع أن نلخص خصائص هؤلاء فيما يلي:

١ - احتفال للغة والأسلوب، فهم سادة في علو الأسلوب واستخدام كنوز اللغة الاسبانية والاهتمام بالألفاظ الأصيلة، وتوخي الجرس اللفظي الرَّنان.

٢ - اطلاع واسع جداً على الآداب الأجنبية: فأونامونو كان أستاذا للغة اليونانية في جامعة شلمنقة (سلمنكا) التي كان مديراً لها طوال أعوام عديدة، وكان على علم تام بآدابها والآداب اللاتينية وسائر الآداب الأوروبية الحديثة بل العربية كذلك، وقد بدأ دراستها على يد المستشرق الاسباني كوديرا في جامعة مدريد (كما قال أونامونو نفسه في مقدمة كتابه: «حياة دون كيخوته وسنتشو» ص ١٠، طبعة أوسترال).

وأورتيجا صاحبنا هنا، كان يتقن ست لغات أجنبية ويقرأ روائعها في أصولها، خصوصاً الثقافة الألمانية التي تأثر بها في تكوينه الروحي أعظم تأثر وساعد - في مجلته ودروسه ومقالاته - على نشرها بين بني قومه. وهذا التفتح على العالم الخارجي كان له بالغ الأثر في تكوين العقلية الجديدة التي أوجدتها حركة هذا الجيل.

٣ - نزعة ذاتية تتجه إلى حقيقة النفس الانسانية الباطنة بوصفها الملاذ الصادق الأمين بعد أن انهارت القيم الخارجية:

السياسية والعنصرية، بل الفكرية التقليدية. وصحب هذه النزعة ميل واضح إلى التعبير ببساطة وإخلاص ونزاهة، بدلا من ذلك البيان الأجوف الرخيص الذي ساد الأدب الاسباني منذ منتصف القرن السابع عشر حتى أواخر التاسع عشر.

٤ ـ العكوف على الطبيعة الاسبانية «الخالصة» مما يتمثل في بادية إسبانيا بمناظرها الخشنة وآفاقها الموحشة، خصوصاً في إقليم قشتالة ذات الطابع العنيف العميق الحاد الاسباني، لا سيما أن قشتالة هي التي كونت الوحدة الاسبانية، وافتتحت الدنيا الجديدة، وجابت الآفاق سعياً وراء وافر الأرزاق ولهذا ترى أبناء هذا الجيل حراصاً على اكتشاف روعة الطبيعة في أنحاء إسبانيا. فأونامونو يكتب: «خلال أراضي البرتغال وإسبانيا»، و«جولات ورؤى إسبانية»، كما يكتب عن «مناظر الروح» و«من فورتفنتورا إلى باريس». وأثورين أكثرهم احتفالا بهذا الجانب. فهو مشغول بإسبانيا ومناظرها في كل ما يكتب، وعلى وجه التخصيص إقليم قشتالة التي يقول عنها «قشتالة: أي انفعال عميق صادق نشعر به ونحن نكتب هذه الكلمة!» ولذا يردد اسمها في مطلع كل فقرة من مقالة عن «قشتالة» ضمها إلى كتابه «منظر إسبانيا كما يراه الاسبان» (سنة ١٩١٧)، ويكرّس لها كتاباً بعنوان «قشتالة» (سنة ١٩١٢)، كما يخص عاصمتها «مدريد» بكتاب بهذا العنوان، فيه يستعيد ذكريات شبابه. وأورتيجا يوجه اهتمامه إلى الأندلس، فيضع «نظرية في الأندلس» (نشرت في كتاب بهذا العنوان ١٩٤٢) وفي مقالاته العديدة يتحدث عن مناظر إسبانيا وروح أقاليمها.

٥ ـ شك في قيمة التراث الاسباني، ونقد لاذع للقيم التقليدية: الأدبية والسياسية والدينية، وتمرد على جميع السلطات. فأعادوا تقويم هذا كله من جديد: فهوت نجوم لامعة وصعدت أخرى كانت في دنيا النسيان: ففي الفن برز الجريكو وجويا وغطيا على بلاثكث وريبيرا وثربران؛ وفي الشعر تفوق جونجورا الغامض، الصانع النحّات اللغوي، على الشعراء الرّقاق ذوي البيان الطّنان، واحتلت رواية «دون كيخوته» مكان الصدارة عن جدارة في الأدب العالمي كله، لا الاسباني وحده، وراحوا جميعاً يضعون لها تأويلاتهم الخاصة: فكتب أونامونو «حياة دون كيخوته وسنتشو» (سنة ١٩٠٥)؛ وأثورين «طريق دون كيخوته» (سنة ١٩٠٥)؛ وكشف أورتيجا عن بذور فلسفته كلها في كتابه «تأملات كيخوته» (سنة ١٩٤١).

إلى هذا الجيل الثائر الخالق للقيم الجديدة، ينتسب إذن صاحبنا أورتيجا إي جاسيت، وإن كان استقلال شخصيته يصعب معه ربطه بمدرسة، أو وضعه تحت لواء، حتى ليغفل المؤرخون لهذا الجيل أحياناً إدراجه من بين أبنائه. ولسنا معهم في هذا الاتجاه، لأن المميزات العامة لأبناء هذا الجيل كما عرضناها بارزة كلها فيه.

* * *

ولد أورتيجا من أسرة يجري في عروقها من كلا طرفيها (الأب والأم) دم أسود، هو حبر الطباعة، حتى قال عن نفسه إنه: «ولد في مطبعة»، لأن أورتيجا مونيا (أبوه) وادواردو جاست (جده لأمه) ـ ومن عادة الاسبان في أسمائهم أن يضيفوا بعد اسم الوالد اسم والد الأم: كليهما كان صحفيا ذائع الصيت. فلم يكن عجباً إذن أن يرث الابن خوسيه هذه الصفة: الكتابة والصحافة. وكان ميلاده في التاسع من شهر مايو سنة ١٨٨٣ بمدينة مدريد ولكنه أمضى دراسته الابتدائية والثانوية في كلية اليسوعيين المسماة «ميرافلورس دل بالو» في مدينة مالقة حتى حصل على إجازة البكالوريا، ثم قضى بعدها سنة في ديوستو. ودخل جامعة مدريد سنة ١٨٩٨ وتخرج فيها سنة ١٩٠٢ بعد الحصول على إجازة الليسانس في الفلسفة من كلية الآداب. ثم حصل على إجازة الدكتوراه في سنة ١٩٠٤ برسالة عنوانها «مخاوف سنة الف: نقد أسطورة».

وبعد أن أتم حياة الطّـلب على هذا النحو، بدأ عهد التنقل. فرحل إلى ألمانيا، وحضر المحاضرات التي كانت تلقى في جامعات ليبتسك وبرلين وماربرج حتى ١٩٠٧. وكانت الفلسفات السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت اثنتين: الفلسفة الحيوية ويمثلها دلتاي (المتوفى سنة ١٩١١) ودريش (ولد سنة ١٨٦٧ وتوفي سنة ١٩٤١) وزمل (سنة ١٨٥٨ ـ ١٩١٨) وتراث نيتشه (سنة ١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)، ثم الكنتية الجديدة التي أرادت إحياء فلسفة «كَنْت» وإنماءها عكساً لفعل فلسفة هيجل وفشته وشلنج، وكان أبرز رجالها في ذلك الحين: هرمن كوهن (سنة ١٨٤٣ ـ ١٩١٨)، وباول ناتورب (سنة ١٨٥٤ ـ ١٩٢٤) والويس ريل (سنة ١٨٤٤ ـ ١٩٢٤) وارنست كاسيرر (سنة ١٨٧٤ ـ ١٩٤٥) وأرتور ليبرت (سنة ١٨٧٨ ـ ١٩٤٦).

وفي ماربرج، كعبة الدراسات الفلسفية في مطلع القرن، درس صاحبنا على هرمن كوهن زعيم الكنتية الجديدة آنذاك.

ثم عاد إلى وطنه ليشتغل بالكتابة، إلى أن خلا كرسي ما

بعد الطبيعة في جامعة مدريد سنة ١٩١٠، فرشح نفسه له وظفر به خلفاً لسالمرون. وظل يشغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٦، وفي أثناء ذلك مرت الجامعة بمحنة خطيرة على عهد دكتاتورية بريمو دي رفيرا الذي حارب حرية الرأي واتخذ إجراءات مهينة ضد الجامعة، فاحتمل أورتيجا من هذه المحنة الكثير من الآلام والمضايقات.

وفي سنة ١٩١٥ أسس مجلته «إسبانيا» فبرز فيها بكتاباته المثيرة الملهمة رائداً للنهضة الروحية الاسبانية، وداعية إلى التجديد الفكري في الأدب والسياسة والفلسفة والاجتماع والنقد الفني. واختير في سنة ١٩١٦ عضواً في الأكاديمية.

ودعته جامعات الأرجنتين لالقاء المحاضرات، فزار بوينس أيرس، وأقام بها لأول مرة سنة ١٩١٨، ونجح نجاحاً هائلا لمهارته في المحاضرة وروعة أسلوبه، وزارها مرة ثانية سنة ١٩٢٨، ثم سنة ١٩٢٩ فكان نجاحه منقطع النظير.

وفي سنة ١٩٢٣ أنشأ «مجلة الغرب» التي استمرت حتى يونيو سنة ١٩٣٦، وكانت أثمن مجلة أدبية عرفتها إسبانيا، ومن خير المجلات الأدبية والثقافية في العالم كله، فكانت خير معبر عن النهضة الفكرية الاسبانية ومعيناً ثرّاً للدراسات الأوروبية، وبخاصة ما يتصل بالثقافة الألمانية. فاستطاع الاسبان عن طريقها أن يشاركوا في أجمل ثمار الفكر الأوربي العالي، وكانت المورد لكل من يريد الأخذ بنصيب من الفكر العالمي. وإلى جانبها أنشأ دار نشر لا تزال حتى اليوم أعظم دار لاخراج روائع الفكر الأوربي والاسباني في التاريخ والفلسفة وتاريخ الحضارات.

وفي خلال دكتاتورية بريمو دي رفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) نزل أورتيجا ميدان السياسة المناضلة ضد الطغيان الذي فرضه هذا الطاغية الذي حل مجلس النواب (الكورتيس) وفرض رقابة شديدة على الصحافة والاجتماعات العامة، وألغى المحاكمة وفقاً لنظام المحلفين، وقضى على بقايا الحكم الذاتي في بعض المقاطعات، واقترض سبعين مليون دولار عن طريق أذونات على الخزانة، وكان شعاره: «الوطن، الملكية، الدين». ففي مجلة «الشمس» El Sol راح يندّد بالنظام الملكي بكل صراحة، ويدعو إلى الجمهورية، ويطالب باعلان الحريات الديموقراطية، وعودة الحياة النيابية، حتى صار من الشخصيات السياسية الخطيرة في فترة ما قبل الجمهورية، بالرغم من صلاته الوثيقة بالملك ألفونسو الثالث عشر. فكان لهذه المقالات أثرها في التعجيل بسقوط الملكية، وإعلان الجمهورية في ١٤/٤/١٩٣١، ومنذ إعلانها تحمس لها أورتيجا، وأنشأ جمعية للعمل السياسي اسمها: «في خدمة الجمهورية» Al servicio de la Republica كما أخرج جريدة «إسبانيا» يعاونه فيها كبار رجال الفكر والأدب في إسبانيا، ونخص بالذكر منهم: الطبيب العالمي المشهور مارانيون Maranion الحاذق في علم الغدد الصماء، وبيرث دي أيالا de Ayala ومايتثو Maetzu (١٨٧٤ - ١٩٣٩) حامل لواء الدعوة إلى الجامعة الاسبانية، ومن أبرز ممثلي جيل سنة ١٨٩٨، وأنطونيو ماتشادو (١٨٧٥ - ١٩٣٩) الشاعر الأندلسي الغنائي الصادق An.Machado ويوخنيودورس Eugenio d'ors (ولد سنة ١٨٨٢) الناقد الفني، وبينافنته (سنة ١٨٦٦ - ١٩٥٤) كبير مؤلفي المسرح الأسباني المعاصر، وفايي أنكلان (سنة ١٨٦٩ - ١٩٣٦) Val-le- Inclan الشاعر القصصي المسرحي.

ولما أجري الانتخاب العام للجمعية التأسيسية في ٢٨ من يونيو سنة ١٩٣١ رشح أورتيجا نفسه فنجح وأصبح نائباً عن مقاطعة ليون، وظفر حزبه هذا باثني عشر مقعداً، على حين ظفر الحزب الاشتراكي بـ ١١٧ مقعداً، والراديكالي بـ ٩٣، بين مجموع المقاعد وقدرها ٤٧٠، وكانت لأورتيجا مكانة بارزة بين النواب لأنه كان خطيباً عظيماً، أضف إلى ذلك هالة من المجد والشهرة كانت تحيط به. وعرضت عليه الحكومة الجديدة برئاسة مانويل أثانا، زعيم حزب العمل الجمهوري، مناصب رفيعة، فرفضها جميعاً مؤثراً - إلى جانب النيابة عن الأمة - عمله أستاذاً في الجامعة، وأديباً حراً يكتب في صحفه ويلقي محاضراته: الفلسفية والأدبية. على أن آماله في الجمهورية وما رجاه منها من تحقيق الحرية ذهبت أدراج الرياح، لهذا سرعان ما أصبح على غير وفاق مع أصحاب السلطة في الجمهورية الناشئة.

وقامت الحرب الأهلية في إسبانيا في ١٧ من يوليو سنة ١٩٣٦ فغادر إسبانيا، وراح يتجول في فرنسا وهولندة والبرتغال والأرجنتين، واستمر يعيش في هذا المنفى الذي اختاره لنفسه بنفسه حتى وضعت الحرب العالمية أوزارها سنة ١٩٤٥، فعاد إلى إسبانيا: يقيم فيها فترات قليلة لا يلبث بعدها أن يعود إلى منفاه الاختياري في البرتغال، منصرفاً عن السياسة نهائياً.

وبمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد جيته سنة ١٩٤٩ زار ألمانيا وشارك في الاحتفال بهذه الذكرى، والتقى بصنوه

الفيلسوف الوجودي الأكبر: مارتن هيدجر. ومضت أخريات حياته على هذا النحو: متنقلاً بين مدريد والبرتغال، إلى أن أصيب بالسرطان، وبرحت به العلة وقتاً طويلاً حتى توفي في صباح الثلاثاء الثامن من أكتوبر سنة ١٩٥٥ بمنزله رقم ٢٨ بشارع مونت اسكنثا Monte Esquinza في المدينة القديمة من مدريد.

وأورتيجا مفكرٌ عميق الثقافة متشعبها، أتقن الثقافة الألمانية، وعدّها أثمن دم يمكن أن يجدد به شباب الثقافة الاسبانية، وهُداته الروحيون هم أقطاب هذه الثقافة الألمانية، وخصوصاً جيته ونيتشه ودلتاي واشبنجلر، وله أكبر الفضل في تقديم أفكارهم إلى إسبانيا.

وأورتيجا يعشق النور ويكره الظلام، ويعشق الحياة ويشيح بوجهه عن منظر الموت، أينما كان، حتى إنه حين قرأ كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر، وهو مليء بمعاني «القلق» و«الوجود للموت»، نبذه قائلاً إنه زاخر بحب الموت! Demasiada necrofilia.

ولقد قيل عنه إنه ولد على آلة طبع روتاتيف! وهذه الجملة صادقة مادياً ومعنوياً: فقد كان أبوه صحفياً، وهو سيرث هذا النوع الأدبي، فلا نراه يكتب غير مقالات، ولهذا عُدّ كاتب «المقالة»، وجاءت كتبه كلها في الأصل مقالات؛ بيد أنها «المقالة» في أسمى صورة أدبية، أعني البحث الصغير التام في ذاته، العميق في تحليله، اللامع في عباراته.

ولكنه كان في الوقت نفسه رجل فكر ورجل فعل معاً، شارك في المعترك السياسي الحافل الذي تألف منه تاريخ إسبانيا في الأربعين سنة الأولى من هذا القرن، وكان على شعور تام بالرسالة الكبرى التي نيط به تحقيقها: رسالة التجديد الروحي الشامل لإسبانيا في توافق حي نام مع أوروبا كلها، ولهذا كانت شهرته خارج بلاده لا تقل كثيراً عنها داخلها.

أجل لقد كان من أعظم أقطاب أوروبا الروحيين في النصف الأول من القرن العشرين.

فلسفة أورتيجا وتمرد الجماهير:

وليس لأورتيجا إي جاست «مذهب» فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، بل إن نزعته الروحية يتنافى معها أن يكون له «مذهب».

ذلك أنه يرى: «أن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم، والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى، وكل فرد - شخص، أو شعب، أو عصر - هو أداة لإدراك الحقيقة، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها، وهكذا تكتسب الحقيقة بعداً حيوياً، على الرغم من أنها في ذاتها بمعزل عن التغيرات التاريخية».

كل نزعة إذن وجهة نظر، ولكل وجهة ما يبررها، والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدّعي لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة، أو أنها الوحيدة.

ولكن القول بوجهة النظر يقتضي في مقابل ذلك تفصيل المنظور الحيوي داخل النظام الذي انبثقت هي منه، مما يسمح بتحديدها إزاء المذاهب الأخرى المستقلة أو الغريبة عنها.

لهذا يدعو أورتيجا إلى أن يستبدل بالعقل النظري «عقل حيوي» una razon vital في داخله يتحدد العقل النظري ويظفر بالحركة وبالقدرة على التحوُّل.

بيد أن تحويل «العالم» إلى «أفق»، أي تحويل «المذهب في العالم» إلى «وجهة نظر» إلى العالم - لا يقصد منه انتزاع شيء من واقع العالم، بل يقصد منه مجرد رده «الشخص الحيّ» الذي هذا العالم عالمُه، أي يراد به منحه «بُعْداً حيوياً».

يريد أورتيجا إذن أن يردّ الفرد إلى العالم الذي ينتسب إليه، وأن يجعله عضواً حياً لا ينفصل عنه، بعد أن كان المذهب العقلي يضع الذات في مقابل الموضوع، أي يجعل العقل النظري في مقابل العالم الخارجي، أو الفرد في مقابل الكون.

وهنا من غير شك نزعة إلى الحد من سلطان العقل. وأورتيجا يقول هذا صراحة في كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو «موضوع هذا العصر» El tema de nuestro tiempo الذي صدر سنة ١٩٢٣. «العقل، هكذا يقول (ص ٨٥٩ من مجموع مؤلفاته Obras)، ليس إلا صورة ووظيفة للحياة». «ومهمة هذا العصر هي إخضاع العقل للحيوية». «إن الحياة خصائص وتبادل ونمو وتطور: وفي كلمة واحدة: الحياة تاريخ» (ص ٨٧٦).

وهنا قد يقال له: ولكن وجهة النظر متغايرة، فهل الحياة أو الكون متغاير في وقت واحد معاً؟ وجوابه بسيط واضح: «إن وجهة النظر perspectiva هي أحد مقومات الواقع، وليست تشويهاً له، بل هي تنظيم. ذلك أن الواقع الذي يبدو هو هو

بعينه واحداً من وجهة نظر هو إدراك محال».

ويستخلص من هذه الفكرة الجديدة مغزاها بالنسبة إلى الفلسفة، فيؤكد أن من شأنها أن تحدث تغييراً أساسياً في الفلسفة، بل في إحساسنا الكوني، وهذا هو الأهم. لقد أساء إلى الفلسفة حتى الآن أنها نظرة وحيدة مطلقة، ولهذا رأينا اختلاف المذاهب وتنازعها وضرب بعضها ببعض على طول العصور.

وفي مقال له بعنوان «الحقيقة ووجهة النظر» ظهر سنة ١٩١٦ يذكر أن ثمة اتجاهين فلسفيين كلاهما خطأ، هما: «الشك» و«المذهب العقلي». الأول يقول: إنه ليس ثمة وجهة نظر غير وجهة النظر الفردية، وبهذا ينكر وجود الحقيقة، والثاني يؤكد وجود الحقيقة، لكنه من أجل ذلك يفترض وجهة نظر فوق فردية. وعند أورتيجا أن الاتجاه الصحيح هو القول بأوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون إلى الكون، وكل ينظر إليه من زاويته الخاصة. وكما لا يمكن اختراع الواقع، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر. ووجهات النظر كلها صادقة، لأن كلا منها يمثل المنظور الذي منه ينظر الإنسان إلى الكون. إنها لا يستبعد بعضها بعضاً، بل بالعكس هي متكاملة أعني أنها يكمل بعضها بعضاً. وليس منها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع كله، بل لا يمكن إحداها أن تنوب عن غيرها أو تحل محلها.

ويحمل أورتيجا على المذهب العقلي من ناحية أخرى هي التجريد. وهذا طبيعي ما دام يعطي الفرد كل هذه الأهمية. إذ يرى أن «الحيويّ هو العيني الفردي المشخص، هو الأوحد الذي لا نظير له. فالحياة هي الفردي» («تأملات كيخوته» ص ١٥١، سنة ١٩١٤ Meditaciones del Quijote). والحياة هي تبادل الجواهر، هي الحياة معاً، والوجود معاً، والاشتباك معاً في شبكة من العلاقات دقيقة جداً، كل منها تستند إلى الأخرى، وتتغذى كل منها على الأخرى وتستمد قوتها وانطلاقها.

ومن هذا الاتجاه أراد بعض تلاميذه ـ خليان مارياس خصوصاً ـ أن يستخلصوا أن أورتيجا قد سبق هيدجر في تحليلاته الوجودية في «الوجود والزمان» سنة ١٩٢٧ بثلاث عشرة سنة. خصوصاً في العبارة التي اشتهرت فيها بعد: «أنا هو أنا وما يحيط بي» yo soy yo y mi circunstancia التي وردت في كتاب أورتيجا هذا. فقد أرادوا أن يفسروها على أنها تتضمن فكرة «الوجود ـ في ـ العالم» وفكرة «الوجود الأداة» عند هيدجر!

ولكننا نرى في هذا تعسفاً لا مبرر له. فشتان ما بين هذه الجملة الساذجة البسيطة التي قالها أورتيجا في سياق محدود بالبيئة الطبيعية والجغرافية وبين تحليلات الوجود الدقيقة العميقة البالغة التفاصيل عند هيدجر! وأين هذه الجملة من كتاب «الوجود والزمان» لهيدجر بصفحاته الأربعمائة على شدّة إيجازها وامتلائها بالمعاني المركزة الموغلة في أدق أنواع التحليل الميتافيزيقي للوجود!

لهذا فإن محاولة تلاميذ أورتيجا المقارنة بينه وبين هيدجر محاولة تدعو إلى السخرية والرثاء!

وإنما كان أورتيجا ـ كما قال هو عن نفسه ـ رَجُل مناسبات mi obra es, por esencia y presencia, circunstancia «عملي هو في جوهره ودافعه مناسبة» ـ أي أنه صاحبُ لُمَح وبواده فكرية طارئة تخطر على باله فيصوغها في جُمَل رائعة بلغت القمة في بلاغة اللغة الإسبانية ولعل تأثيره الأكبر إنما جاء من هذه البلاغة، ومن قدرته الهائلة على خَلْق مصطلحات جديدة في اللغة الإسبانية للتعبير عن المعاني الفلسفية التي استمدها من الفلسفة الأوروبية، والألمانية منها بخاصّة، ولا نقصد بالخلق هنا خلق الألفاظ، فقد كان يكره التجديدات اللفظية، بل نقصد خلق معانٍ جديدة يبثُها في كلمات عريقة الأصل في اللغة الإسبانية.

فأورتيجا إذن صاحب أفكار فلسفية، وليس صاحب مذهب فلسفي، أفكار متباعدة الآفاق تمليها المناسبات.

ومن أبرز هذه الأفكار عنده فكرة «تمرُّد الجماهير» rebelion de las masas التي تناولها في سلسلة من المقالات نشرها في جريدة يومية كانت تصدر في مدريد سنة ١٩٢٦ وجمعت فيها بعد تحت هذا العنوان. وخلاصتها أن ثمة ظاهرة خطيرة في المجتمع الإنساني المعاصر هي ظاهرة «التجمهر» aglomeracion و«الامتلاء» el lleno فأينما ولَّيت نظرك وجدت تجمهراً وامتلاء: فالمدن مليئة بالسكان، والبيوت بالساكنين، والفنادق بالنزلاء، والقطارات بالرُّكّاب، والطرقات بالمارة، والشواطى بالمستحمين، والملاهي بالروّاد، وعيادات الأطباء المشهورين بالمرضى إلخ، حتى أصبحت المشكلة الكبرى اليوم هي: أن تجد مكاناً في أي مكان.

ونتج عن هذه الظاهرة تعديل في الأحكام التقويمية، فأصبحت القيمة تقاس حسب مقدار التجمهر والامتلاء. فالأكثف هو الأعلى في سُلَّم التقويم. فالمسرحية التي يقبل على

مشاهدتها أكبر حشد من الجمهور هي الأرفع مستوى؛ والصحيفة الأكثر قراء هي الأفضل، وحتى الكتاب الأكثر توزيعاً هو الأنفس.

ولهذا فرض الجمهور أحكامه في تقويم الأمور حتى أصبحت مخالفته علامة على الشذوذ، بل على سوء الطبيعة! «فمن ليس مثل الناس يجازف باستبعاده» (ص ٤٧ ـ نشرة أوسترال).

وهذه الظاهرة مميزة لعصرنا الحاضر، وهي أمر جديد تماماً أتت به مدنيتنا الحالية، ولم يشهد لها التاريخ نظيراً من قبل، إلا في العصور المناظرة لعصرنا في الحضارات القديمة، مثلما وقع في الحضارة الرومانية خصوصاً في عهدها الأخير.

على أن هذه الظاهرة إنما هي عَرَضٌ لواقعة أشمل وأكمل، وهي أن العالم قد نما، ونمت معه وفيه الحياة: كماً وكيفاً، مكاناً وزماناً. فلم يعد ثمة إنسان يحصر تفكيره في نطاق مدينته، أو وطنه، بل ولا قارته، إنما أصبح تفكيره ذا مجال عالمي. وعما قليل سيمتد فيصبح على نطاق كوكبي بعد أن يصل إلى الكواكب! وكذلك من حيث الزمان: لم يعد يقتصر على التاريخ، بل ارتفع إلى ما قبل التاريخ، بل إلى العصور الجيولوجية الأولى. وتولدت عن ذلك رغبات جديدة في النفس الإنسانية فأضحت تطمح ببصرها إلى أقصى مدى في المكان وفي الزمان. وانعكس ذلك حتى على الحياة اليومية فالمواد التي يشتريها الإنسان اليوم أبعد مكاناً آلاف المرات عن ذي قبل، لأنه لم يعد يقنع بإنتاج البلاد التي ينتمي إليها، بل يطلب البضائع من أقصى أنحاء الأرض.

ويرى أورتيجا أن هذا النماء في الزمان والمكان علامة قوة، لا علامة انحلال، ولهذا فإن «تمرد الجماهير» علامة تقدم: «إن حياتنا، بوصفها ينبوعاً من الإمكانيات، عظيمة ثرة وأسمى من كل حياة عرفت من قبل في التاريخ. ولأن مقدارها أكبر فإنها تجاوزت كل الحدود والمبادئ والمعايير والمثل التي خلفها الماضي. إنها أكثر حياة من كل الحيوات، وبهذا كانت أشد إشكالاً وتعقيداً. لا تستطيع التوجه في الماضي، بل عليها أن تخترع مصيرها» (ص ٧٠).

لكن لـ «تمرد الجماهير» هذا وجهه الآخر السيئ فقد أصبح الحكم في توجيه الأحداث هو المعايير التي يضعها الجمهور، وأصبح رجل الشعب هو الذي يحكم العالم ويقوده، بعد أن كان هو الذي يقاد. فما نتيجة هذا الحدث الكبير؟

النتيجة هي تركيب نفساني جديد يشعر معه هذا النموذج الإنساني الجديد:

(١) أن الحياة سهلة، غنية، وأن الشخص العادي يحس في داخل نفسه بالانتصار والاستعلاء.

(٢) وهذا يدعوه إلى توكيد ذاته، والظن أن سلوكه الأخلاقي والعقلي حَسَنٌ وكامل، وهذا الرضا عن الذات يحمله على أن يُغَلِّق على نفسه دون أية سلطة خارجية، وعلى ألا يصغي لشيء ولا لأحد، وألا يضع آراءه موضع الشك، وعلى أن يتجاهل وجود الغير، فيعمل كأنه هو وحده الموجود في العالم.

(٣) ويتدخل في كل شيء فارضاً رأيه دون احتياط ولا تحفظ ولا رويّة وبالجملة يعمل وفقاً لنظام «الفعل المباشر».

ومثل هذا الموقف يقود حتماً إلى البربرية، لأن البربرية معناها انعدام المعايير، والسير وفقاً للآراء الشخصية. «فليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم معايير يستند إليها الناس وليس ثم حضارة حيث لا توجد مبادئ قانونية مدنية يعتمد عليها. وليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم احترام لبعض المواقف العقلية النهائية التي يرجع إليها في الجدال» (ص ٨٩).

لهذا ينتهي أورتيجا إلى القول بضرورة وجود «الصَّفوة» التي تستطيع أن تضع المعايير والأفكار الحقيقية وتحمل على احترامها والسير بمقتضاها. وواضح هنا تأثره الشديد باشبنجلر على وجه التخصيص.

وبهذه الفكرة حلل أورتيجا الموقف في إسبانيا. فنعى على إسبانيا أنها في تاريخها كان يعوزها «الصفوة» وقال: «إن المصيبة الكبرى في تاريخ إسبانيا هي انعدام الأقليات المختارة، وسيطرة الجماهير باستمرار. لهذا فإن ثمة واجباً يجب منذ الآن أن يوجه الإرادات ويحكم العقول، ألا وهو: واجب الاصطفاء».

* * *

وفكرة أخرى عرضها أورتيجا في كتابه: «موضوع هذا العصر»، ألا وهي فكرة «الجيل». وعنده أن «الجيل» ليس زمرة من الناس الممتازين، وليس أيضاً جمهوراً؛ بل «الجيل» بنية اجتماعية مغلقة على نفسها فيها أقلية جليلة وجمهور، تسير في دائرة الوجود في اتجاه وبسرعة حيوية محدَّدة من قبل. و«الجيل»، هذا المزيج الديناميكي من الجمهور والفرد، هو المعنى الأهم في التاريخ. وهو بمثابة المحور الذي يدور عليه. إنه فضيلة إنسانية

بالمعنى الدقيق الذي لهذا اللفظ عند علماء الحياة. وأفراده يأتون إلى الدنيا مطبوعين بعلاقات نموذجية تجعلهم يتشابهون فيما بينهم وبين بعض، وبها يختلفون عن أفراد الجيل السابق. وفي نطاق هذا التشابه يمكن أن يختلفوا عن بعض، اختلافات قد تكون أساسية أحياناً حتى ليحس بعضهم أنهم خصومٌ لبعض وهم يعيشون بجوار بعضهم البعض. لكن وراء الخلافات العنيفة بين الأطراف ما أيسر أن يكتشف المرء مشابه في الموقف! إنهم جميعاً أبناء عصرهم، وكلما زاد اختلافهم ازداد تشابههم. إن بين الثائر والرجعي في القرن التاسع عشر مثلاً تشابهاً أكبر مما بين ثائر في القرن الماضي وثائر في القرن الحالي، أو بين رجعي في القرن الماضي ورجعي في العصر الحاضر.

والجيل الثاني يجد أمامه الصور التي عاش عليها الجيل السالف، لكن الحياة بالنسبة إلى كل منها مناسبة ذات بُعْدين: فالجيل يتلقى من الماضي ما حيٌّ من قبلُ من أفكار وقيم وأنظمة، وفي الوقت نفسه يمارس قوة الإبداع الكامنة فيه. ولهذا فإن موقفه ممّا هو له، غير موقفه مما تلقاه. وفي موازنته بين الاثنين تقوم روح الجيل. والمشكلة الكبرى أمام كل جيل جديد، هي: أي مقدار يأخذ مما تلقى، وأيّ مقدار يدع؟ أي مجال يتركه لقوته الخالقة؟ وأي مجال يحتفظ به لقوى الماضي الذي وصل إليه؟ والأجيال على مدى التاريخ تتفاوت في طريقة الإجابة عن هذا السؤال: فهناك أجيال تفني روحها في الماضي، وأخرى تثور عليه وتتنكر له.

والأولى هي أجيال الشيخوخة، والثانية هي أجيال الثورة، أجيال الشباب التي ترى أن واجبها ليس في المحافظة أو الاتباع أو العود إلى الأصل، بل واجبها أن تنبذ الماضي وتبتدع الجديد، وتمارس قوة الخلق بأقصى ما تستطيع. وقد يقع في الجيل الواحد صراع بين كلتا النزعتين ممثلتين في المتمسكين بعمود التقليد، وفي الثائرين المطالبين بالتجديد.

ولكل جيل رسالته الخاصة، وواجبه التاريخي المفروض عليه. ولا مناص له من أن ينمي البذور الكامنة في وجوده، وأن يصور حياته وفقاً لنزعاته واتجاهاته الذاتية، لكن قد يحدث للأجيال ـ كما يحدث للأفراد ـ أن تنصرف عن أو تخفق في تحقيق الرسالة المنوطة بها، وتقصر في أداء واجبها فتسقط من تلقاء ذاتها، وتهرب من التصميم الكوني الذي أودع فيها. فبدلاً من أن تستجيب لنداء الخلق الكامن في ذاتها، تظلّ صماء عن صوت رسالتها، مؤثرة أن تعيش على النظم والأفكار والمتع التي خلفها الآباء والأجداد. ومن الواضح ان هذا التخلي عن المكانة التاريخية المنوطة بها لا يمكن أن يذهب دون أن يلقى أصحابه عنه العقاب. إنهم يسقطون عن عجلة الحياة في دورانها على مدى التاريخ.

تلك فكرة «الجيل» كما حللها أورتيجا، تحليلاً يثير أعمق التأملات. فما أحرانا اليوم بإمعان النظر فيها، حتى نعرف أين سيكون موضعنا من عجلة الحياة الدائبة الدوران!

مجموع مؤلفاته

— Obras completas, 3ª edicion, 6 vols. Madried,1953.

مراجع

— J. Barel: Raison et vic chez Ortrega y Gasset. Neuchatel, 1959

— Charles Casades: L'Humanisme d'Ortega Y Gasset. Paris, 1958

— Alain Jury: Ortega y Gasset, critique d'Aristote, Paris, 1963

— Julian Marias: Ortega circumstancia y vocacion. Madrid 1960.

— Santiago Ramirez: la filosofia de Ortega y Gasset. Barcelona, 1958.

أوغسطين

Aurelius Augustinus

لاهوتي وفيلسوف مسيحي، وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية. ولد في تاغشت Tagaste وتعرف اليوم بسوق الأحراس في شرقي الجزائر، في ١٣ نوفمبر سنة ٣٥٤، وتوفي في هبون (اليوم اسمها: بونه في غربي تونس) في ١٤ أغسطس سنة ٤٣٠. وكان أبوه وثنيا، بينما كانت أمه ـ مونكا ـ مسيحية. وكان شمال أفريقية آنذاك ولاية رومانية، يحكمها من قبل روما بروقنصل يقيم في قرطاجه، بينما كانت تحمي نوميديا (الجزائر حاليا) وموريتانيا بقسميها (المغرب حاليا) حاميات رومانية من قوات مساعدة.

ودرس أوغسطين النحو في تاغشت، والفنون الحرة في مدور، والخطابة في قرطاجة في سنة ٣٧٠. ويصف أوغسطين أحواله في تلك السنة، وهو في السادسة عشرة من عمره، فيقول

انه كان منهمكا في انتهاب اللذات والشهوات، غير مهتم بالدراسة، حتى انه تركها في تلك السنة وأقام في منزل أبيه. ويقول عن حاله في تلك السنة: «ولدى خروجي من طفولتي، وابتغاء ارواء تعطشي لأخسّ الشهوات، أسلمت تياري لما لا نهاية له من الشهوات المتزايدة في قلبي يوما بعد يوم كأنها غابة كثيفة».

وعاد إلى قرطاجة بعد عام تقريبا، في كفالة أحد أقربائه، بعد أن كان أبوه قد توفي منذ قليل. وهنا بدأ حرصه على التعليم، لكنه في الوقت نفسه أحسّ بالرغبة في أن يحب وأن يكون محبوبا، فنعم بلذات الحب عاشقا ومعشوقا.

وفي سنّ التاسعة عشرة (سنة ٣٨٣) قرأ كتابا لشيشرون عنوانه Hortensius (وهو مفقود الآن) فأثر في نفسه أبلغ تأثير، إذ أوقد في عقله حب الحقيقة الخالدة والحكمة الدائمة. لكن جذوة قوته الشهوانية حملته على اتخاذ خليلة، اقتصر عليها في اشباع شهواته العنيفة ولم يصادق امرأة أخرى، وأنجب منها ولدا سيدعوه فيما بعد «ابن الخطيئة». وسماه a Deo datus (= الموهوب لله). وقد هجرها بعد ذلك بثلاث سنوات، وكان موقفها منه أنبل من موقفه منها.

ثم صار معلما ناجحا للخطابة في قرطاجة، وفي الوقت نفسه استمر في تعليم نفسه، فدرس كتاب «المقولات» لأرسطو، كما تعمق في دراسة الخطابة والنحو والموسيقى والحساب.

ووجد آنذاك في مذهب المانوية ما يرضي نوازعه: فيه استطاع أن يفسّر جانب الرذيلة والشهوة، وفيه وجد نزعة عقلية لم يجدها في المسيحية التي لقنته إياها أمه مونيكا التقية الورعة. وأولع بعلم النجوم لأنه وجد فيه ما يحرره من المسؤولية عن رذائله ويلقيها على عاتق النجوم والأفلاك.

وفي سن السادسة أو السابعة والعشرين ألّف أول كتبه، وهو رسالة «في الجميل والملائم» وفيه استلهم مذهب المانوية. بيد أنه بعد ذلك بقرابة عامين، بدأ يشك في صحة هذا المذهب وفي استقامة رجاله. لكنه استمر، مع ذلك، من اتباع هذا المذهب، مستعينا بأهل هذا المذهب في قضاء ما يحتاج إليه.

ودعاه أصدقاؤه إلى الرحيل إلى روما حيث المجال أرحب، والطلاب أوفر وأنضج. لكنه حين بلغ روما، مرض ورعاه في مرضه أحد المانوية.

وعلم آنذاك أن مدينة ميلانو في حاجة إلى معلم للخطابة، فاستعان بأصدقائه المانوية في الحصول على هذا المنصب. وظفر به فعلا، وسافر إلى ميلانو، وزار (القديس) امبروزيوس، أسقف ميلانو وحرص على سماع مواعظه لما فيها من بلاغة ولمقدرة أمبروزيوس على تأويل أقوال العهد القديم من الكتاب المقدس. حينئذ قرر أن يهجر أصدقاءه المانوية، وأن يتهيأ للالتحاق بالكنيسة الكاثوليكية (Catéchumène) إلى أن يستطيع أن يتخذ القرار الحاسم، وكان يحتجزه دون القيام بهذه الخطوة ثلاثة أمور: أنه لا يستطيع أن يتصور وجود جوهر روحي محض مجرد عن كل مادة، أنه لا يستطيع تفسير عقيدة الخطيئة الأولى، أنه لا يستطيع الامتناع عن معاشرة النساء. وقد سعت أمه - وكانت تود منذ وقت طويل أن تحمله على التعميد. إيذانا باعتناق المسيحية - أقول: لقد سعت أمه إلى تذليل العقبة الثالثة، وذلك بتزويجه. واختارت له فتاة دون البلوغ. ووافق أوغسطين على أن يتزوج من هذه الفتاة، فهجر خليلته بعد ثلاث سنوات من المخادنة، وأذعنت هذه الخليلة فسافرت إلى أفريقية تاركة له ولدهما. لكن شيطان الشهوة الجنسية المتحكم في أوغسطين لم يمكنه من الاصطبار حتى بلوغ الفتاة المخطوبة له. فاتخذ خليلة أخرى، إلى أن بلغت الفتاة. - أما العقبتان الأخريان فكانتا بسبيل التذليل. إذ أشير عليه بقراءة بعض كتب الأفلاطونيين المحدثين مما ترجمه فكتورينوس إلى اللغة اللاتينية. وقرأ هذه الكتب فوجد فيها الكثير مما تدعو إليه الكنيسة فيما يتعلق «بالكلمة» (اللوغوس)، لكنه لم يجد فيها شيئا يتصل بيسوع المسيح ولا بمهمة الفداء التي قام بها. وعاد فقرأ الكتاب المقدس، ورسائل القديس بولس في العهد الجديد بخاصة.

وهنا حدثت الأزمة الحاسمة في حياة أوغسطين الروحية، التي نعتها أوغسطين بأنها كانت شبيهة بعاصفة تلاها مطر غزير. لقد شعر بأن نفسه ممزقة بين ارادة الخير وارادة الشر، بين مطالب الروح ومطالب الجسد. ويصف حاله هذه فيقول: «كنت أنا من يريد ومن لا يريد. وهذا العذاب الذي انتزعني من ذاتي، هذا التمزق بين الارادة والقدرة لم يكن ناجما عن طبيعة أجنبية عني، بل كان ناتجا عن الألم المتولد من طبيعتي التي كانت فريسة للخطيئة».

وفي هذه الحيرة راح يستشير الكاهن العجوز سمبلسيان Simplicien، الأب الروحي لأمبروزيوس. فروى له سمبلسيان كيف تحوّل فكتورينوس؛ مترجم الكتب

الأفلاطونية المحدثة، إلى المسيحية. وقص عليه أحد مواطنيه الأفارقة، وهو Petitien، حياة رهبان الصحراء في مصر، خصوصا حياة القديس أنطون، ممن تخلّوا عن الدنيا وخلوا لعبادة الله في الخلوات. فأثرت هذه الحكايات في نفسه أعمق تأثير ومع ذلك ظل يقاوم، وعزّ عليه أن يفارق شهواته ولذاته. فراح يشكو الى الله: «إلى متى، يا إلهي، ستظل غاضبا عليّ؟ هل سيتأجل الأمر دائما إلى الغد؟ لماذا لا أنهي على الفور حياة العار التي أعيشها؟» وكان ذلك في خلوته في بستان متصل بمسكنه الذي كان يقيم فيه مع صديقه ألوسي Alysie وبينما كان يناجي نفسه ويبكي، سمع صوت فتاة صادرا من البيت المجاور يقول: «خذ واقرأ! خذ واقرأ» ويكرر هذه العبارة مرارا. فأدرك أن هذا الصوت صادر من السماء يناديه أن يأخذ رسائل القديس بولس ويقرأ ما يجده أمامه حين يفتحها. ففتحها فوقعت عيناه على هذه العبارات من رسالة بولس إلى أهل روما (أصحاح ١٣ عبارة ١٣): «لا تحيَ في مفاسد المآدب والمشارب، في الفجور والفسوق، ولا تعش بروح الحسد والمنازعة لكن تدثّر بيسوع المسيح وحاذر من إشباع الشهوات العارمة لجسدك».

سمع أوغسطين - فيما يروي عن نفسه «في اعترافاته» (المقالة الثامنة، الفصل ١٢) - لهذا القول فاتبعه، وتم نهائيا تحول حياته الروحية. وكان ذلك في سبتمبر سنة ٣٨٦. فعزف عن الزواج وعن كل شهوة دنيوية. فلما جاءت العطلة بمناسبة جني محصول العنب، في أكتوبر سنة ٣٨٦، قدم استقالته من وظيفته معلما للخطابة، ولجأ إلى منزل صديق له يدعى Verecundus وكانت مطارحاته هنا مع الأصدقاء الذين صحبوه، ومناجياته مع نفسه، هي المادة التي استمد منها لتأليف أولى رسائله المسيحية الطابع، وهي:

١ - «رسالة في خلود النفس»
٢ - «مناجيات» Soliloquia
٣ - «ضد الأكاديميين» (في ثلاث مقالات)

وإبان احتفالات عيد الفصح في مارس - إبريل سنة ٣٨٧ تلقى أوغسطين التعميد على يدي أمبروزيوس، أسقف ميلانو. ولما تهيأ للعودة إلى مسقط رأسه تاغشت ليكرّس نفسه لعبادة الله وحدها، مرضت أمه مونيكا وهي في أوستيا (ضاحية روما) وتوفيت وهي في السادسة والخمسين من عمرها. وقد أعلنت قديسة فيمابعد، وصارت ذات مكانة عالية بين قديسات الكنيسة الكاثوليكية، ورفعها البعض إلى المرتبة التالية المباشرة لمرتبة العذراء مريم أم المسيح. فحال هذا الموت بين أوغسطين وبين الذهاب إلى تاغشت، وإنما سافر إلى روما حيث بقي عشرة أشهر، كتب في اثنائها كتابا عنوانه: «أخلاق النصارى وأخلاق المانوية». وأخيرا رحل إلى تاغشت، فتبرع بجزء من أملاكه للكنيسة، وبجزء آخر للفقراء، ولم يحتفظ لنفسه إلا ببيت جعله مكانا للعبادة والجماعة من المتعبدين من أنصاره. ووزع أوقاته بين العبادة وفلاحة الأرض. وفي هذه الفترة ألّف الكتب التالية:

١) «في سفر التكوين»
٢) «في الدين الحق»
٣) «في الموسيقى»

ولا نزال نجد فيها العقائد المسيحية ممزوجة بأفكار الأفلاطونية المحدثة. وانتشر صيت تقواه في النواحي المجاورة، حتى انه في سنة ٣٩١ أثناء رحلة له في هبون (بونه) طلب الأهالي إلى أسقفهم فالريوس أن يكلف أوغسطين بمساجلة الدوناتيين، وهي ملّة أسسها دونات Donat أسقف قرطاجة في سنة ٣١٢ واستمرت قوية في الشمال الافريقي حتى الفتح العربي والقضاء على المسيحية هناك. ومعظم آرائها تتعلق بأمور عملية مثل إعادة التعميد. فحمله على قبول مرتبة برسبيروس (كاهن في مرتبة دنيا)، ثم أشركه، في سنة ٣٩٥، في مهمته الأسقفية. وبعد ذلك خلف أوغسطين فالريوش على أسقفية هبون (بونه)، وظل يمارس هذه المهمة حتى وفاته سنة ٤٣٠. وفي هذه الفترة ألف الكتب التالية:

١ - في سنة ٣٩٦ أتم كتابه «في مختلف المسائل»
٢ - في سنة ٤٠١ نشر كتابه الشهير: «الاعترافات» (في ١٣ مقالة)
٣ - سنة ٤١٢ - سنة ٤١٦: «مدينة الله»
٤ - في سنة ٤١٥ أتم كتابه «في التثليث»
٥ - سنة ٤١٣ - سنة ٤١٥: «في الطبيعة واللطف: ضد البلاجيين».
٦ - سنة ٤١٧: «ضد اتباع بلاجيوس»
٧ - سنة ٤٢٦ «في اللطف وحرية الارادة»
٨ - سنة ٤٢٩: «في البدع».

مذهبه

أ) غاية الانسان السعادة:

الفلسفة عند أوغسطين هي الحكمة. والغاية من الحكمة

هي السعادة، السعادة التي تفضي إلى طمأنينة النفس. ولا سبيل إلى إدراك حقيقة هذه السعادة إلا بمعرفة الانسان لنفسه بنفسه، كما دعا إلى ذلك سقراط. ذلك لأن النفس إذا عرفت نفسها عرفت لمن ينبغي عليها أن تطيع، وفوق من يجب عليها أن تسيطر: أن تطيع الله، وأن تسيطر على البدن.

إن السعادة تقوم في حصول المرء على ما يريد. لكن ليس على أي شيء يريد، بل لا بد أن تتوافر في هذا المرء عدة شروط: منها أن يكون ثابتا باقيا، لا يتوقف على الصدفة: فأن يريد الانسان ما يمكن أن يفقده، معناه أن يظل دائما في خوف من فقدانه. وليس في هذا طمأنينة، وبالتالي: سعادة. والله هو الموجود الوحيد الذي يتصف بالدوام وعدم الخضوع للصدفة. لهذا يجب أن يكون مرادنا هو الله، إن شئنا تحصيل السعادة. وإذن فاشتياق الله هو الطريق الوحيد المؤدي إلى السعادة.

والشكاك لا يمكنهم تحصيل السعادة، لأنهم لا يظفرون بالحقيقة، التي هم مع ذلك يطلبونها. ومن لا يحصل على ما يطلبه، لا يكن سعيدا. فالشاك إذن غير سعيد.

والانسان مؤلف من جسد وروح. ولا شك أن الروح أسمى من الجسد، لأن الروح هي التي تعطي الجسد الحياة والحركة. ولهذا فإن السعادة تتعلق بالروح، لا بالجسد.

ب) الله:

فإذا كان الله هو وحده موضوع سعادتنا، فلا بد من إثبات وجوده. وأوغسطين يؤمن بأن إدراك وجود الله أمر بيّن نفسه وموضوع معرفة ضرورية كلية: ولهذا يقرر أنه لا يمكن إنسانا أن ينكر وجود الله. وفي الوقت نفسه يقرر أننا وإن كنا نقر بوجوده، فإننا لا نستطيع أن ندرك ماهيته. وهو في هذا يستند إلى تجربته الروحية الشخصية التي أفضت به إلى الايمان بالله: إنه لم يصل إلى هذا الايمان بوجود الله عن طريق براهين عقلية، بل شعر أن قوة خفيّة هي التي اقتادته من دنيا الشهوات الجسدية إلى عالم الايمان. ولهذا نجده يدعو الانسان إلى الايمان بالله دون برهان عقلي.

والله ـ عند أوغسطين، «هو من هو» كما ورد في سفر التكوين. انه الحق السرمدي الصمد، وهو الخير المطلق. وهو مبدأ كل وجود. ويكفينا أن ندخل في ذواتنا، لنجد أنفسنا، ونجد فيها الله.

ومن يشك في هذا فهو يعلم على الأقل أنه يشك، وهذا العلم ينافي الشك. ويحمل أوغسطين على الشكاك، وخصوصا على رجال الأكاديمية الجديدة، وعلى رأسهم كرنيادس ممن ينكرون إمكان ادراك الحقيقة. ويقول: «إذا كنت أشك، فأنا موجود» وفي هذه العبارة تعبير سابق عما سيقوله ديكارت في مقالته المشهورة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». وعبارة أوغسطين هي: si fallo, sum.

والله هو أيضا مبدأ كل معرفة، ، إذ فيه توجد «الصور» أو الحقائق الأزلية الأبدية. ففيه إذن وبه وحده يمكننا معرفة كل الأشياء إذ هي تجد سندها وأصلها في الله.

والله، الذي هو خير مطلق، هو مصدر كل خير.

جـ) عروج النفس إلى الله:

يقول أوغسطين: «إلهي! لقد برأتنا من أجلك، وإن قلبنا سيظل قلقا حتى يستريح فيك» («الاعترافات» م ١ف١).

إن الانسان بالشك يدرك وجوده، ويدرك أنه حي. فالوجود، والمعرفة، والحياة أمور مترابطة متساوية. وإدراكنا لهذه الحقائق لا يمكن أن يتم إلا بفضل حقيقة مطلقة عالية على النفس، هي الله فطريق النفس إذن هو الصعود من إدراكها لذاتها إلى إدراك ما فيها من حقائق أزلية أبدية لا يمكن أن يكون لها مصدر غير الحقيقة المطلقة التي هي الله.

د) نظرية المعرفة:

كيف تصل النفس إلى إدراك الحقائق؟ يجيب أوغسطين: بالاشراق الباطن من الله على النفس... فما معنى هذا التعبير: الاشراق؟ انه يفترض أولا أن إدراك النفس شبيه بإدراك العين للأجسام: فكما أنه لكي تبصر العين الأجسام لا بد من النور، كذلك النفس في إدراكها للحقائق لا بد لها من اشراق نور عليها. وكما أن الشمس هي مصدر النور المادي الذي يجعل الأجسام مرئيّة، فإن الله هو مصدر النور الذي يجعل الحقائق العقلية مبصرة للعقل (Soliloquia 1, 2, 12) فالله بالنسبة إلى عقلنا كالشمس بالنسبة إلى بصرنا، وكما أن الشمس مصدر النور، كذلك الله مصدر الحقيقة.

والصعوبة بعد ذلك هي في معرفة نصيب الانسان ونصيب الله من المعرفة. ان العقل الانساني، بإشراق من الله، يقدر على بلوغ معرفة صحيحة عن الأشياء التي يدركها بالحواس. فهناك إذن تعاون ضروري بين العقل الانساني، والحواس، والاشراق الالهي، من أجل معرفة الحقائق. لكن

أوغسطين لا يزيدنا إيضاحاً في هذه النقطة: فلا هو يقول مع أفلاطون، ان المعرفة تذكر، بمناسبة المحسوسات؛ للصور، ولا هو يقول مع أرسطو أن المعرفة تجريد للتصورات من المحسوسات، ولا هو يتحدث عن عقل فعّال على نحو ما سيفعل الفلاسفة المسلمون وفي أثرهم القديس توما.

د) العالم:

والعالم كما يتصوره أوغسطين هو هيولي تسري فيها الصور الإلهية وهو لهذا أقرب إلى العالم كما تصوره أفلاطون وأفلوطين، منه إلى تصور أرسطو للعالم. وكل ما في الكون نظام وقياس وعدد. وأشكال الأجسام ترجع إلى أصناف من النِّسب العددية، والعمليات الحيوية هي الأخرى تجري وفقا لنسب عددية.

وفيما يتصل بإيجاد العالم يقول أوغسطين ان هناك افتراضين: أما أن الله خلقه من العدم، واما أنه استخلصه من جوهره. والفرض الثاني باطل، لأنه يقتضي أن يصير الجوهر الالهي فانيا، متناهيا، متغيرا خاضعا للكون والفساد، وهذا محال.

بقي الفرض الأخر وهو أن الله خلق العالم من العدم، أي خلقه بعد أن لم يكن، أي يخلق وجوده لا عن هيولي سابق، بل من لا شيء سابق. لماذا أراد الله خلق العالم؟ إن كان المقصود بهذا السؤال البحث عن علة سابقة على إرادة الله، فالسؤال عبث، لأن العلة الوحيدة للأشياء هي إرادة الله، والله هو علة كل شيء، وليست له علة تحدد فعله. وإذا كان السؤال هو: لماذا أرادت مشيئة الله عالما مثل عالمنا هذا؟ فالجواب هو أنه لما كان الله خيرا، فإن خيره لم يسمح بأن يبقى في العدم صُنْعاً خيرا. والعالم حسن، بدليل أنه ورد في سفر «التكوين» أن الله تأمل ما صنع بعد أن خلق العالم فوجده حسنا.

لكن، متى خلق الله العالم؟ ان الزمان حركة، والحركة من خلق الله، فلا الزمان ولا العالم أزليان. كذلك لا يوجد مكان خارج العالم، ولهذا لا يمكن أن نتساءل: لماذا خلق الله العالم في مكان دون مكان آخر؟

هـ) الزمان:

يكرّس أوغسطين المقالة الحادية عشرة من «اعترافاته» لبحث مشكلة الزمان، والعلاقة بين الزمان والسرمدية. فيسأل أولاً: هل للزمان وجود موضوعي؟ إن للزمان ثلاثة أبعاد: الماضي، والحاضر، والمستقبل. لكن الماضي ليس موجوداً الآن، والمستقبل ليس بعد والحاضر عابر هارب. فهل لا وجود للزمان؟ اننا نقيس الزمان: فنقول زمان طويل، زمان قصير. ومعنى هذا أن له مدة، وما له مدة له وجود. والحق أن الزمان إنما يوجد في النفس، وأبعاده هي ثلاث لحظات للنفس: فالانتباه هو الحاضر، والتوقع هو المستقبل، والتذكر هو الماضي. والانتباه يستمر dure، وهو نقطة الوصل بين التذكر والتوقع. (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «الزمان الوجودي»).

و) الحرية والشر:

اهتم أوغسطين بمشكلة الشر وقتا طويلا قبل اعتناقه للمسيحية. وما كان إيمانه بالمانوية إلّا لكونها تفسّر الشر تفسيرا مقبولا: بقولها بوجود مبدأين أصليين: مبدأ النور ومبدأ الظلمة، ، مبدأ الخير ومبدأ الشر، وأنهما يتنازعان العالم منذ الأزل.

لكن بعد اعتناقه للمسيحية كان عليه أن يجد تفسيرا آخر لوجود الشر في الانسان وفي العالم. إن الله خير، وهو لا يتغير، وبالتالي لا يفعل الشر. أما المخلوقات فهي وإن كانت مخلوقات الله، فإنها ليست من جوهر الله. لقد أبدعها الله من العدم وما جاء من العدم فليس وجودا محضا، بل هو مزاج من الوجود والعدم. ولهذا فإن في المخلوقات نوعاً من النقص الأصيل، وهذا النقص يولّد الحاجة والحاجة تدعو إلى التغير.

إن للموجودات ثلاثة كمالات: التناسب، الصورة، النظام modus, species, ordo. وبحسب نصيبها من هذه الكمالات، سواء أكانت كائنات جسمانية أم روحية، تكون مرتبتها في الخير.

أما الشر فهو فساد واحد من هذه الكمالات أو فسادها كلها. إنه عدم كمال من هذه الكمالات. والشر إما طبيعي، وإما أخلاقي. وفيما يتصل بالشر الطبيعي، يلاحظ أن الأشياء لو نظر إليها في ذاتها فإنها خيرة. فإن قيل: إن العالم مسرح للخراب والدمار بفعل العوامل الطبيعية كالزلازل والبراكين والعواصف ـ فالرد على هذا هو أن الأشياء التي تهدمت هي في ذواتها خيرة، ولا بأس من أن تحل بعض الأشياء محل بعض، وأنه لجميل منظر التغير الذي تحدثه هذه العوامل الهدامة.

أما الشر الأخلاقي فأمره أصعب. أنه يرجع إلى حرية

الارادة الإنسانية. فالانسان، حر في اتخاذ الطريق الذي يريده: اما الخير واما الشر. ويبقى السؤال: لماذا شاء الله أن يعطينا حرية الفعل للخير وللشر على السواء؟ أما كان الأولى أن يقسرنا على فعل الخير فقط؟ إن حرية الارادة إذا نظر إليها في ذاتها، أمر حسن، إنما سوء استعمال هذه الحرية هو الذي يحيلها إلى شر.

والطبيعة الانسانية كانت قبل خطيئة آدم خيرة. لكنه نتج عن ذلك أمران: الشهوة، والجهل. وبهذا تحولت طبيعته وكان الله قد خلقها في الأصل خيرة، إلى طبيعة فاسدة. لكن الله بفضل منه يمكن أن يرد هذه الطبيعة إلى الخير. وهذا هو الفضل أو اللطف الالهي الذي طالما أكّده أوغسطين ومن شايعه من بعد حتى اليوم. وخاصية هذا اللطف الأساسية هي أنه خارق للطبيعة بحكم تعريفه. وحصول الانسان على اللطف الالهي شرط ضروري لنجاته. ولا يناله الانسان لمجرد أعماله، وإلا لما كان فضلا ولطفا إلهيا، بل جزاء وفاقا. لهذا يؤكد أوغسطين أن اللطف الالهي هبة إلهية مجانية، انه يسبق الأعمال والجزاء عنها. ولهذا فهو ثمرة اصطفاء الهي، لا ثمرة أعمال إنسانية.

ز) فلسفة التاريخ:

كتب أوغسطين كتابه الرئيسي «مدينة الله» لما رأى أن الوثنيين في روما قد عزوا انتصار القوط على الرومانيين واستيلاءهم على روما في سنة ٤١٠ إلى انتشار المسيحية بين الرومان وتخليهم عن آلهتهم الرومانية.

وفلسفة التاريخ عند أوغسطين تقوم على أن العالم منذ خلقه الله وهو في صراع بين نوعين من الحب: حب الانسان لله، وحب الانسان لنفسه. لهذا انقسمت المدينة إلى مدينتين: مدينة أرضية، ومدينة سماوية.. وانقسم التاريخ إلى تاريخ دنيوي وتاريخ مقدّس. والامبراطورية البابلية والامبراطورية الرومانية هما نموذجا الدولة الدنيوية، وأورشليم هي مقام المدينة السماوية.

نشرات مؤلفاته.

النشرة الكاملة الأولى لمؤلفاته ظهرت بعنوان Opera omnia في ١١ مجلدا، سنة ١٦٧٩ - سنة ١٧٠٠ بعناية البندكتين في جماعة سان مور ولهذا تسمى: النشرة المورينية Maurina، وقد أعاد طبعها على أساس هذه النشرة ميني في P.L. جـ ٣٢ - جـ ٤٧، ونشرت كذلك في فيينا سنة ١٨٨٧ وما يتلوها.

مراجع

— J.F. Nourrison: La philosophie de St. Augustin, Paris, 1864.

— H. Reuter: Augustinische Studien, 1887.

— J. Martin: St. Augustin. Paris 1909.

— A.Cassamuossa: Il pensiero di'St.Agostino, Roma, 1919.

— Et. Gilson: Introduction a l'étude de St. Augustin, 2e ed. Paris, 1929.

— R. Jolivet: St. Augustin et le néo- platonisme chretien, Paris, 1932.

أوكام

William of Occam

فيلسوف ولاهوتي إنجليزي. ولد في أوكهام Ockham (في جنوبي إنجلترة) بين سنة ١٢٩٥ وسنة ١٣٠٠، وتوفي في منشن (ميونخ، جنوبي ألمانيا) حوالي سنة ١٣٥٠.

دخل الطريقة الفرنشيسكانية شابا ودرس اللاهوت والفلسفة في جامعة أكسفورد حيث حصل منها على إجازة التدريس، وقام بالتدريس في جامعة اكسفورد، إلا أن آراءه وبالصيغة التي صاغها بها والمنطق الذي استخدمه في إثباتها أفضت بالسلطات الجامعية إلى رفع أمره إلى البابا، وكان يقيم آنذاك في أفنيون (جنوبي فرنسا) فاستدعى أوكام إلى أفنيون في سنة ١٣٢٤ وجرت محاكمته لمدة عامين أعلن بعدها عن إدانته في ٥١ قضية من القضايا التي قال بها، لكنه لم يدن إدانة عامة، غير أنه منع من مغادرة نواحي أفنيون.

وفي ذلك الوقت قام نزاع بين الطريقة الفرنشيسكانية وبين البابا يوحنا الثاني والعشرين حول مسألة فقر المسيح. إذ أعلن رئيس الطريقة الفرنشيسكانية، ميخائيل دي شيزينا Cesena رئيس الطريقة في رسالة وجهها إلى عموم النصارى أن المسيح والحواريين لم يملكوا شيئا، لا من الأموال المنتجة ولا من السلع الاستهلاكية. وتحولت هذه المسألة الدينية إلى صراع حاد بسبب ارتباطها بالنزاع بين البابا يوحنا الثاني والعشرين وبين لودفج البافاري، واستعان لودفج بخصوم البابا Ghibellini في إيطاليا وانضم الفرنشيسكان أيضا إلى لودفج، وأعلنوا سقوط

البابا، إذ اتهموه بأنه هرطيق «مبتدع» في مسألة فقر المسيح. وازدادت حدة الصراع حتى ان لودفج عين بابا مضادا بمقره في روما هو Pietro Rainalluci وهو فرنشيسكاني، اتخذ اسم نقولا الخامس، وذلك في ١٢ مايو سنة ١٣٢٨. وشارك أوكام في الصراع، فهرب من أفنيون إلى بيزا في ٨ يونيو سنة ١٣٢٨ هو ورئيس الطريقة، وقابلا الامبراطور لودفج البافاري. وتروي الأسطورة أن أوكام قال للأمبراطور: «أنت تدافع عني بسيفك وأنا أدافع عنك بقلمي». وأصدر بابا أفنيون قرار حرمان ضد أوكام ورئيس الطريقة. بيد أن رجال الطريقة الفرنشيسكانية اجتمعوا في مجمع في العام التالي (سنة ١٣٢٩) وأعلنوا خضوعهم للبابا، وعزلوا مرشدهم ميخائيل هذا، واختاروا مرشدا جديدا. وفي تلك الأثناء تخلّى الأمراء الايطاليون عن لودفج، فعاد إلى بافاريا وبصحبته أوكام وميخائيل وعدد من الفرنشيسكانيين المنشقين، وجعلوا مقرّهم في منشن (ميونخ). وقام أوكام وهذه الجماعة بالدفاع عن موقف لودفج ضد البابا، وشاركه في ذلك جان دي جاندان Jean de Jandun ومارسل البادوني Marcel de Padoue وتوفي ميخائيل في سنة ١٣٤٢ وعهد بخاتم الطريقة إلى أوكام. وتوفي يوحنا الثاني والعشرون، وخلفه على كرسي البابوية كليمانس السادس في ٨ يونيو سنة ١٣٤٩، فأصدر عفوا عن أوكام. لكن ليس لدينا أخبار عن أوكام منذ سنة ١٣٤٩.

مؤلفاته

يمكن تقسيم مراحل حياة أوكام الفكرية إلى ثلاث:

١ ـ المرحلة اللاهوتية الفلسفية في أكسفورد.

٢ ـ مرحلة الدفاع عن الفرنشيسكان في أفنيون.

٣ ـ مرحلة الدفاع عن الامبراطورية ضد البابوية، في منشن (ميونخ).

في المرحلة الاولى ألّف:

١ ـ «شرحا على كتاب الأقوال» صدّره بمقدمة طويلة.

٢ ـ «سبع» مساجلات» Quodlibeta سجل فيها المناقشات التي جرت بينه وبين الطلاب في أكسفورد.

٣ ـ «العرض المذهبي لكل الفن القديم» وهو عرض لما في كتاب «إيساغوجي» لفورفوريوس و«المقولات» و«العبارة» لأرسطو.

٤ ـ «موجز الكتاب الطبيعة» لأرسطو.

٥ ـ «القضايا المئة اللاهوتية».

وإلى المرحلة الثانية تنتسب مؤلفاته التالية:

٦ ـ «سِفر المائة يوم» وعنونه بهذا العنوان لأنه ألفه في تسعين يوما، وفيه يدافع عن آراء الفرنشيسكان في مسألة فقر المسيح ويفند رسائل البابا يوحنا الثاني والعشرين في هذا الشأن.

٧ ـ «في عقائد البابا يوحنا الثاني والعشرين» يدور حول تفنيد بعض آراء البابا حول «الرؤيا الطوباوية»، وهي آراء: أراد بها البابا التقريب ما بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية تمهيدا لتوحيدهما.

والى الفترة الثالثة ينتسب كتاب:

٨ ـ «ضد يوحنا الثاني والعشرين: خلاصة أخطاء البابا». وفيه يحاول أن يثبت أن البابا يوحنا الثاني والعشرين مات هرطيقا.

٩ ـ «وكتاب الحوار بين المعلم والتلميذ» وفيه يبرر عزل الامبراطور لودفج للبابا يوحنا الثاني والعشرين.

مذهبه

أ) النزعة الاسمية:

يعد أوكام من كبار دعاة النزعة الاسمية، وبالتالي التجربية في العصور الوسطى المسيحية، أي القول بالتجربية المطلقة، وإن كل معرفة علمية يجب أن تعتمد على التجربة. وتقوم هذه التجريبية على أساس أن العقل الإنساني قادر على أن يدرك الأفراد مباشرة بالادراك الحسّي.

والسمة الرئيسية في هذه التجربية هي «الاقتصاد في الفكر»، أو ما عرف بتعبير حاد باسم «شفرة أوكام» (أو «موسى» أو «نصل أوكام» Ockam's razor). ويقوم في المبادىء التالية:

١ ـ «لا ينبغي افتراض الكثرة إلا عند الضرورة».

٢ ـ «ما يمكن إنجازه بقليل (من الفروض) يكون من العبث إنجازه بالكثير (منها)».

٣ ـ «لا ينبغي الاكثار من الكيانات دون ضرورة تبرر ذلك». وإن كان من غير المؤكد أنه استعمل هذه العبارة الأخيرة، وعلى كل حال فإن معنى العبارات الثلاث واحد وهو: الاقتصار على أقل عدد ممكن من الفروض التي تجزئ في تفسير الظواهر. وهذا هو الاقتصاد في الفكر الذي دعا إليه أوكام، وبه استطاع أن يستبعد كثيرا من الفروض الزائفة التي لجأ إليها

الفلاسفة وعلماء الطبيعة السابقون في تفسير ظواهر الكون والطبيعة. وتطبيقا لهذا المبدأ قرر أنه في تفسير الأشياء ينبغي ألا نعتبر شيئاً ما ضرورياً إلا إذا بيّنت التجربة، أو البرهان العقلي، أو قواعد الايمان تلك الضرورة.

وكان لاستعمال هذا المبدأ عدة نتائج خطيرة وجديدة في مختلف الميادين:

١ ـ في ميدان اللاهوت:

فقد أدى إلى مفارقة غريبة في ميدان اللاهوت.. فاللاهوت العقلي انحسر ميدانه تماماً، لأنه لا وسيلة تجريبية لاثبات العقائد الدينية الرئيسية. وأخلى ـ في الوقت نفسه ـ المجال للاهوت الوضعي القائم على الوحي والكتب المقدسة وما ذكره آباء الكنيسة، لأنه لا مجال فيه للتجربة أو البرهان العقلي، بل كل ما فيه هو التسليم المطلق بارادة الله القادر على كل شيء، غير الخاضع في مشيئته لأي معيار أو قانون أو مبدأ.

وأخذ أوكام في اخضاع القضايا الأساسية في اللاهوت لهذا المبدأ الذي اتخذه. فقال ان هذه القضايا غير بيّنة لا بالعقل ولا بالتجربة. ذلك أن معرفة الشيء تكون إما بذاته، أو باستنباطه من شيء بيّن بذاته، أو باستقرائه من التجربة. وقضايا الايمان لا تعرف بأية طريقة من هذه الطرق الثلاث، إذ لو كانت كذلك لكانت بيّنة للكفار والوثنيين، وهم ليسوا أقل ذكاء من النصارى. ولو قيل ان هذه القضايا مستنبطة استنباطا عقليا صحيحا من الوحي، فإن هذا القول مردود، لأن بيّنة أية قضية مستنتجة من قضية سابقة لا تزيد عن بيّنة هذه الأخيرة: فلو كانت قضايا الوحي غير بينة، ، فما استنبط منها غير بيّن كذلك.

نقض الحجج على وجود الله:

وأول ضحية لهذا المنهج هو الحجج على وجود الله:

أ) فالحجة الوجودية التي قال بها أنسلم وتبعه عليها بونافنتورا لا تبرهن على وجود الله، بل تبرهن فقط على إمكان تصور الذهن للموجود الذي لا يمكن تصور أكمل منه. إن هذا مجرد تصور وصفي، ولا يمكن أن ننتقل منه بالضرورة إلى إثبات وجود مناظر فعلي لهذا التصور الوصفي.

ب) والحجة بالعلة وعدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية، هي الأخرى غير صحيحة، إذ يمكن تصور علل يتلو بعضها بعضا في الزمان، إلى غير نهاية. وهذا ينطبق على العلّية الفاعلية والعلّية الغائية على السواء.

جـ) والحجة القائمة على العلة الحافظة للموجودات هي الأخرى واهية، لأننا إذا أمكننا إثبات علة حافظة للموجودات، فليس ثم دليل على أنها علة واحدة، فضلا عن أن الأفلاك السماوية تكفي لحفظ الموجودات في الكون.

وهكذا قضى أوكام على حجيّة البراهين التي تساق لاثبات وجود الله، وانتهى إلى القول بأنها «محتملة» فقط، والمحتمل هو ما يبدو ممكنا لغالبية الناس.

ولا يهدف أوكام من وراء ذلك إلى إنكار وجود الله. فهيهات، هيهات! لقد ظل مؤمنا بالمسيحية مخلصا لها. كل ما هنالك هو أنه أراد أن يبين أنه لا يمكن إثبات العقائد الايمانية ببراهين عقلية. ويتمسك أوكام من هذه العقائد خصوصا بعقيدتين: الأولى أن الله قادر على كل شيء، وأنه حرّ حرية مطلقة فيما يريده، لا يخضع في تلك المشيئة لأي معيار. ولهذا فإن الله يمكنه أن يشاء ما يضاد القوانين التي أجرى عليها نظام الطبيعة، ويمكنه أن يهب لطفه لمن يشاء دون اعتبار لاي استحقاق أو جزاء.

ب) في ميدان نظرية المعرفة:

وفي نظرية المعرفة، استخدم أوكام شفرته بكل حدة وقسوة:

١ ـ تناول أولا مشكلة الكليات، واستبعدها لأن الكليات هي مجرد علاقات لغوية نعبر بها عن الأشياء وبالتالي لا داعي للبحث عن كيفية وجودها: هل هو في الأذهان فقط، أو في الأذهان والأعيان معا. ولا محل أيضا للبحث في كيفية التجريد، أي استخراج المعاني المشتركة بين عدة أشياء في معنى واحد، لأنه لا يوجد أي اشتراك بين أفراد. فمشكلة الكليات ليست اذن مشكلة ميتافيزيقية تتعلق بكيف نفسر خروج الأفراد من المعنى الكلي الذي يشملها (أفراد الانسانية من معنى الانسان)، وليست مشكلة نفسانية تتعلق بكيف يستخلص العقل من الصور الحسية معاني كلية، لأنه لا يوجد طبائع مشتركة يطلب تفسيرُ كيف تتحول إلى أفراد، أو كيف يستخلصها العقل من الصور الحسّية. إن مشكلة التّفرد (أو الفردانية individuation) مشكلة منطقية تتعلق ببيان كيفية استعمال التصورات العامة في القضايا للاشارة إلى الأفراد الموصوفين بهذه المعاني الكلية. وهل هذه المشكلة تقوم في تحديد

السور الكمّي والكيفي للقضية التي تعبر عن حكم على هؤلاء الأفراد.

٢ ـ وتناول مشكلة المعرفة العيانية والمعرفة المجردة. أما المعرفة العيانية فتقوم في الحكم على الشيء المدرك بأنه موجود أو غير موجود، له هذه الصفة أو ليست له هذه الصفة أو تلك وبالجملة فإن المعرفة العيانية فعل وعي مباشر بموجبه يمكن إصدار حكم بيّن على واقعة عرضية.

أما المعرفة المجردة فهي فعل معرفة بموجبه لا يمكن أن يعرف هل الشيء يوجد أو لا يوجد، وبموجبه لا يمكن إصدار حكم عرضي بيّن.

ومثال المعرفة العيانية أن أقول: ان سقراط الماثل أمامي في الغرفة جالس. ومثال المعرفة المجردة أن أقول بعد أن أترك الغرفة: سقراط جالس في الغرفة ـ فهذا الحكم ليس بيّنا لأني وانا خارج الغرفة لا أشاهد سقراط جالسا ـ. فالفارق إذن بين كلا النوعين من المعرفة ليس في موضوعها، بل في كون المعرفة العيانية تكفي لاصدار حكم عرضي بيّن، بينما المعرفة المجردة لا تكفي لذلك.

٣ ـ أما التصورات فقد لاحظ أن هناك ثلاث نظريات حولها:

(الأولى) تقول ان التصور هو أن يكون الموضوع متصورا esse · objectum . ويقول أوكام عن التصور مفهوما على هذا النحو انه «كونه موضوعاً للمعرفة».

و(الثانية) تقول ان التصور صفة حقيقية في النفس يستخدمها العقل لوصف الأفراد الذين ينطبق عليهم هذا التصور، كما يستخدم الحد العام في القضية للدلالة على الفرد الذي هو علامة عليه. و(الثالثة) وهي التي اخذ بها أوكام، تقول ان التصوّر هو فقط فعل فهم الافراد الذين يطلق عليهم هذا التصور. وقد فضل أوكام هذه النظرية استناداً إلى مبدئه في «الاقتصاد في الفكر» لأن هذه النظرية لا تحوجنا إلى شيء آخر غير قيام العقل بعملية فهم موضوع المعرفة.

٤ـ والحمل في القضايا لا يعني، عند أوكام، اندراج معان مجردة في الفرد الموصوف بها. وإنما الموضوع والمحمول في القضية الحملية يمثلان شيئا واحدا فحينما نقول: «سقراط حيّ» فنحن لا نقصد من هذا أن الحياة مندرجة في فرد هو سقراط، بل نقصد أن الفرد المسمى سقراط فرد ينطبق عليه وصف الحياة.

٥ ـ والجوهر عند أوكام هو الموضوع ὑποχειμενον عند أرسطو، ولا يقصد منه الماهية. أنه المفرد، أو حامل الصفات، والهيولي ليست مجرد قبول (قوة، على حد تعبير أرسطو) بل لها امتداد وصفات أخرى. والصورة هي الشكل μορφή وليست εἶδος ، إنها هيئة تركيب أجزاء الجوهر المفرد.

جـ) في ميداني الأخلاق والسياسة:

يرى أوكام أن حرية الارادة هي الأساس في الانسان، وأكثر تمييزا له من الفكر. لكن كيف يمكن التوفيق بين حرية الارادة الانسانية وبين علم الله السابق بالممكنات المستقبلة، ومن بينها أفعال الارادة الانسانية الحرة؟ أمام هذه المشكلة يقرّ أوكام. بعجز أي عقل في هذه الحياة الدنيا عن تفسير أو معرفة كيف يعرف الله كل الأحداث الممكنة المقبلة («الشرح على كتاب الأقوال» d. 38. Q.I).

والخير هو ما يريد الله من الانسان أن يفعله، والشر هو عصيان الانسان لمشيئة الله. ولهذا فان الشر من صنع الانسان، ولما كان الله ليس ملزما تجاه أحد، فهو لا يرتكب أي شر. ولا الزام على الله في أن يثيب المطيع، ويعاقب العاصي. والله حرّ في أن يصطفي من يشاء، ويحرم من يشاء من فضله.

وفيما يتصل بالسياسة، قلنا ان أوكام خاض معركة النزاع بين سلطة البابا وسلطة الامبراطور لصالح هذا الأخير. ذلك أنه رأى أن ناموس الله هو الحرية، لا القهر والاستبداد. وفي رسالة بعنوان: «سلطة الأباطرة وسلطة البابوات» يوضح هذا الرأي، فيقول ان المسيح حين وكّل أمر الكنيسة إلى بطرس حدد سلطته في نطاق محدود ولم يمنحه سلطة مطلقة على الناس. ولهذا ليس من حق البابا ـ خليفة بطرس ـ أن يحرم أحدا من أي حق من حقوقه الطبيعية. ويحدد أوكام ثلاثة من هذه الحقوق، وهي:

أولا: كل الحقوق التي كان يتمتع بها غير المسيحيين قبل مجيء المسيح، وإلا فإن انتقاص هذه الحقوق من المسيحيين يجعلهم أسوأ حالا ومكانة من الكفار والوثنيين.

ثانيا: التصرف في الشؤون الدنيوية ليس من شأن السلطة البابوية، بل من شأن الناس أنفسهم، امتثالا لقول

المسيح: أعطوا ما لقيصر لقيصر.

ثالثا: على الرغم من أن البابا مكلف بتعليم كلمة الله، فإنه ليس من حقه أن يتدخل في أي شأن لا صلة له بهذه المهمة، «وإلا لأحال شريعة الانجيل إلى شريعة الاستعباد».

وفي مسألة من هو الحَكَم فيما يتعلق بما هو ضروري للأغراض المشروعة للكنيسة، يقول أوكام انه لا يمكن أن يكون البابا، ولا من يخضعون لسلطانه، ولا الحكام الدنيويين. بل يجب الاحتكام في ذلك إلى ما ورد في الأناجيل، لا بحسب تفسير رجال الدين، بل بحسب «ما يرتئيه أعقل العقلاء بين الناس ممن يحبون العدالة ولا يحفلون للأشخاص - إن وجد مثل هؤلاء - سواء أكانوا فقراء أم أغنياء، رعية أم حكاما» (الكتاب نفسه ص ٢٧).

لكن ليس معنى هذا أن أوكام كان ضد فكرة البابوية بوصف البابا رأس الكنيسة، كما ذهب إلى ذلك مارسل البادواني، إنما أراد أوكام أن يضع القيود على سلطة البابا بحيث لا تتجاوز ما وكل اليها وهو تعليم كلمة الله. والبابا يمكن عزله، لا بقرار من الامبراطور، بل بقرار صادر من المجلس العام للكنيسة.

أما الامبراطور فسلطانه مستمد من الله، لا بطريق مباشر، بل بقرار من الشعب الذي يختاره امبراطورا، أي يكل اليه السلطة التشريعية والتنفيذية، وسلطان الامبراطور لا يمكن أبدا ان يستمد من البابا، كما ادعت البابوية.

لقد كان أوكام عدوا للاستبداد، سواء أجاء من الكنيسة أم من الامبراطور.

مراجع

- Abbagnano, Nicola, Guglielmo di Ockham. Lanciano, Italy, 1931.
- Baudry, L., Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué a G. d'Occam. Paris, 1936.
- Baudry, L., Guillaume d'Occam, Vol. I, L'Homme et les œuvres. Paris, 1950. Contains extensive bibliography of works on Ockham; full information on Ockham's published and unpublished works will be found on pp. 273- 294.
- Baudry, L., Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Paris, 1958.
- Boehner, Philotheus, Collected Articles on Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1956.
- Federhofer, Franz, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Ockham. Munich, 1924.
- Gottfried, Martin, Wilhelm von Ockham. Berlin, 1949.
- Guelluy, Robert, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham. Louvain and Paris, 1947.
- Hochstetter, Erich, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin, 1927.
- Lagarde, Georges de, La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, Vols. IV- VI. Paris, 1942-1946.
- Moody, E. A., The Logic of William of Ockham. New York and London, 1935.
- Moody, E. A., Truth and Consequence in Medieval Logic. Amsterdam, 1953.
- Moser, Simon, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Innsbruck, 1932.
- Scholz, Richard, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de Principatu Tyrannico. Leipzig, 1944.
- Shapiro, Herman, Motion, Time and Place According to William Ockham. St. Bonaventure, N.Y. , 1957.
- Vasoli, Cesare, Guglielmo d'Occam. Florence, 1953. Contains an extensive bibliography of works on Ockham.
- Vignaux, Paul, «Nominalisme» and «Occam», in Dictionnaire de théologie catholique, 15 vols. Paris, 1903-1950. Vol. XI, Cols. 733- 789 and 864- 904.
- Vignaux, Paul, Le Nominalisme au XIVᵉ siècle. Montreal, 1948.
- Webering, Damascene, The Theory of Demonstration According to William Ockham. St. Bonaventure, N.Y., 1953.
- Zuidema, Sytse, De philosophie van Occam in Zijn Commentaar op de Sententien, 2 vols. Hilversum, Netherlands, 1936.

أونامونو

Miguel de Unamuno

أونامونو شخصية فذّة في كل شيء: في فكرها ووجدانها، وسلوكها في الحياة.

فذ في فكره لأنه لا يمكن أن يندرج تحت مذهب من المذاهب الفلسفية أو الفكرية عامة، بل كان أبغض شيء لديه أن يضعه الناس تحت صفة أو اسم من الصفات والأسماء التي يبادر الناس إلى إلصاقها برجال الفكر والعلم والفن، ثم يخيل إليهم بعد هذا أنهم استراحوا من تحديدها والوقوف من بعد عندها - حتى قال عن نفسه: «لا أريد أن يضعني الناس في خانة، لأني أنا ميجيل دي أونامونو، نوع فريد شأني شأن أي إنسان آخر يريغ إلى الشعور الكامل بذاته» (Mi Religion).

بل لا يندرج تحت أي وصف عام من أوصاف أهل الكتابة: فلا هو فيلسوف، لأن أفكاره لا ترقى إلى درجة تكوين مذهب فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، ولا هو قصصي، لأن قصصه تتجاوز القواعد التقليدية المرسومة للقصة، ولا هو كاتب مسرحي لأن الجمهور أجمع حينما شاهد مسرحياته تمثل على انها ليست من المسرح في شيء، ولا هو شاعر، لأن شعره حافل بالأفكار أكثر منه بالغناء والموسيقى، ولا هو سياسي لأن اتجاهاته في السياسة كانت من التذبذب والاضطراب بحيث لم يعرف أصحابه ولا أعداؤه ما هو مذهبه السياسي. وبالجملة لم يكن واحداً من هؤلاء، لأنه كان كل هؤلاء مجتمعين في شخص واحد، نسيج وحده في كل مناحي حياته المادية والروحية.

على أنه يجمع هذه النواحي كلّها وجدان حادٌ يدفع به إلى الغلو في إدراك معاني الحياة والاحساس بنبضها وتدفقها، يصاحب هذا كله أو كنتيجة له قلقٌ مرهف عنيف من الوجود وشعور بالغ بطابع الحياة الأسيان tragico.

وولد دون ميجيل دي أونامونو Miguel de Unamuno في مدينة بلباو Bilbao على خليج الباسك في شمال إسبانيا في التاسع والعشرين من شهر سبتمبر سنة ١٨٦٤ وأمضى دراسته الابتدائية في سان نيقولاس في بلباو، تلميذاً هادئاً مغموراً لم يلمع بين لداته. وفي اليوم الحادي والعشرين من فبراير سنة ١٨٧٤سقطت قنبلة على سقف منزل مجاور للمنزل الذي كان يقطن فيه وأسرته أثناء الحروب الكارلية. فكان لها في تكوينه، كما يقول، أثر عميق، فإنها كانت بذرة الشعور الوطني التي ستنمو وتسمق دائماً طوال حياة أونامونو وإليها يُعزى اهتمامه البالغ بالسياسة القومية. ثم دخل معهد بسكايا سنة ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ليقضي دراسته الثانوية ومضت اربع سنوات ليس فيها نمو يذكر، بعدها بدأ يقرأ قراءات جدية واسعة مغلقاً على نفسه في مكتبة أبيه، يقرأ خصوصاً كتب فيلسوفي إسبانيا: بالمس Balmes ودونوسو كورتيس Donoso Cortès. ومن كتب بالمس عرف كنت وديكارت وهيجل، معرفة ناقصة من غير شك، لأن بالمس (سنة ١٨١٠ - ١٨٤٨) كان قليل البضاعة من الفلسفة العقلية، لكنه أفاد منه أن عرف الفلسفة فبدأ يقرأ لكنت نفسه وفشته وهيجل، وبلغت حماسة الشباب الأولى أن حملته على وضع مذهب فلسفي لنفسه في هذه السن المبكرة، قيد فيه آراءه في الزمان والمكان والعلة والجوهر، والمبدأ الأول.

وفي سنة ١٨٨٠ دخل جامعة مدريد ليدرس الأداب والفلسفة في كلية الأداب، وأمضى ثلاث سنوات حصل في اثرها على الليسانس. وفي سنة ١٨٨٤ أي في السنة التالية حصل على الدكتوراه في الآداب برسالة في «اللغة البسكية» وكانت تلمع في مدريد في ذلك الحين أسماء: الاركون (١٨٢٣ - ١٨٩١) القصصي والسياسي، وأيالا Ayala ودون خوان فاليرا (١٨٢٤ - ١٩٠٥) الدبلوماسي الواسع الثقافة المتعدد أنواع الكتابة، ودونوسو كورتيس (١٨٠٩ - ١٨٥٣) ومنندث إي بلايو Menéndez y Playo(سنة ١٨٥٦ - ١٩١٢) أغزر باحث في تاريخ الفكر والأدب الاسباني. وإبان دراسته بجامعة مدريد حدثت له أزمة دينية عنيفة.

ولما أتم شهادة الدكتوراه، عاد إلى بلدته بلباو، وظل بها يمارس التعليم الخاص حتى سنة ١٨٩١، وفي تلك الفترة عرف حبه الأول والأخير في فتاة تدعى كونشا، كما مارس الصحافة فكان يكتب في مجلة أسبوعية اسمها «صراع الطبقات»

وعاد إلى مدريد في ربيع سنة ١٨٩١ ليتقدم لترشيح نفسه للكراسي الخالية في الجامعات؛ تقدم أولا لكرسي علم النفس والمنطق والأخلاق ثم الميتافيزيقا؛ فلم يظفر بها نظراً لاستقلاله في الرأي؛ وأخيراً تقدم لكرسي اللغة والأدب اليونانيين فحصل عليه في جامعة شلمنقة. وفي تلك الأثناء عرف أنخل جانيبت Angel Ganivet (سنة ١٨٦٢ - سنة ١٨٩٨) رائد جيل سنة ١٨٩٨ الذي انتحر وهو قنصل في فنلنده وكانت سنه السادسة والثلاثين وكان على وعي مرهف بالروح الاسبانية، ومصيره كان رمزاً لمصير إسبانيا نفسها.

واستمر أونامونو يشغل كرسي أستاذ الآداب واللغة اليونانية في شلمنقة حتى سنة ١٩٠١ حين عين مديراً لجامعة شلمنقة نفسها، محتفظاً في الوقت نفسه بكرسي اللغة الاسبانية. على أن شغله لهذين الكرسيين لم يكن إلا من أجل المعاش، أما اهتمامه الحقيقي فكان بالفلسفة خصوصاً، ثم بالسياسة. لكن اشتغاله بالسياسة هذا قد جر إلى فصله من منصب مدير الجامعة سنة ١٩١٤. ولما قامت الحرب العالمية الأولى خاض غمار السياسة إلى قمة رأسه، مدافعاً عن قضية الحلفاء ضد حزب اليمينيين الذين كانوا يناصرون المانيا. وكان من الناحية الداخلية من أشد أعداء الملكية بل خصماً لدوداً شخصيا للملك ألفونس الثالث عشر، فراح يكتب مقالات عديدة ضدّه في الصحف الأجنبية مما أدى إلى الحكم بسجنه ست سنوات، لكن صدر عنه العفور فوراً. وفي سنة ١٩١٩ رشح نفسه نائباً جمهورياً، لكنه أخفق في الانتخاب. ولما أعلنت ديكتاتورية بريمو دي ريڤيرا سنة ١٩٢٣ حمل عليها أونامونو حملة عنيفة، بلغت ذروتها في رسالة وجهها إلى مدير تحرير صحيفة: «نحن» Nosotros في بوينوس أيرس في الأرجنتين ونشرت في الصحيفة نفسها. فكانت هذه الرسالة سبباً في إصدار قرار من بريمو دي ريڤيرا بنفي أونامونو من إسبانيا في العشرين من فبراير سنة ١٩٢٤؛ وأرسل إلى جزيرة فورر تڤنتورا؛ لكن مدير مجلة Le Quotidien الفرنسية أنقذه من المنفى في ٩ من يوليو من نفس العام؛ وبعد هذا بقليل أصدرت الحكومة الاسبانية قراراً بالعفو عنه. غير أن أونامونو لم يشأ العودة إلى إسبانيا، بل بقي في باريس، ومنها رحل إلى هنداية على الحدود الفرنسية الاسبانية، ومنها ظل يحمل على دكتاتورية بريمو دي ريڤيرا، إلى أن سقطت، فعاد إلى إسبانيا في ٩ من فبراير سنة ١٩٣٠، واستقبل استقبالاً حافلا من الثوار الذين حطموا عرش الملكية والدكتاتورية. وفي ١٩٣١ عُرض عليه من جديد أن يشغل كرسي الآداب واللغة اليونانية في جامعة شلمنقة، لكنه فضل عليه اللغة الاسبانية. ثم عين «مديراً مدى الحياة» لجامعة شلمنقة، وأنشىء له كرسيٌّ خاص باسمه مع الحرية المطلقة لتدريس ما يشاء؛ وفي سنة ١٩٣٥ منح أعظم وسام في الجمهورية. فلقب بلقب «مواطن الشرف لسنة ١٩٣٥». واختير نائباً في الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور الجمهورية الناشئة.

ثم قامت الحرب الأهلية في إسبانيا في صيف ١٩٣٦ بين الوطنيين والشيوعيين. فأعلن انضمامه إلى الوطنيين. لكنه خطب بعد ذلك خطبة لم ترض الوطنيين فطردوه من منصب مدير الجامعة، ولم يلبث إلا قليلا حتى توفي بالسكتة القلبية في الحادي والثلاثين من شهر ديسمبر سنة ١٩٣٦.

فلسفته:

أما عن فلسفته، فليس لأونامونو، كما قلنا، فلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، إنما هي آراء وأفكار متناثرة قد يستشف منها صورة في الوجود والحياة أغلبها ورد في كتابيه الرئيسيين: «في المعنى الأسيان للحياة» (سنة ١٩١٣) و«حياة دون كيخوته وسنتشو» (سنة ١٩٠٥).

والذين تأثر بهم أونامونو في تفكيره هم على الأخص: بسكال وكيركجور. وكلاهما، كما قلنا آنفاً، من أسرة روحية واحدة: فكلاهما متوحّد ذو حياة باطنة قوية عنيفة يتجاذبها القلق والشك من ناحية، والايمان أو إرادة الايمان من ناحية أخرى. وأونامونو حلّل شخصية بسكال في بحث كتبه أولا في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» RMM سنة ١٩٢٣ (ص ٣٤٥ - ص ٣٤٩) بمناسبة الذكرى المئوية الثالثة لميلاده. فقال عنه: إنه شخصية أسيانة. وفهمه على نحو إسباني خاص كما قال: «لما كنت أنا إسبانياً، فإن بسكال أيضاً إسباني من غير شك» (الموضع نفسه ص ٣٤٥) ولهذا ربطه بأقطاب الروحية الاسبانية: القديسة تريزا الآبلية وريموندو سابندو، وريموندو مارتين، وسان سيران، وإغناطيوس دي لويولا - أما كيركجور فقد عرفه أونامونو أول ما عرفه عن طريق براندس Brandes في دراسته عن كيركجور (سنة ١٨٧٩) فأعجب به وبلغ الاعجاب حدّاً حمله على دراسة اللغة الدانمركية فأتقنها. وقرأ كيركجور في أصله فازداد به ولوعاً وتأثراً. وقد جذبه إليه أخذه بفكرة اللامعقول وإن كان الأساس في قول كليهما بهذه الفكرة مختلفاً، والنزعة إلى الفردية، والتفرقة بين المسيحية الرسمية والمسيحية الحقيقية.

أما الفلسفة الاسبانية في زمانه وقبيله فلم يكن فيها من القوة ما يمكن أن يؤثر في شخصية مثل شخصية أونامونو. فقد كان يؤثر فيها فلسفة ك. ف. كراوزه C. F. Krause التي جلبها من ألمانيا خوليان سَنث دل ريو Julian Sanz del Rio الذي أوفدته الحكومة الاسبانية إلى ألمانيا للاطلاع على التيارات الفلسفية الألمانية سنة ١٨٤٣.

وإنما تأثر أونامونو مباشرة بالتيارات السائدة في أوروبا وأهمها في ذلك الحين، أي في النصف الثاني من القرن التاسع

عشر: المثالية ممثلة في الهيجلية الجديدة والوضعية ممثلة في أتباع سنبسر وأوجيست كونت Comte، ولكنه وقف من كليهما موقف المعارضة باسم مذهب آخر يرتبط أكثر ما يرتبط بمذهب كيركجور.

ذلك أن أونامونو يرى أن موضوع الفلسفة هو الانسان العيني الموجود الحيّ المؤلّف من لحم وعظم، الانسان المفرد الذي يولد ويموت، ويتفلسف لا بعقله فحسب، بل وبارادته وعاطفته وروحه وبدنه؛ فالانسان يتفلسف بكل أجزائه. وهذا الانسان المفرد الحي ليس هو الأنا المطلق الذي يقول به فشته والمثاليون الألمان، وليس هو الحيوان السياسي كما يقول أرسطو، أو الانسان الاقتصادي الذي تقول به الماركسية، أو الحيوان الناطق الذي يقول به الفلاسفة التقليديون. لهذا يقول أونامونو تصحيحاً لقول الشاعر الكوميدي اللاتيني: أنا إنسان، ولا شيء إنسانياً بغريب عني ـ أنا إنسان، وليس ثمّ إنسان غريبٌ عني، لأنه يرى أن الاسم العيني أوضح هنا دلالة من الصفة: فلا اسم معنوياً ولا صفة، أي لا إنساني ولا إنسانية، بل الانسان العينيّ الحيّ نفسه الانسان الذي نراه ونسمعه، أخونا، أخونا الحقيقي.

والانسان غاية وليس وسيلة، والحضارة كلها مرتبة له، لكل إنسان، لكل ذات إنسانية، والمسألة الكبرى بالنسبة إلى الانسان هي البقاء؛ ومن هنا كان طموح الانسان إلى الخلود. ويقتبس أونامونو هنا كلمة لكيركجور: «المهم بالنسبة إلى من يوجد أن يوجد وجوداً لا نهاية له». بيد أن الإيمان بالخلود هو مجرد إيمان، وليس أمراً عقلياً، ولهذا لا يمكن لهذا الطموح أن يتخذ صورة منطقية عقلية بل هو أمرٌ قائم يفرض نفسه على النفس كالجوع. وكل هموم الانسان تدور حول مسألة بقائه في الوجود. فهو يخلق العالم المادّي المحيط به من أدوات ومنشآت من أجل المحافظة على جوهر حياة الموجود الحيّ؛ ويخلق العالم المعقول: العلمي والعقلي، من أجل المحافظة على البقاء. والغريزة الجنسية إنما قصد بها إلى الغاية نفسها، أي الاستمرار في البقاء.

ولكن هذا الانسان في جوهره أسيان، لأنه يصطدم دائماً بما يعوق سبيله إلى البقاء. فكل نزوع حيوي يصادف عائقاً يحول بينه وبين أن يتحقق فيضطر إلى مصارعته، وقد يقهره وقد يتغلب هذا العائق عليه فيصرعه. والكفاح في الحياة أيضاً يصطدم بمنافسة الغير. وفي الكفاح من أجل البقاء في الوجود لا بد أن يصطدم كل موجود بخصم لم ولن يقهره أحد، وهو الموت. وليس أمام مسألة الخلود غير ثلاثة حلول:

أولا: إما أن أعلم أنني سأموت كلية، فلا يبقى أمامي غير اليأس النهائي القاتل والاذعان الكظيم.

ثانيا: أو أوقن أنني لن أموت بكُلي، بل سيبقى مني جزءٌ خالداً، وبهذا تطمئن نفسي ولن يعود ثم إشكال.

ثالثاً: أو لا أعلم على وجه التعيين ما هو الحق في هذا الأمر، وفي هذه الحالة لن يكون لديّ غير حل واحد، هو النضال.

وأونامونو يستبعد الحلّين الأولين، ولا يبقي إلا على الثالث، وليس على الانسان إذن إلا أن يناضل في سبيل البقاء باستمرار («في المعنى الأسيان للحياة» ص ٣٧).

ويتخذ أونامونو رمزاً لهذا النضال شخصية دون كيخوته: فكفاحه تعبير عن النزاع بين العالم كما هو، وكما يصوره لنا العقل والعلم، وبين العالم كما نريده أن يكون. فدون كيخوته لا يذعن للعالم ولا لحقيقته ولا للعلم ولا للمنطق، ولا للفن ولا لعلم الجمال، ولا للأخلاق، بل يثور على هذا كله، وينتهي إلى اليأس بعد أن رأى عبث النضال، ومن هذا اليأس يولد الأمل البطولي، الأمل اللامعقول، الأمل الجنوني، ولسان حاله يقول كما قال بصورة أخرى ترتليانوس: آمُلُ لأنه غير معقول ـ بدلا من قول ترتليانوس: أؤمن لأنه غير معقول. لقد كان دون كيخوته وحيداً مع سائسه المطيع الساذج سنتشو، وحيداً إذن مع وحدته.

ودون كيخوته ترك للعالم الشيء الكثير؛ لقد ترك الدون كيخوتية، وهي نهج ومذهب في المعرفة، ومنطق خاص، وعلم جمال من نوع فريد، وأخلاق نسيج وحدها؛ إنها أمل في أمر غير معقول.

والعظيم فيه أنه كان موضوعاً للهزء والسخرية، وأنه انهزم؛ لأنه بانهزامه قد انتصر؛ ولقد ساد الدنيا بأن منحها ما تسخر به منه. على أن دون كيخوته لم يكن يائساً كل اليأس، أعني متشائماً، لأنه كافح واستمر يكافح برغم ما لقيه من هُزء وهزيمة، ولأن التشاؤم ابن للغرور، ومجرد حذلقة، بينما دون كيخوته كان جادا ولم يكن مغروراً.

إن الفلسفة ـ عند أونامونو ـ علم بمأساة الحياة، وتفكير في المعنى الأسيان للحياة. إنها تنبثق من الايمان، وتستند إلى

اللامعقول، وهي نتيجة عملية جراحية أجراها على نفسه لم يستعمل إبانها بنجاً آخر غير الفعل الدائب في سبيل البقاء، ولكنه فعلٌ جوهره النضال، ولا نتيجة لهذا النضال غير هزيمة الانسان، لكن هذه الهزيمة نفسها هي أروع انتصار.

مقالات أونامونو

وميجيل دي أونامونو من أوائل الذين أسسوا أدب «المقالة» في اللغة الأسبانية، إلى جانب زميله المفكر الأكبر أورتيجا أي جاست ثم أثورين. وقد جمعت أشهر مقالاته في سبع مجلدات ونشرت ضمن «منشورات بيت الطلبة» في مدريد، وأهمها:

«حول الأصالة القومية» (٥ مقالات) ـ «الحياة حلم» ـ «الايمان» ـ «الكرامة الإنسانية» ـ «أزمة الوطنية» ـ «إلى الباطن!» ـ «الفردية الأسبانية» ـ «حول الفلانية» ـ «نفوس الشباب» ـ «النزعة العقلية والنزعة الروحية» ـ «الحضارة والمدنية» ـ «ملاء الملاآت، وكل شيء ملاء» ـ «الكبرياء» ـ «الوحدة» ـ «حول المرتبة والاستحقاق» ـ «ما الحقيقة؟» ـ «سر الحياة» ـ «حول الاخلاص والنزاهة» ـ «المذهب والشخص» ـ «النزعة الأوربية».

الحضارة والمدنية

ونبدأ بتحليل مقاله الممتاز عن «الحضارة والمدنية».

يقول أونامونو أن ثمة وسطا خارجيا هو عالم الظواهر المحسوسة، التي تحيط بنا وتسندنا، ووسطا باطنا أو داخلياً هو شعورنا نحن، وهو عالم أفكارنا وتخيلاتنا وأمانينا وعواطفنا. لكن ليس من الممكن تحديد الفواصل بين كلا الوسطين، ، إذ لا يستطيع أحد أن يخبر اين يبدأ الواحد أو ينتهي الآخر، ولا أن يرسم خط تقسيم بينهما، ولا إلى أي حد نحن ننتسب إلى العالم الخارجي، أو إلى أي حد هذا العالم ينتسب إلينا، فأنا أقول: «أفكاري، إحساساتي» كما أقول: «كتبي، ساعتي، حذائي»، وأقول: «أمتي، وطني» وأقول أيضا: «شخصي»! وكم نقول: «ملكي»، عن أمور أنا التي أنتسب اليها!

و«ملكي» يسبق «الأنا»، فالأنا يتجلى أنه مالك، أولا، ثم منتج، وينتهي بأن يظهر الأنا الحقيقي، حينما يصل إلى مطابقة إنتاجه مع استهلاكه.

والوسط الباطن أو الداخلي يتكون عن الوسط الخارجي بنوع من التكاثف العضوي، وعالم الشعور ينشأ عن عالم الظواهر ويؤثر فيه وفيه ينتشر. فثم مد وجزر وانتشار وانكماش مستمر بين الشعور وبين الطبيعة التي تحيط به، وبقدر ما تطبع النفس وذلك بالتشبع بالواقع الخارجي، فإني أضفي روحية على الطبيعة باشباعها بالفاعلية الباطنة فأنا والعالم كلانا يصنع الآخر على التبادل. ومن هذا الفعل ورد الفعل المتبادلين ينشأ في داخلي الشعور بأناي، أناي قبل أن يصبح «أنا محضا». والشعور بالذات هو نواة الفعل المتبادل بين عالمي الخارجي وعالمي الداخلي. ولا حاجة إلى التوسع في القول بأن الانسان يؤثر في الوسط وأن الوسط يؤثر في الانسان، وأن الوسط يؤثر في نفسه بفضل الانسان، والانسان يؤثر في نفسه بفضل الوسط. فنحن بأيدينا نصنع الأدوات في العالم الخارجي، ونصنع استعمال هذه الأدوات في عالمنا الداخلي: والأدوات واستعمالها أغنيا عقولنا، وعقولنا وقد غنيت عن هذا الطريق تغني بدورها العالم الذي منه استخرجنا هذه الأدوات. فالأدوات هي إذن عالمان في وقت واحد: عالم الداخل، وعالم الخارج. إن ثم مشاركة هائلة بين الشعور وبين الطبيعة. وكل شيء يحيا في الشعور، في شعوري، نعم كل شيء حتى شعوري بذاتي، وحتى ذاتي أنا وذوات سائر الناس. ومن المهم جداً أن نشعر شعوراً عميقاً حاداً بهذه المشاركة بين شعورنا وبين العالم، وكيف أن هذا الأخير من عملنا كما أننا نحن من عمله، لأن عدم إدراك هذه المشاركة يفضي إلى نظرات جزئية، «مثل تلك التي تسمى باسم «التصور المادي للتاريخ»، القائل بأن «الانسان مجرد لعبة في أيدي القوة الاقتصادية».

وهنا يتساءل أونامونو: هل الوسط الاجتماعي هو الذي يتقدم، أو الفرد؟ ويجيب قائلا:

إنه منذ اليونان وما تقدم هو العلوم والفنون والصناعات والنظم الاجتماعية والوسائل والآلات، لا القدرة الانسانية الفردية، إن الذي تقدم هو المجتمع أحرى من أن يكون الفرد هو الذي تقدم، المدنية أحرى من أن تكون الحضارة هي التي تقدمت، ويمكن أيضاً أن يقال اننا حين نولد لا نكون مزودين بأي كمال أكثر من اليونان القدماء، واننا نرث العمل المتراكم للقرون في وسطنا الاجتماعي، لا في تركيبنا الباطن أو تركيبنا العقلي. ويمكن، على العكس من ذلك، ، أن يقال أيضاً أن تقدم الملكات الفطرية للفرد تسير بنفس الخطوات، المتفاوتة في السرعة، التي يسير بها الوسط الاجتماعي، وان المدنية والحضارة يتقدمان معا، وبنفس الدرجة، بفضل أفعالهما وردود أفعالهما المتبادلة.

ولا يشكن أحد في أنه حتى لو حطمت كل الآلات الميكانيكية لظل العلم الذي أبدعها والمكتنز في العقول الانسانية، نقول لظل هذا العلم كاملا حيا قابلا للانتقال من عقول إلى عقول. إذ ينبغي التمييز تماما بين انتقال المزيد من القدرة العقلية بواسطة جهاز عضوي جسماني، وبين هذه الواقعة وهي أن الحضارة (أو الثقافة) الباطنة تظل حية قابلة للانتقال رغم تحطيم أجهزة المدنية.

إن من الحبة تثمر الشجرة، وهذه تعطى حبة أخرى، في نفس الوقت الذي فيه تمهد الأرض حولها لتلقيها. والحبة تحتوي في ذاتها على الشجرة الماضية والشجرة المقبلة، ، إنها أبدية الشجرة. ونحن بني الانسان نحن حبوب شجرة الانسانية. والانسان، الانسان حقا، الانسان الذي هو إنسان بكل معاني هذه الكلمة، يحمل في داخله كل العالم المحيط به، ويمدن كل ما يعالجه بثقافته.

وهنا قد يعترض بفكرة «العود» التي قال بها فيكو والقائلة بأن في التقدم مصاعد ومهابط، وأدوار نزول بعد أدوار صعود، وأطوار انحلال بعد أطوار ازدهار. ولكن هذه الفكرة إنما أوحى بها تصور خاطىء للتقدم، وذلك بتصوره على أنه يسير في خط مستقيم مؤلف من سلسلة من التموجات الصاعدة أبداً.

لا ليس الأمر هكذا، في نظر أونامونو. إنما التقدم سلسلة من الانتشارات والتكاثفات الكيفية، إنه إثراء الوسط الاجتماعي بمركب يتكاثف ويتركز فيها بعدعن طريق التنظيم والنزول إلى الأعماق السرمدية للانسانية، والتمهيد بذلك لتقدم جديد. نعم، إن التقدم توال من البذور والأشجار، وكل بذرة أحسن من السابقة عليها، وكل شجرة أغنى من سالفتها. والطبيعة، بسلسلة من الانتشارات والتكاثفات، والتفاضلات والتكاملات، تنفذ في الروح، كما تنفذ الروح في الطبيعة. والمدنيات أرحام لمدنيات مقبلة تتكون فيها كالأجنة ثم تولد كمدنيات جديدة.

ومن المدنية تتركز الحضارة، والنظم الاجتماعية تهيىء تقدم المجتمع، لكن هذا التعقيد الخارجي المتزايد ينتهي بأن يكون هو نفسه جرثومة ومبدأ فناء. فالحرف، الذي يحمي الروح الوليدة ويتجسدها، يقتلها حينها تصبح ناضجة. والأمر نفسه ينطبق على الكلام، الذي يلد الفكر ويخلقه، ولكنه في النهاية يخنقه: فيموت اللحم الحي بعد أن تحجر بسبب الغشاء الذي تحولت إليه الطبقة اللحمية التي خرج منها.

وإنها للحظة رهيبة حافلة بالقلق والضيق ـ تلك التي نشعر فيها بضغط الرحم، وهكذا الحال في المدنيات: فحينها تغوص المدنيات الخارجية، وعالم النظم والأبنية الاجتماعية ـ في اسفلها الذاتي، تحرر الحضارات الباطنة التي كانت هي امهاتها والتي خنقتها في النهاية.

وكم هو منظر محزن في نظر الروح الرومنتيكية أن ترى انهيار مدنية! نعم ، هو محزن، لكنه جميل! فالمدنيات، شأنها شأن بني الانسان، تولد، وتعيش، وتموت وتتحلل كما تركبت. ولا مناص لها من أن تموت، من أجل أن تثمر الحضارة التي تركزت فيها، كما أننا معشر بني الانسان لا بد أن نموت من أجل أن تثمر أعمالنا وبدون الموت تظل أعمالنا عقيمة، من الممكن أن تتزايد، لكنها لن تعطي ثمارا. إن المدنية تتحلل. لكن: أولا تحمل عناصرها المنفصلة طاقة أغنى من تلك التي نجم عنها التحلل؟ أو لم يحمل رجال فجر العصر الوسيط، وأبناء انحلال الامبراطورية الرومانية، خلود روما في نفوسهم؟

وليس قليلا أن تزيد عناصر العالم عنصرا، ولو واحدا، أكثر من العناصر التي بدأ بها منذ أن انفصلت الأرض عن السديم! ذلك لأن العدد المتزايد من التراكيب التي يسمح بها هذا العنصر الجديد يمكن من إيجاد عالم أفضل، ولا سبيل إلى إيجاد تركيبات جديدة إلا بشرط تحطيم التركيبات القديمة. بل هذه نظرة آلية، وهناك ما هو أفضل منها: فإن العالم إذا ما حقق كل محتواه الممكن، واصبح تراباً فإن من الواجب أن نعتقد أن كل جزيء من هذا التراب، وكأنه ذرة آحادية كاملة، يحمل في داخله كل العالم القديم، والعالم الجديد.

ويا لها من ثمرة رائعة لمدنية أن تظفر بهذا العنصر الجديد، بهذه الذرة الاجتماعية الجديدة، بهذا الانسان الجديد، بفكرة جديدة! إن نمطا إنسانيا جديدا، وفكرة حية جديدة لكفيلان بانشاء عالم جديد على أنقاض العالم القديم.

إنسان جديد! هل فكرنا جديا فيما تنطوي عليه هذه الكلمة من معان؟! إن الانسان الجديد حقا معناه التجديد الشامل للانسانية جمعاء، لأن الانسانية ستقتني روحه، إن ذلك بمثابة درجة جديدة في السلم الشاق المؤدي بالانسانية الى ما فوق الانسانية. وكل المدنيات مهمتها أن تنشىء حضارات، والحضارات مهمتها ان تنتج أناسا، وإيجاد الناس (بالمعنى الكامل) هو الغاية من المدنية، والانسان هو

النتاج الأعلى للانسانية، والواقعة السرمدية في التاريخ. وما أجمل ان ينبثق من بقايا المدنية إنسان جديد! إن الانسان الجديد معناه المدنية الجديدة.

ويقول أونامونو إنه لا معنى للسؤال: هل المجتمع صنع من أجل الفرد، أو الفرد من أجل المجتمع - لأني أنا المجتمع، والمجتمع هو أنا. والذين يجعلون الواحد في مقابل الآخر: المجتمع والفرد، الاجتماعية والفردية - هم أولئك الذين يأخذون مأخذ الجد هذا السؤال: ما الذي كان أولا: البيضة أو الدجاجة؟ إن كلمة «أولا» هذه دليل على الجهل.

ذلك أن «المن أجلية» هنا لا معنى لها إلا فيما يتعلق بالشعور والارادة و«من أجل» تتعلق بشعوري: فالعالم والمجتمع من أجلي أنا، لكني أنا في نفس الوقت المجتمعُ والعالم، وفي داخل الأنا يوجد الآخرون، ويقيمون، وهناك يظلون باستمرار. فالمجتمع في كل فرد، وكل فرد في المجتمع.

ولا ضير من تحلل المدنية، ففي ذلك تمهيد لايجاد مدنية جديدة. وينبغي أن نساعد على هذا الافراز وتنشيط سير هذا التحلل لعناصر المدنية، ولا بد من تحرير الحضارة من المدنية التي تخنقها.

وبنبرات حارة يدعونا أونامونو إلى هجر هذه التربة العتيقة التي حَجّرت روحنا، ولنحول المدنية إلى حضارة؛ ولنبحث عن جزر عذراء خاوية، حبلى بالمستقبل، وطاهرة طهارة صمت التاريخ، جزر الحرية، ابنة الطاقة الخلاقة، الطاقة المتجهة دائما نحو المستقبل.

نعم، المستقبل، هذا الملكوت الأوحد للمثال!

ذلك تحليل موسع لهذا الفصل الذي عقده أونامونو عن الحضارة والمدنية، وفيه نلمح تأثره بالتفرقة المشهورة في فلسفة الحضارة عند المفكرين الألمان بين الحضارة وبين المدنية، والتي ستجد تحليلها الأدق، الذي يبلغ مرتبة وضع قانون عام لتطور الحضارة، عند أوزفلد اشبنجلر.

ولتقدير قيمة أفكار أونامونو هنا ينبغي ألا ننسى أنه كتب هذا المقال في مطلع القرن، وأن فلسفة التطور كما وضعها دارون واسبنسر كانت هي السائدة في تلك الفترة، وأن الأمل في إحداث ثورة جذرية في الانسانية كان هو الرجاء الأكبر عند المفكرين في نهاية القرن الماضي حين سادت فلسفة نيتشه في الانسان الأعلى، وصنع ابسن شخصية «براند» وانتشرت المذاهب الاجتماعية الداعية إلى بناء مجتمع جديد على أنقاض المجتمع البورجوازي المسيطر آنذاك، وتنازع موقف الانسان اتجاهان قويان متعارضان في إدراكهما لمعاني الحرية والتقدم والمستوى الواجب للانسانية.

وأونامونو كان من دعاة التغيير الجذري للمجتمع في سبيل العلاء بقيمة الانسان. وكان من الحماسة للتقدم الانساني بحيث طغت العاطفة المشبوبة على الرؤية العقلية الواضحة. ورغم ذلك فآراؤه موحية، تنضح بأنبل العواطف الانسانية النزعة، بالمعنى الديناميكي لهذه العبارة، لأن أونامونو كان من دعاة النضال العالي في سبيل تحقيق القيم الانسانية الرفيعة، ولم يستسلم للعواطف الهينة الرخيصة المستسلمة، ولا للمعاني الجوفاء التي لا تقوم على ساقين، لأنه لا يهتم إلا بما هو عيني: فهو لا يهمه الانسانية، وإنما يهمه «الانسان العيني، المكون من لحم وعظم، الانسان الذي يولد ويتألم ويموت ويأكل ويشرب ويلعب وينام ويفكر ويتمنى، الانسان الذي يرى ويسمع، أخونا، حقا» كما قال في كتابه الرئيسي عن «الشعور الأسيان بالحياة» ولا عجب في ذلك، فهو من المتأثرين بأبي الوجودية كيركجور، ويعد من رواد الوجودية الملهمين.

المذهب والشخص

وتحت عنوان «الفلانية» (وكلمة «فلان» العربية انتقلت إلى الاسبانية كما هي) كتب أونامونو بحثا طويلا يتناول فيه موضوع المذهب والشخص: لماذا يؤثر الناس أن يتحدثوا عن الأشخاص بدلا من المذاهب، وأن ينسبوا إلى الأشخاص بدلا من الآراء، فيقال «الكنتية» بدلا من «النقدية الجديدة»، و«الهيجلية» بدلا من المثالية المتعالية، ألخ، ويقال الماركسية بدلا من الاشتراكية العلمية، الخ وهكذا نجد غالباً نسبة المذاهب إلى شخص بدلا من نسبته إلى معنى أو فكرة، وكأن المذهب الفلسفي يساوي بقدر ما يكشف عن شخصية واضعه.

ولتفسير هذه النزعة عند الناس يقول أونامونو إنه لا شيء أرسخ في الانسان من ميله إلى تشبيه كل شيء بالانسان. وحتى أشد الناس حماسة في مكافحة هذه النزعة لا يستطيعون التخلص منها. إذ نجد مثلا أن معظم الذين يصيحون ضد الأضرار الناجمة عن نزعة التشبيه بالانسان في العلم يتحدثون باستمرار عن الاطراد والثبات في قوانين الطبيعة، دون أن يدركوا أن مثل هذا المبدأ هو مصادرة لا تنشأ ولا تأتي من التجربة، بل تستنبط من طريقتنا في العمل ومن شعورنا ومن

ضروراتنا العملية. وكم قالوا وكرروا أن فكرة القوة وما شابهها من أفكار إنما نستمدها من شعورنا، ومن الطريقة التي بها نشعر بما نبذل من مجهود. ونحن نشعر بأنا «واحد» من خلال تغيراتنا وتنوعاتنا، ومن هنا نستنتج صفة الوحدة، ونبسطها على كل الطبيعة.

والسبب في ذلك أننا في حاجة إلى أن نشبه بأنفسنا القوى الخارجية، وأن نجد في سلوكها بعضاً من سلوكنا. ومن هنا كان تطور فكرة الألوهية في الضمير الانساني. وكما قال أوغسطين في «الاعترافات» وهو يتكلم عن الله:

قال: «من ذا الذي يدرك الله ويعبر عن الله؟ وما ذلك الذي يلتمع أحيانا في عيون نفسي ويجعل قلبي يخفق رهبة ومحبة؟ إنه شيء مختلف كل الاختلاف عني، ولهذا أتجمد خوفا، وهو شيء هو بعينه ذاتي، ولهذا أشتعل حبا».

ومهما يكن من رأينا في تصوير الالوهية فثم اسقاط من أنفسنا على هذا التصوير:

إننا نتصور الله كأنه مثلنا، لأن طرقه وأعماله شبيهة بأعمالنا وطرقنا، ومع ذلك فهي تختلف عنا كل الاختلاف: كاختلاف اللامتناهي عن المتناهي.

وهكذا نرى الضرورة التي تلجئ الانسان إلى تشبيه القوى العليا بالانسان، بل والتصور الأعلى للالوهية وحتى الذين ينكرون الألوهية يشبهون - عن علم أو غير علم - الطبيعة والقانون والمادة بالإنسان. «فاللامعلوم» عند هربرت اسبنسر، و«الصورة» عند هيجل كلاهما يشبه بالقوة الانسانية. إن «الصورة» الهيجلية قوة إنسانية الشبه، وتشخيص.

فالفكرة ليست شيئا ذا قوام جوهري بحيث يمكن أن تقوم بذاتها، بل هي تفترض دائما عقلا يتصورها. وحين نريد أن نجسم الافكار ونعطيها قيمة موضوعية عالية، كما فعل أفلاطون. فلا بد من البحث عن عقل عال فيه تنعقد هذه الأفكار، وهو الذي يتصورها. ومذهب النماذج الأولى أو الأفكار السابقة على الظواهر لا بد أن يفضي إلى النفس الالهية، وإلى الروح اللامتناهية السرمدية التي ولدتها. والسبب في هذا هو أن الفكرة كما قلنا ليست ذات قوام جوهري يستقل بنفسه في الوجود، إنها لا توجد إلا في العقل الذي يتصورها. والفكرة في ذاتها، مجردة عن العقل الذي يؤديها ويهبها الحرارة في العاطفة والاهتزاز في الارادة، هذه الفكرة شيء بارد، متحجر، عقيم.

والفعل العقلي لا يحدث في الانسان دون نصيب من العاطفة وقدر من الارادة مهما يكن هذا القدر ضئيلا. واسبنسر، ومعه بعض علماء النفس والاجتماع، كان يرى أن الافكار لا تقود العالم، وإن تقدم الانسانية مرجعه إلى العواطف، لا إلى الافكار.

لكن أونامونو يرى، على العكس من ذلك، أن تقدم الجنس البشري إنما يرجع إلى الناس، ومن توالى من الناس بعضهم وراء بعض وبعضهم مختلف عن بعض، وأن العالم لا ينقاد بالافكار ولا بالعواطف بل بالناس، الناس بأفكارهم وعواطفهم وأفعالهم.

وقد يعترض على هذا فيقال إنه إذا كان من المؤكد أن الناس هم الذين يقودون العالم ويحددون تقدم النوع الانساني، فانهم إنما يفعلون ذلك بفضل أفكارهم، بل ومقودين بأفكارهم. ويجيب أونامونو عن هذا الاعتراض قائلا إن ثمة اعتباراً ينبغي ها هنا ألا نغفله وهو: الاختلاف الهائل بين ما يسمى عادة باسم الفكرة: أي شيء يمكن تسجيله على الورق والإيحاء به إلى شخص آخر بعيد، وبين الفكرة التي تحيا وتنمو في عقل إنسان غير منفصلة عن هذا العقل. وهذا العقل بدوره لا بد أن يحتويه فرد له جسم ويسري فيه الدم والحياة.

إننا نعرف الناس أكثر مما نعرف الأفكار ولهذا نحن نثق فيهم أكثر من ثقتنا بالأفكار. فالانسان هو دائماً هو هو، مع تغيرات ضئيلة جداً، أما الفكرة الواحدة فلا تظل دائماً هي هي. إنها ليست دائماً هي هي لأنه إذا كانت الحياة معناها الفعل. وإذا لم يوجد إلا ما يفعل، وما يوجد لا يحيا إلا بقدر ما يفعل، فإن الفكرة الواحدة، والتصور المحدد مرتين بنفس الطريقة يحدث في عقلين مختلفين نتائج مختلفة. ذلك لأن فردين، هما أ، ب، في ظروف متماثلة يفعلان بطريقة مختلفة، وكلاهما يفسر ويبرر لنفسه ولغيره أفعالها المختلفة بواسطة نفس الفكرة، ولتكن ج. فالفرد أ يسند فعله إلى الفكرة ج، والفرد ب يسند الفعل المضاد إلى نفس الفكرة ج، وكل منهما يتهم الآخر بعدم الاتساق المنطقي. وأكثر من هذا نجد أن الفرد «أ» يفسر ويبرر سلوكه اليوم بالفكرة «أ» ولكنه غداً يفسر سلوكه ويبرره بالفكرة د. وهكذا نجد أن الفكرة ليست هي التي تقود الانسان، بل الانسان هو الذي يستعين بالفكرة ليبرر مسلكه، وفي سبيل ذلك لا يتردد في أن يغير أفكاره لتتلاءم مع تغير أنواع سلوكه.

إن الأفكار، حتى أبعدها عن التجربة، لا تتبلور إلا إذا

تجسدت في هذا الانسان أو ذاك. وبهذه المناسبة يذكر أونامونو مظاهر التقديس التي أحيط بها في ألمانيا تشييع جنازة فردينند لاسال (١٨٢٥ - ١٨٦٤) الزعيم الاشتراكي الشهير، الذي اشترك في ثورة سنة ١٨٤٨، وفيها التقى بكارل ماركس، وأنشأ في سنة ١٨٦٣ الهيئة العامة للعمال الألمان التي عرفت فيما بعد باسم حزب الديمقراطية الاشتراكية. وقد قتل في مبارزة سببها مسألة غرامية. يقول اونامونو انه من الغريب أن الفوضويين، بينما يحتجون ضد عبادة الأشخاص هذه، فانهم ينشرون على أوسع نطاق صور باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) الفوضوي الروسي المعروف، وصور الامير كروبوتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١) الزعيم الفوضوي الروسي الآخر، وغيرهما وأقاموا لهما نوعا من العبادة.

ولكن الأفكار لا تولد غير الافكار، والناس لا يولدون غير الناس، وإن كانت الافكار لا يمكن أن تولد الأفكار إلا بواسطة الناس، والناس لا يمكنهم أن يصنعوا أناسا بمعنى الكلمة إلا بواسطة الأفكار.

ولكن أنامونو لا يريد أن يفرض هذا الرأي فرضاً، لأنه يرى أن للرأي المضاد القائل بأن الناس هم الذين ينبغي أن يكونوا في خدمة الأفكار - نقول انه يرى لهذا الرأي وجاهته أيضاً، فيقرر أنه ليس ثم خلاف حقيقي بين كلا الرأيين، وإنما يرجع مناط الخلاف إلى التفضيل بين قيمتين، وفي مثل هذه الأمور نجد العاطفة لا الاستدلال المنطقي،هي التي تتحكم، وثم عوامل عملية هي التي تحمل على تفضيل الناس على الأفكار أو العكس. فمن الناس من يعتقدون أنهم يفهمون الأفكار خيراً من الناس ويشعرون معها بطمأنينة الأشخاص الذين يعرفونهم، ويستريبون في كل مذهب. وأنصار تفضيل الأفكار يلومون أولئك الذين يفضلون الناس على قلة استعدادهم لفهم الأفكار وتقديرهم، ويستندون في هذا إلى القول بأن الانسان كائن لا يستحق إلا القليل من الثقة ومن المستحيل الاحاطة به وفهمه تماما. ولكن أونامونو يرى أن المعرفة التامة بمدى وقيمة المذهب أشد استحالة.

وهكذا ينتهي أونامونو إلى القول بأن الأشخاص لا الأفكار، هم الذين يقودون الناس والعالم. وهذا هو الذي يفسر نسبة المذاهب إلى أشخاص، لا إلى معان وأفكار.

ملاء الملاء

وننتقل إلى بحث آخر عنوانه يعارض العبارة المشهورة الواردة في سفر «الجامعة» في الكتاب المقدس والتي تقول: «باطل الأباطيل وكل شيء باطل».

وأونامونو يستبدل بها عبارة مضادة هي: «ملاء الملاءات وكل شيء ملاء».

وهو في هذا البحث يتناول روح اليأس التي تستولي على بعض الناس لخيبة آمالهم، عزاء وسلوى لأنفسهم، وهم الذين يقولون: «لماذا تهتم بالسعي للظفر باسم ومكانة، ما دمت لن تعيش على الأرض غير بضعة أيام، والأرض نفسها لن تعيش غير بضعة أيام من أيام الزمان الكلي؟ ستأتي لحظة يغطي النسيان فيها على اسم شكسبير واسم أخمل الناس ذكرا.

وهذه الرغبة في الشهرة وهذه النزعة إلى السيطرة إلى أي سعادة حقيقية تقودان؟...»

مثل هذه العبارات تطن طوال التاريخ كطنين الجدجد في الليل ابان الصيف، أو هدير الأمواج على شاطئ البحر، بغير انقطاع. ورغم أن بعض الأصوات القوية العالية تخنق هذه الشكاة، المنبعثة من روح الانحلال، فإنها مستمرة أبداً، كضوضاء البحر وأمواجه تتكسر على الصخور.

لكن إذا سمعت إنسانا يشكو هذه الشكاة فلا تشكن في انه حلم أحيانا بالمجد، وربما لا يزال يحلم به، المجد: هذا الظل للخلود. أما الناس البسطاء فلا تصدر منهم أبدا مثل هذه الشكاة.والشعراء وعشاق المجد هم الذين طالما تغنوا بعبث الحياة الدنيا.

وأونامونو ينصحنا إذا سمعنا هذه الشكاة أن نعارضها بهذه العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» نعم! ابحث عن روحك بذراعي الروح نفسها، وعانقها! وضمها إليك، واشعر بها جوهرية حارة، فإذا اشتعلت بلهيبها فقل وأنت ملىء بالايمان بالحياة التي لا تنتهي أبدا: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء».

وعلى المرء أن يسعى لملائه، يسعى إلى القوة أو الظفر بالشهرة، فإن سمع أحد رفاقه إبان هذا السعي ينشده النشيد اليائس عن باطل الأباطيل، فعليه أن يحس في نشيده أنه مجرد موجة عابرة زائلة، وأن هذا الرجل لم يمس روح نفسه بنفسه، وأنه لا يملك ذاته تمام الملك، ويعوره عيان جوهره.

نعم عيان الجوهر - هذه هي الكلمة التي ينبغي أن تكون شارة سعي الانسان. أي أن يسعى لإدراك جوهر ذاته، وأن

يمتلك هذا الجوهر عن وعي بعد تحقيق ما تستطيع تحقيقه من ممتلكات يعج بها جوهره.

إن العبارة: «ملاء الملاءات، وكل شيء ملاء» هي صيحة السرور، صيحة التحرر والاستمرار، ولا يمكن الوصول إلى النطق بها إلا بعناق ذراع الروح لذراع الروح، أي بالشعور الروحي التام بجوهر الانسان، ومن خلال سخرية البعض، وحقد الآخرين، واحتقار هؤلاء وعدم اكتراث معظم الناس.

وعلينا أن ندرك ذواتنا بأن نحب ذواتنا أولا، وحب ذواتنا هو الشرط لحب الآخرين، لأننا لا نعتقد في وجود الآخرين، إلا إذا اعتقدنا في وجود ذواتنا أولا. إن الانسان الذي يؤمن حقا بوجوده الخاص لا بدساع إلى الايمان بالغير، لأنه مضطر إلى ربط ذاته بالآخرين، ووصلها بالغير، وتحقيق ذاته من خلال الغير.

لكن روح الانحلال، وهي ترفع راية كتب عليها «باطل الاباطيل» تعود إلى الهجوم وتقول: «إذا كنت لا تموت كلية، وكنت تبقى جوهريا، ما دام هذا هو ما تؤمن به، فلماذا تريد أن تترك بعد موتك اسما؟ إذا ارتحلت بجوهرك فلماذا تريد أن تترك ظلك من ورائك؟».

لكن ما على الانسان إلا أن يتابع سيره، ولا يلتفت، لأن هذه الرغبة في ترك أثر من بعده هي الازدهار الطبيعي للايمان بوجوده. وكل موجود بوجوده الخاص يؤمل في أن يترك أثره في الموجودات الأخرى. لقد وُجِد شكسبير (أو شخص ألف المسرحيات التي تحمل اسمه) وقد عبر عن نفسه في مسرحياته، ولا يزال يعيش فيها إلى الآن. وكل الذين يقرأونه، على مر العصور وفي سائر أنحاء الأرض، يتلقون في نفوسهم روح شكسبير، حتى لو كان ذلك على هيئة بذرة غامضة. ولأن كل الناس الذين تلقوه وأولئك الذين لا يزالون يتلقونه ذابوا في روح واحدة، تبعث شكسبير الأمس فيهم، وقد اكتمل وتجلى. وشكسبير الجديد هذا الذي عاش بأعماله في مختلف البلدان سيغدو ليحيا ويملأ جوهر شكسبير الأمس واليوم. إن كلا منا ينتقل في أعماله وانتاجه.

صحيح أن الفرد الذي يؤمن بانحلال ذاته ولا يعتقد في وجوده الجوهري يمكنه أن يعيش، بل وأن ينتج أعمالا ذات قيمة، لكن لا يمكن تصور شعب بأكمله تسود فيه هذه الروح، شعب جدير بالحياة، إن مثل هذا الشعب سيكون شعبا من العبيد.

وهكذا يؤكد أونامونو روح الأمل المتواصل في الانسان، وفي عمله في الدنيا وفي جوهره المستمر في أعقابه أو أعماله ونتاجه، ويحمل على صيحات اليأس والقنوط التي تشيح بوجهها عن العالم، مستسلمة للجانب السلبي من الوجود.

إن الحياة عنده أسيانة، ولكن أساها ينبغي ألا يدفع بالمرء إلى إنكارها وإلى اليأس من قيمة استمرارها وعلى المرء، من خلال الآلام والمصاعب وألوان المرارة، أن يستشرف إلى تعميق الشعور بالذات، وأن يبلغ ملاء الملاءات، ويصل إلى الامتلاء الكامل حينما يرقد قلبه رقدته السرمدية في الراحة اليمنى للألوهية.

أسلوبه الفكري

«أودعت في كتبي حرارة وحياة، حتى تقرأ. وأودعت فيها وجدانا: وجدان الكراهية، والازدراء، ووجدان التحقير مرات عديدة، هذا أمر لا أنكره، لكن هل الحرارة لا تصدر إلا عما يسمونه الحب، وفي معظم الأحوال هذا الحب ليس إلا ثرثرة ورخاوة، أو ضعفاً في العقل؟ نعم لقد وضعت فيها أيضاً الوان حبي، حبي أنا، تلك الألوان من الحب التي تجعلني أغضب، وتجعلني حاداً، قُلُباً، أميل إلى الازدراء. نعم، بالحب أجعل نفسي غير محبوب، بحب أكبر وأصفى من ذلك الحب الذي يسعى لقاطف خداع وبه ينصحني بعض الناس».

هكذا كانت كتابات أونامونو: مثيرة حافلة بالمشاعر، وذلك لأنه كان شديد الاهتمام، لا يعرف عدم الاكتراث إلى قلبه وعقله سبيلا.

وهو يرى أن ثمة سندا ومستودعا من الحب في قاع كثير من ألوان الكراهية. وكثير من الناس يكره بعضهم بعضاً، أو بالأحرى يعتقدون ذلك لأنهم يحترم بعضهم بعضاً، ويقدر بعضهم بعضا، بل ويحب بعضهم بعضا.

«ونحن لا نكره، ولا نحب إلا ما يشابهنا من بعض النواحي، على نحو أو آخر، أما ما هو مضاد لنا تماما أو مختلف عنا اختلافا مطلقا فلا يستحق حبنا ولا كراهيتنا، بل عدم اكتراثنا. إذ جرت العادة بأن ما أكرهه لدى الغير، أكرهه لأني شعرت به في نفسي. أنه حسدي، وكبريائي، وتهيجي وجشعي هي التي تجعلني أكره الكبرياء، والحسد، والتهيج، والجشع عند الأخرين. وهكذا يحدث أن ما يربط الحب بالمحب والمحبوب هو نفس الأمر الذي يربط الكره بالكاره والمكروه، وعلى نحو ليس أقل قوة ودواما».

وإذن فما تنضح به كتاباته أحيانا من كراهية إنما تصدر عن حب. وما في كتاباته من حدة قد مارسه هو على نفسه. ولهذا يقول: «أنا السيف وحجر الطاحون، وأنا أرهف السيف في نفسي».

والحب العنيف مصدره أيضاً أنه ليس رسول سلام بين الناس. وفي هذا يقول لأحد أصدقائه: «يا صديقي، إن الله لم يبعثني في الدنيا رسولا للسلام ولا من أجل حصاد التعاطف، بل أرسلني لأبذر أنواع القلق والمضايقات، واحتمال الكراهية. وهذه الكراهية هي ثمن نجاتي». ذلك لأن السلام، السلام الروحي، هو في العادة كذب وسبات، وهو لا يريد أن يعيش في سلام لا مع الناس ولا مع نفسه. إنه يطلب الحرب، الحرب في داخل نفسه. وشعاره هو: «الحقيقة قبل السلام!».

وقد ظل أونامونو في حرب مستمرة مع نفسه ومع خصومه: فكان كثير المساجلات مع الكتاب، وكان يرسل سهامه الحادة إلى كل ما لا يرضى عنه، خصوصا وقد شهد مصرع الامبراطورية الاسبانية سنة ١٨٩٨، وهو حادث كان له أبلغ الأثر في نفوس كل الأسبان، والمفكرين الأسبان بخاصة فدفع إلى إراقة بحار من المداد حول مصير أسبانيا، وإمكانيات تجديدها، وأسباب انهيارها، وما يمكن اقتراحه في سبيل إعادة مكانتها، وما هو الأسباني الأصيل، وما موضع أسبانيا بين أوربا وأفريقية لأنها معقد الصلة بين الاثنتين. وقد دخل أونامونو حلبة هذه المعركة بجعبة حافلة بالسلاح والذخيرة، وراح يطلق الرصاص ذات اليمين وذات اليسار، في تناقض بارز حيناً، ورغبة صريحة في المفارقة والادهاش حينا آخر. وحتى حين كان يسكت، لفترات قصيرة جداً، كان يفكر بصوت عال كما قال: «إن من الناس من يفكرون بصوت عال، وأنا واحد من هؤلاء. وحين أسكت أحلم، لكني لا أفكر وأقول باللسان ما أقوله بالقلم».

ولنأخذ مشكلة من هذه المشاكل التي صال فيها أونامونو كنموذج لطريقة تفكيره ومساجلاته، وهي مشكلة خطيرة في التاريخ الأسباني الحديث لأن أسبانيا، خصوصا في القرن السادس عشر، كانت في مواجهة أوربا كلها تقريباً. ومن هنا شاع القول بأن أفريقية تبدأ عند جبال البرانس (الفاصلة بين فرنسا وأسبانيا) وقامت المعركة بين دعاة الأوربية ودعاة الأسبانية، وكان الأولون يقولون: «ينبغي أن نكون - نحن الأسبان - أوربيين» و«ينبغي أن نكون حديثين» و«يجب أن نصبح عصريين»، و«لا بد من مسايرة العصر». والخلاصة أن دعواهم هي «الأوربية» و«العصرية».

ودخل أونامونو المعركة بمقال طويل نشره في ديسمبر سنة ١٩٠٦ قال فيه إن كلمة «أوربي» تعبر عن فكرة غامضة جداً، غامضة كل الغموض. وأشد منها غموضا كلمة «عصري». وقد يبدو أننا لو جمعنا بين الكلمتين في العبارة «أوربي عصري» لكان ذلك أوضح. ولكن الواقع أن ذلك سيزيد الأمر غموضا على غموض.

وفي مناقشته لا يفزعه أن يقال عنه إنه لا يستخدم المنهج العلمي المستند إلى المنطق والبراهين العقلية والوثائق، ويقرر أنه لا يريد منهجا غير الانفعال الوجداني: «لا أريد منهجا آخر غير منهج الوجدان المنفعل، وإذا انتفض صدري من التقزز أو الكراهية أو الرحمة أو الافتقار، فاض القلب وتكلم الفم وتدفقت الكلمات كما تشاء».

ثم يتساءل: «هل أنا أوربي؟ هل أنا عصري؟» فيجيب ضميره:

«كلا! لست أوربيا، أوربيا بمعنى الكلمة، كلا لست عصريا، عصريا بمعنى الكلمة». ويتابع فيقول:

«وعدم شعورك بأنك لست أوربيا ولا عصريا، أفلا يسلب منك صفة الأسباني؟ وهل نحن الأسبان لا نقبل الرد إلى الأوربية والعصرية؟ وفي هذه الحالة، أفلا نجاة لنا؟ ألا توجد حياة غير الحياة العصرية والأوربية؟ وحضارة أخرى؟. . . أما عن نفسي (أي أونامونو) فيجب أن اعترف أنني كلما ازددت في الأمر تأملا، اكتشفت أن روحي تشعر بكراهية شديدة لكل ما يُعَد مبادىء موجهة للروح الأوربية الحديثة، وللسنة العلمية اليوم بمناهجها واتجاهاتها. إن الناس يتحدثون كثيراً عن شيئين، هما: العلم والحياة. وكلاهما بغيض إلى نفسي - هكذا ينبغي أن أعترف».

ويصرح بأنه حين كان من أنصار اسبنسر كان مولعا بالعلم. لكنه اكتشف فيما بعد أنه كان على خطأ في هذا الولع، كخطأ أولئك الذين يعتقدون أنهم سعداء، وهم في الواقع ليسوا كذلك. «كلا، لم أكن أبداً عاشقا للعلم، ذلك لأني كنت أبحث دائما عن شيء وراءه» فإن سأله سائل: وماذا تريد أن تضع في مقابلة العلم؟ أجاب: «الجهل، لكن هذا ليس بالأمر المؤكد. إن في وسعي أن أقول مع الواعظ، ابن داود (سليمان)، ملك أورشليم، إن ما يزيد علماً

-يزيد ألماً، ونفس النهاية تنتظر العالم والجاهل، لكن لا، ليس الأمر هكذا. ولست في حاجة إلى اختراع كلمة أعبر بها عما يقابل العلم، لأن هذه الكلمة موجودة، ألا وهي: الحكمة. لكنك قد تتساءل: وهل الحكمة تتعارض مع العلم؟ وأنا ـ مقوداً بمنهجي الخيالي، وبوجداني المنفعل الروحي وبكراهياتي العميقة وانجذاباتي الباطنة ـ أجيب فأقول: نعم، هناك تعارض: إن العلم ينتزع الحكمة من الناس ويحولهم عادة إلى أشباح محملة بالمعلومات.

تلك هي الفكرة الأولى. العلم. والفكرة الثانية وهي الحياة لها أيضاً ما يقابلها، وهو الموت. وهذا التقابل يفيد في إيضاح التقابل الأول. فإن نسبة الحكمة إلى العلم كنسبة الموت إلى الحياة، أو إذا شئنا قلنا إن الحكمة نسبتها إلى الموت كنسبة العلم إلى الحياة. فموضوع العلم هو الحياة، وموضوع الحكمة هو الموت. العلم يقول: «يجب أن نحيا» ويسعى باحثا عن الوسائل المؤدية إلى إطالة الحياة وتيسيرها، وتطويلها، وتوسيعها، وتخفيفها، وجعلها مقبولة حلوة. أما الحكمة فتقول: «يجب أن نموت» وتسعى باحثة عن الوسائل المؤدية إلى إعدادنا للموت على خير نحو. ولقد قال اسبينوزا في القضية رقم ٦٧ من القسم الرابع من كتاب «الأخلاق»: «إن الانسان الحر لا يفكر في الموت أبداً، وحكمته ليست في تأمل الموت بل في تأمل الحياة». ولكن أونامونو يرفض قول اسبينوزا هذا بكل شدة، لأن مثل هذه الحكمة لن تكون حكمة بعد، بل ستكون علما، ومثل هذا الرجل الحر من كل قلق، ومن الهم، ومن نظرة ابي الهول لن يكون رجلا. ويمضي أونامونو في مفارقاته هذه فيقول: «وها هي ذي فكرة أخرى لا أحبها مثل فكرتي الحياة والعلم، وهي فكرة الحرية. فليس ثم حرية حقيقية إلا حرية الموت!».

ويتساءل بعد هذا: لكن إلى ماذا يسعى أولئك الذين يتعلقون بالعلم والحياة والحرية، مديرين ظهورهم للحكمة والموت؟ إنهم يسعون إلى السعادة. فالأوربي العصري يأتي إلى الدنيا سعيا وراء السعادة لنفسه والآخرين، ويعتقد أن واجب الانسان أن يسعى كي يكون سعيداً.

ولكن أونامونو لا يقر أبداً بهذاالمبدأ: مبدأ السعادة والبحث عن السعادة وأن غاية الانسان العصري هي السعادة، ويسوق في مقابل ذلك محرجة اعتباطية كما سماها: اعتباطية لأنه، كما قال، لا يستطيع أن يبرهن عليها بالمنطق بل تمليها عليه العاطفة التي يفيض بها قلبه، لا عقله الذي في رأسه.

وهذه المحرجة تقول: إما السعادة، أو الحب. فإذا شئت الواحد فعليك أن تتخلى عن الآخر. إن الحب يقتل السعادة، والسعادة بدورها تقتل الحب. ـ وهذه معان طالما عبر عنها الصوفية الأسبان، الذين يرى فيهم أونامونو الفلاسفة الحقيقيين الوحيدين.

وهو يريد أن يخلص من هذا إلى القول بأن المثل الأعلى للأسباني يخالف هذا المبدأ الذي اتخذه الأوربي الحديث محور حياته. ومن هنا كان الأسبان متمردين على الثقافة الأوربية الحديثة، ولا يرى أونامونو في هذا الموقف أية غضاضة، وما على الأسبان من لوم إذا شاءوا أن يعيشوا وأن يموتوا خارج هذه الثقافة (أو الحضارة) الأوربية.

وهو لا يقصد من هذا إلى الدعوة إلى الجهل والهمجية وعدم الفعل. كلا، «فإن ثم طرقا لانماء الروح، والسمو بها، وتوسيع الآفاق أمامها، وإشاعة النبل فيها والالهية دون اللجوء إلى وسائل هذه الحضارة الأوربية. وأعتقد أن في استطاعتنا أن نمارس وننمي حكمتنا دون أن ننظر إلى العلم إلا كوسيلة، مع اتخاذ الحيطة اللازمة حتى لا تفسد روحنا. وكما أن حب الموت والشعور بأن الموت هو مبدأ حياتنا الحقة ينبغي ألا يحملانا على التخلي العنيف عن الحياة، أي على الانتحار، ـ لأن الحياة إعداد للموت، والموت يكون أفضل بقدر ما يكون الاعداد له أحسن ـ فكذلك حب الحكمة

مؤلفاته الكاملة

— **Ensayos**. Residencia de Estudiantes, Madrid, 1916-18, 7 vols.

— **Ensayos**, ed. Aguilar, 2 vols., Madrid, 1942

— **Obras Completas**, Ed. Aguilar, Madrid, 1950 ss;

1. Paisajes, 1951
2. Novelas, 1951
3. Ensayos, 1950
4. Ensayos, 1950
5. De este y de aquello, 1952.

مراجع

— Julian Marias: Miguel de Unamuno. Espasa-Calpe Madrid, 1943.

— M. Orami: El pensamiento filosofico de Miguel de

Unamuno, Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
— A. Valbuena:Prat in:Historia de leteratura espanola, pp. 337-53. Madrid, 1937.
— Mora Ferrater: Unamuno, bosquejo de su filosofia, Buenos Aires, 1944.
— S. Serrano Poncela: El pensamiento de Unamuno. Ciudad de Mejico, 1953.
— F. Meyer: L'ontologie de Miguel de Unamuno, P.U.F, Paris, 1955.
— R.-M. Albérés: Miguel de Unamuno. Éditions Universitaires, Paris.

الإيلية

اكسينوفان: اعتاد المؤرخون أن يبدأوا المدرسة الإيلية بفيلسوف لا يمكن أن يعد فيلسوفاً إيلياً خالصاً ، وكل ما يمكن أن نعدّه هو أنه فيلسوف انتقال بين المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية ؛ هذا الفيلسوف هو اكسينوفان.

والمصادر التي تحدثنا عن فلسفة اكسينوفان مصدران ، وكلا المصدرين يختلف عن الآخر . فالمصدر الأول يصوِّر لنا اكسينوفان فيلسوفاً دينياً فحسب ، بينما يصوره المصدر الثاني فيلسوفاً طبيعياً إلى جانب كونه فيلسوف دين . فمن الناحية الأولى عُدَّ اكسينوفان ـ والكتاب الأقدمون متفقون أجمعين في هذا الصدد ـ نقول إنه عُدَّ أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة للآلهة أو للإله ، فقام يؤكد قدم الله بدلاً من حدوثه، وثباته بدلاًمن تغيره ، وتنزهه بدلاً من تشبيهه ، ويمنع أن تكون صفاته صفات محدودة سواء من الناحية الطبيعية ومن الناحية الأخلاقية . فهو يقول أولاً إن الله قديم ، لأن كل ما هو حادث فهو فان ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله ، ولذا فالله قديم . ويقول ثانياً إن الله لا يتغير ، بل هو ثابت ، لأن كل تغير هو تغير إلى أسوأ ؛ وهذا يتنافى مع مقام الألوهية . ويقول ثالثاً إن الناس قد أساءوا إلى الله ، فصوره كلٌ بحسب حاله ، فالزُّنج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف ، بينما التراقيون يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبيي الشعور . ولو استطاعت الخيل أو البقر أن تصور الله لصوَّرته في صورة الخيل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة الإنسان . ولم تكتف بهذا ، بل أضافت أيضاً إلى الآلهة الأفعال الإنسانية الدنيئة ، خصوصاً عند هوميروس وهزيود . والواقع أن هذا كله يتنافى أشد التنافي مع التنزيه الواجب لله لأن الله منزه كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكي نحتفظ للألوهية بقداستها لا بد أن ننزهها عن صفات الإنسان ، ولما كان الله هو الكمال فإن الله أيضاً واحد . وإكسينوفان يشرح هذا الرأي فيقول : إن الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء . كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة إلى أن تتخذ خدماً وأتباعاً ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة بل لا بد من وجود إله واحد .

حقاً إن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من قصيدته المشهورة : « في الطبيعة » يتحدث عن الله أحياناً في صيغة الجمع ، لكن الواقع أنه حين يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع إنما يفعل ذلك حين يعبر في صورة شعرية ، وحين يعرض آراء الآخرين من أجل تفنيدها ، أي أن الاستعمال اللغوي وحده هو الذي جعله يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع . ومن هنا فمن الراجح تماماً أن إكسينوفان كان موحداً .

لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد ؟ أنفهمه على طريقة المؤلهين ، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود ؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأي أن إكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة ، وعن الطبيعة بوصفها الله .

تأتي بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إكسينوفان واحداً أو كثيراً . فنجد أولاً أن أفلاطون يقول عن إكسينوفان إنه قال إن الكل واحد ونرى أرسطو يقول إن إكسينوفان كان أول من قال بثبات الوجود ووحدته ، وردد هذه الأقوال ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ ثاوفرسطس ثم تيمون والعبارة التي تنسب إلى إكسينوفان في هذا الصدد هي أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أي نحو نستطيع أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولاً إن إكسينوفان كان يفرق بين الوجود بوصفه كلاً وبين الأجزاء المختلفة في الوجود . أما من ناحية الوجود بوصفه كلاً ، فقد قال إكسينوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته لا تتغير . وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتاً قديماً لا يطرأ عليه التغير ولا

الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، بحسبانه كُلّاً ، ثابت في نظر إكسينوفان . لكن هذا لا يمنع من أن إكسينوفان لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر . فإن حديث إكسينوفان عن التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول الأرض في المستقبل إلى طين من جديد ، كل هذا يجعلنا نؤكد أن إكسينوفان لم ينكر التغير كما سيفعل رجال المدرسة الإيلية ، فهو إذاً يقول بالتغير فيما يتصل بالحوادث الجزئية ، وهنا موضع التفرقة بين إكسينوفان وبين المدرسة الإيلية بوجه عام .

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية ، وجدنا الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً ، فبعضهم يقول إن إكسينوفان قد نظر إلى التراب على أنه العنصر الأول ، وبعضهم أضاف إلى التراب الماء. والواقع أن إكسينوفان في الشذرات التي بقيت لنا من سيرته يتحدث عن التراب فحسب ، ولكن البعض ينسب إلى إكسينوفان أنه قال بنظرية العناصر الأربعة ، وهي رواية تعد من أكثر الروايات تهافتاً وأقربها إلى عدم الصحة . ويلاحظ بوجه عام ، أن إكسينوفان قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصير صخراً بأن تصبح حفريات ، أن الماء يتحول إلى تراب ، وأن مصدر التحول الأول هو الماء ثم التراب معاً .

أما تصوره للكون فالرأي مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً ، فبعضهم يذكر عنه أنه تصور الكون على أنه كرة ، وتبعاً لهذا كان يقول بأن الكون محدود والبعض الأخر من هذه الروايات تجعله يقول إن الكون لا محدود ، وبذا يعده أصحاب هذه الروايات تلميذاً لأنكسمندريس خاصة . وقد ذكر ثاوفرسطس صراحة أن إكسينوفان كان تلميذاً لأنكسمندريس . ـ فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب إكسينوفان وجدنا أنه بدأ أولاً تلميذاً لأنكسمندريس بأن كان فيلسوفاً طبيعياً ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب مذهب ميتافيزيقي لاهوتي ، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة للإلهيات . ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل رَيْنْهَرْت يصف إكسينوفان بأنه كان شاعراً فحسب ، وينسب إليه البعض أيضاً أنه بحث بحوثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر الأول للجدل الذي ظهر فيما بعد في المدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأي هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قوياً بين إكسينوفان والمدرسة الإيلية على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب أن يفصلوا فصلاً تاماً بينه وبين المدرسة الإيلية . وقد نسب إلى إكسينوفان أنه كان شاباً ساخراً ، ولكن هذا ليس بثابت تماماً . وهي فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه على أنه شاعر فحسب ، وليس فيلسوف دين .

وإذا نظرنا إلى إكسينوفان من ناحية الوجود الفيناه أولاً ينسب إلى الله الصفات التي سينسبها الإيليون من بعدُ إلى الوجود . لكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التي نظر بها هؤلاء إلى الوجود ، وإنما يجعل في الوجود تغيراً ولم يكن بعدُ قد أدرك المشكلة الكبيرة التي تكمن في كون الوجود ككل هو غير متغير ، بينما الوجود كأجزاء متغير . أما الذي أدرك هذه المشكلة لأول مرة فهو زعيم المدرسة الإيلية الحقيقي ، ونعني به برمنيدس . ويلاحظ فيما يتصل بتكوين فلسفة إكسينوفان أنه كان متأثراً فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية بأنكسمندريس لأن أنكسمندريس قد قال أولاً بفكرة اللامتناهي وهذه الفكرة هي أيضاً تلك التي قال بها إكسينوفان ، لكن أنكسمندريس كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين ، بينما إكسينوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة إنكسمندريس ، هو الناحية الدينية .

برمنيدس: أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الإيلية هو برمنيدس ، ويعده البعض أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد في بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة الوجود ، ونظر إلى الوجود بحسبانه شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة نفسها . كما أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء . ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة ، لأنه ابتدأ من مسألة الوجود ، بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود ، أما ما عداه فهو عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن التحدث عنه ، وهو ليس وجوداً بأي حال من الأحوال . وقد رأى برمنيدس عن هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ، ويجعله خالياً من العدم ؛ ولهذا فإن الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فحسب .

فالوجود أولاً يتصف بالوحدة ، لأنه لا شيء غير الموجود ؛ ويتصف ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود إلى الوجود ، ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقاً ، لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم : فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم ؛ وعلى هذا فالتغير غير ممكن . وبهذا وضع برمنيدس الصيغة الأولى أولاً للمثالية ، وثانياً للقول بثبات

الوجود ، وهو في هذا قد عارض هرقليطس معارضة شديدة ، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقليطس بالتغير المستمر .

وإبتداء من برمنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين : الطريق الذي يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير ، وسيأتي الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين ، وسيكون هذا التوفيق إما توفيقاً آلياً كما سيفعل الذريون من بعد ، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل أنكساغورس ، أو توفيقاً يجمع بين الاثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل أمبادوقليس . فإذا ما جعلنا نقطة البدء في فلسفة برمنيدس المشكلة التي ظهرت في فلسفة إكسينوفان - ولكنه لم يستطع أن يحلها - ، وهي مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل والتغير الذي تدل عليه الحواس في جميع الجزئيات - فإنا نرى برمنيدس قد اضطر أيضاً إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير ، فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس ؟

كان على برمنيدس من أجل هذا أن يبحث في المعرفة الحسية من أجل أن يقدر قيمتها في تحصيل المعلومات وإدراك الحقائق ، وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلي مثالي يصور الوجود الخارجي على أنه وهمٌ ويجعل الوجود الحقيقي وجوداً آخر هو الوجود الذي يكشف لنا عنه العقل ، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع برمنيدس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح .

يبدأ برمنيدس بنظرية المعرفة فيقول : من الواجب أن يفرق الإنسان بين نوعين من المعرفة . المعرفة الأولى هي الظنية أو الظن (دوكسا δόξα) والمعرفة الثانية هي المعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحُلماً فحسب ، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي . والآن ، فما هو هذا الوجود الذي يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق ، الأزلي الأبدي ، الواحد ، غير المتغير ، غير الحالّ في المكان . وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولاً هو كل شيء ، لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشيء : فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، بل العدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه في صيغة السلب ، لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ، ولو أنه وجود ذهني ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نَعْقلَ العدم أو أن نتصوره .

ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق . وذلك لأنه إذا لم يكن واحداً ، فمعنى هذا أنه متعدد ، ومعنى أنه متعدد أنُ هناك شيئاً آخر غير الوجود به يكون التعدد والتفرقة . ولما كان الوجود هو كل شيء ، فإذاً لا يمكن أن يكون هناك شيء آخر غير الوجود والعدم به يكون التعدد والتفرقة . فإذا قلنا عن التفرقة إنها من الوجود ذاته ، فمعنى هذا أننا نقول إن الوجود مبدأ التفرقة في الوجود ، وهذا خلفٌ .

والوجود ثابت ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يُؤْخَذَ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكلّ ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل . وعلى هذا فالوجود غير متغير . هذا إلى أن التغير يقتضي المكان ، والمكان هو السطح الحاوي للأجسام المحوية ، فإذا لم توجد أجسام ، لم يكن ثمت مكان . والآن ، فإنه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان ، وبالتالي لن تكون ثمت حركة . وعلى هذا فالوجود ثابت .

والوجود قديم أبدي ، لأنه إذا كان حادثاً فإنه في هذه الحالة إما أن يكون محدثاً لنفسه وإما أن يحدثه غيرُه ، والفرض الثاني غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود كما قلنا من قبل . والفرض الأول كذلك غير صحيح ، لأنه إذا كان هو الذي يحدث نفسه ، فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون لحظة أخرى ؟ إن حدوثه في لحظة دون لحظة أخرى معناه أن هناك دافعاً سبب اختياره هذه اللحظة دون تلك اللحظة وهذا الدافع لا بد أن يكون شيئاً غير الوجود ، ومعنى هذا أن هناك شيئاً غير الوجود ، وهذا خَلْف كما ذكرنا من قبل . وإذا كان قد حدث ، فمعنى هذا أنه حدث من غيره ، وهذا الغير هو العدم ، والعدم لا موجود كما قلنا ، أي أنه لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، ومن ثم فهو لم يحدث ، أي أنه قديم ؛ كما أن معنى هذا أيضاً أنه أبدي ، لأنه لا ينتقل إلى العدم ، من حيث أن العدم لا يمكن أن ينتج عن الوجود ، ومعنى هذا أن العدم لا يمكن أن يكون معلولاً أو علة ، وإذا لم يكن معلولاً فإن الوجود أبدي ؛ وإذا لم يكن علة ، فإن الوجود قديم أو أزلي .

وإذن فالوجود هو الكل ، وهو واحد ، وهو ثابت ، وهو

أزلي ، وهو أبدي . والآن ، فما هو الفكر ؟ إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود ، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضاً وجود ، فالوجود والفكر إذاً ، أو الوجود والماهية ـ كما سيقال فيما بعد ـ شيء واحد .

ذلك هو مذهب برمنيدس الرئيسي في الوجود ، وهو المذهب الذي يقول بالعقل . ويكوّن الشطر الأول من مذهبه . إلا أن برمنيدس ـ مع ذلك ـ في الشطر الثاني من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تُصَوِّره الحواس أو كما يصوره المعتقد العامي ، أي أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء على أنه مذهب قال به برمنيدس نفسه من حيث إنه هو مذهبه ، بل نفهمه على أنه قول أراد به برمنيدس أن يصور الوجود الذي تتصوره الحواس . يقول برمنيدس هنا إن الوجود مثل الكرة ، لأن الكرة هي أكمل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحي ، وثابتة في كل أجزائها .

ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصلين : هما الحار والبارد أو النور والظلمة ، وعن هذين المبدأين ينشأ الوجود . وهو يسمي هذين المبدأين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الإروس أي الحب ، وعن الإروس ينشأ باقي الوجود . ولا يعنينا هنا ما يقوله برمنيدس في الطبيعيات ومذهبه الكوني ، بل يعنينا أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكي نبين مكانة برمنيدس في تاريخ الفكر .

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف في هذا الصدد . وذلك لأن برمنيدس يصور الوجود تصويراً حسياً خالصاً فيقول إنه الملاء . فهذا القول دعا تسلر ثم بيرنت إلى القول بأن برمنيدس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلي ، لأنه تصوره تصوراً حسياً من حيث إن الوجود هو الشيء المادي الباقي ، أو الأساس لكل الموجودات . وعلى هذا الأساس يقول بيرنت إن برمنيدس واحديٌّ مادي أو أبو المادية . وعلى العكس من هذا الرأي ، يقوم رأي آخر مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا الرأي هو الذي يجعل من الوجود عند برمنيدس وجوداً عقلياً صرفاً . وأصحاب هذا الرأي نوعان : منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً ، فالأولون يجعلون برمنيدس ـ على العكس مما يقوله بيرْنت ـ أبا المثالية ، أما الآخرون فيجعلونه رجل منطق فحسب انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها ؛ فماذا يعنيني أن أعرف أن أصل الوجود الماء أو الهواء أو النار ، وماذا يعنيني أن أعرف أن مركز الوجود هو النار . . . كل هذه وهميات وظنيات وتصورات من إبداع الحواس أو من نسج الخيال . ومن بين الأولين ـ وعلى رأسهم جومبرتس ـ من يجعل الوجود عند برمنيدس متصفاً بالصفات التي للجوهر عند اسبينوزا : فصفات الجوهر عند اسبينوزا الامتداد والفكر، وكذلك الحال في الوجود عند برمنيدس : هو متصف بصفات الامتداد والفكر فحسب . وفي مقابل ذلك يقول المنطقيون ، أو الذين يتصورون الوجود عند برمنيدس تصوراً منطقياً ، إن برمنيدس قد نظر إلى هذا الوجود نظرة منطقية خالصة ، بمعنى أن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الذهن أو في العقل ، وأن الوجود الخارجي وهم . ومن أصحاب هذا الرأي رَيْنهرْت ثم أنصار مدرسة ماربُرج ، ولكن أصحاب هذه النزعة قد غالوا فيها مغالاة شديدة ، وخصوصاً برونو بَـوْخ، لـذا يجب ألا نأخذ بتصوير مدرسة ماربرج لفكر برمنيدس ، كما يجب ألا نأخذ بنظرية اتسلر وبرنت .

وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند برمنيدس ليس هو الوجود الحسي ، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف ، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي ؛ لكن درجة التجريد ، فيما يتصل بالوجود ، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسياً أو وجوداً منطقياً .

زينون الإيلي : أقام برمنيدس مذهب الوجود بناء كاملاً لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقي هنالك هو أن يدافع عن هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذيه : زينون الإيلي ومليسوس.

يمتاز زينون عن مليسوس في أن الأول كان رجلاً منطقياً ذا قدرة عظيمة على الحِجاج ، فبرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه ، بينما كان مليسوس أقل قدرة حتى اضطر في النهاية إلى الخروج بعض الشيء عن مذهب أستاذه ، تبعاً لإلزامات الخصوم التي كان لا بد له أن يأخذ بها في دفاعه عن هذا المذهب . والنتيجة التي تستَخْلص من الدفاع الذي قام به كل من زينون ومليسوس هي أن مذهب الوجود كما تصوره برمنيدس ، لا يمكن أن يوفق بينه وبين المذهب المضاد له ، وهو مذهب الكثرة والتغير . وكلما اشتد هـذان التلميذان في الدفاع ، ظهر لأصحاب هذا المذهب ، إن كانوا يريدون حقاً الاستمرار فيه ، ألا يسلموا للخصوم بشيء ، فإن في مجرد

التسليم بشيء اعترافاً بفساد الباقي ، لأن هذا المذهب يكوّن وحدة تامة .

زينون الإيلي هو تلميذ برمنيدس ، لم يخالف أستاذه في شيء ؛ وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات ـ ويلاحظ أن كل ما ورد لنا في هذا الباب مشكوك فيه ـ لم يخرج مطلقاً عما قال به برمنيدس . لهذا فمن الراجح أن زينون لم يقل شيئاً في الطبيعيات ، لأن أستاذه قد قال كل شيء .

أراد زينون أن يدافع عن مذهب الوجود الواحد الثابت ، فلجأ من أجل هذا إلى طريقة غير مباشرة فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلالياً ، لأن صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود ، نرى زينون على العكس يحاول الدفاع عن مذهب برمنيدس مستعملاً طريقة غير مباشرة ، وذلك بأن يقول إن المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند برمنيدس تفضي قطعاً إلى تناقض ، ومعنى إفضائها إلى تناقض أنها غير صحيحة ، وما دامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة . وعن هذا الطريق يثبت الأصل ببطلان النقيض . ولو أن في هذا المنهج الشيء الكثير من الجدل اللفظي ، فإنه يلاحظ أن زينون لم يكن في جدله مشابهاً للسوفسطائية فالغرض متباين عند الاثنين ، لأن زينون كان يرمي من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية ، هي مذهب الوجود عند أستاذه ، بينما كان السوفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية ، هي القضاء على الفلسفة كما تُصُوِّرت حتى ذلك الحين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الدقة المنطقية أو دقة الاستدلال عند زينون كانت دقة واضحة ، وكانت تسير على أصول مرعية من المنطق ، بينما لم تكن الحال كذلك عند السوفسطائيين .

ومذهب برمنيدس في الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما الوحدة والثبات ، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يتصل بهذين الأصلين . ومن أجل هذا تنقسم حجج زينون إلى قسمين رئيسيين : قسم خاص بالتعدد وقسم خاص بالحركة . وفي كل من هذين القسمين توجد حجج أربع ؛ فلنبدأ الآن بالقسم الأول .

حجج زينون ضد التعدد : أولاً ـ الحجة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً ، فإنه سيكون حينئذ لا متناهياً في الصغر ولا متناهياً في الكبر في آن واحد . وذلك لأنه إذا كان متعدداً ، فمعنى هذا أنه مكون من وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل إلى وحدات نهائية ؛ وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم . والآن : فإن ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فإن كان ليس له مقدار فإنه إذا أضيف إلى شيء أو نقص منه فإنه لا يؤثر شيئاً ، والشيء الذي إذا أضيف أو إذا انتزع لا يؤثر ، هو لا شيء . ومعنى هذا في النهاية أنه إذا كان هذا الوجود متعدداً فهو مكون من وحدات هي لا شيء فالوجود إذن سيكون متناهياً في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو إذا أردنا أن نجعل للوجود مقداراً ، فمعنى هذا أنه لا بد لنا أن نضيف (ننسب) إلى الوحدات مقداراً : فإذا كان لكل وحدة مقدار ، فإن الوحدة الواحدة تتميز من الوحدة الأخرى بوجود شيء مميز ، وإلا لكان الاثنان شيئاً واحداً : وهذا الشيء المميز هو مقدار ، ما دمنا قلنا إنه لكي يكون وجود فلا بد أن يكون ثمت مقدار . وعلى هذا فإنه بين الوحدة والوحدة وحدة ثالثة ؛ وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار بينها وبين كل من الوحدتين الأخريين مقدار كذلك ، وهكذا إلى ما لا نهاية . . . ومعنى هذا أن الوجود سيكون كبيراً كبراً متناهياً .

ومن هنا نرى إننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فإننا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين ؛ وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود إذن ليس متعدداً بل هو واحد .

ثانياً : الحجة الثانية تقوم على العدد . وهنا يقول زينون إنه إذا كان الوجود متعدداً فمعنى هذا أنه لا محدودٌ عدداً ومحدود عدداً في آن واحد، فهو محدود عدداً لأنه مهما يكن به من مقدار، فلن يكون أكثر مما هو به، فهو إذاً محدود. وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد، لأنه لكي نُفرِّق بين الوحدة والوحدة، فلا بد من أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية، وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد. وهكذا ننتهي، كما انتهينا في الحجة الأولى، إلى نتيجتين متناقضتين، وهذا يؤذن ببطلان المقدمة، وعلى هذا فالوجود واحد.

ثالثاً : الحجة الثالثة تقوم على المكان . يقول زينون إنه إذا كان كل ما هو موجود فهو في مكان ، فإن هذا المكان لا بد أيضاً أن يكون موجوداً في مكان . وهذا المكان الجديد سيكون بدوره موجوداً في مكان . . . وهكذا إلى ما لا نهاية . ولما كان ذلك غير ممكن التصور ، فالمقدمة إذاً باطلة . ومعنى هذا أن الوجود واحد .

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلي :

ويضرب مثلاً لذلك ، فيقول : إننا إذا أتينا بكيلة من القمح ثم بذرناها ، فإنها ستحدث صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح وبذرناها وجدنا أنها لاتحدث صوتاً . فكيف تسنى إذن أن ينتج شيء كلي ، هو الصوت هنا ؛ من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً ، ما دامت الوحدات المتركبة منها لا تنتج وحدها شيئاً . وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئاً ، فإنه ليس متعدداً ، وإذاً فالوجود ، واحد .

تلك هي الحجج الأربع التي أدلى بها زينون ضد التعدد . وننتقل منها إلى :

حجج زينون ضد الحركة :

أولاً : تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الثنائية ، لأنها تقوم على القسمة الثنائية . وتتلخص في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان ، فلا بد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين ، وعلى هذا فإن قام جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنه لا بد له ، لكي يصل إلى هدفه وهو (ب) أن يمر أولاً بالمتصف ، وليكن (جـ) ، لكن قبل أن يصل إلى (جـ) ، لا بد أيضا أن يكون قد مر بمنتصف المتصف ، وليكن (د) . ولكن يجب أيضاً ، قبل أن يمر بالنقطة (د) ، أن يمر بمنتصف الربع ، وهكذا . . . فإذا كان التقسيم لا متناهياً ، فإنه لا يمكن أن يصل إلى النقطة المطلوبة وهي (ب) إلا إذا مر بما لا نهاية له من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له من النقط في زمن متناه ، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقاً أن يصل الشيء إلى هدفه ، أي أنه لا يمكن الحركة في المكان أن تكون . فعلى أساس المقدمة الأولى ، الحركة إذاً غير ممكنة .

ثانياً : يقول زينون إن أسرع العدّائين لا يمكن أن يلحق بأشد الأشياء بطءاً ، إذا كان هذا الشيء سابقاً له بأي مقدار من المسافة . فإذا تصورنا مثلاً أن آخيل ، وهو العدّاء السريع ، موجود ما ؛ وأن هناك سُلحفاة تسبقه بمسافة ـ فإنه إذا بدأ الاثنان مع الحركة في ساعة واحدة ، فإن آخيل لن يلحق بالسُلحفاة . وذلك لأنه لكي يلحق بها لا بد له أولاً أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة ، وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار . . . وما دام المكان منقسماً إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، فلن يستطيع آخيل إذن أن يلحق بالسلحفاة .

ويلاحظ أن الحجتين السالفتين متشابهتان وتقومان على مسألة واحدة ، هي تقسيم المكان إلى ما لا نهاية من الوحدات . والفارق بين البرهانين هو أن الهدف في الحجة الأولى ثابت محدود ، بينما في الحجة الثانية الهدف متحرك متغير باستمرار .

وهاتان الحجتان خاصتان بالمكان .

ثالثاً : قلنا إن الحجتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان منقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، أما الحجتان الأخريان فقائمتان على أن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام . وأولى هاتين الحجتين الأخريين هي تلك المسماة باسم حجة السهم . فلو تصورنا أن سهماً انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة أخرى ، فإن هذا السهم لن يتحرك وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في الآن يكون غير متحرك ، وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسماً إلى عدة وحدات كل منها هي الآن ، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائماً في آن ولما كان وجوده في الآن وجوداً ساكناً ، فإنه سيكون إذاً ساكناً باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أي أنه ينطلق ولا ينطلق ، أي أننا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطلان المقدمة .

ولتوضيح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به ـ كما اعترف بذلك أرسطو نفسه الذي رد على هذه الحجج جميعها ـ إن الشيء في الآن ساكن ، لأننا إذا سألنا عن الشيء أين يوجد في هذا الآن أو ذاك ، قلنا إنه يوجد في (أ) أو في (ب) أو في (جـ) ، . . . إلخ ولا نستطيع أن نقول إنه في المسافة بين أ وب ، أو بين ب وجـ . ففي كل آن يوجد الشيء المقذوف إذاً في أثنائه ساكناً . ولما كان الزمان هو مجموع الآنات ، فإن الشيء المار في الآنات سيكون ساكناً إبان كل الآنات أي إبان الزمان ، أي أنه سيكون ساكناً باستمرار .

وهذه المشكلة مشكلة خطيرة أثارها زينون ولعبت دوراً خطيراً في تاريخ الفلسفة من بعد ، وخلاصة هذه المشكلة هي أنه كيف يمكن ، إذا قلنا بالتقسيم ، أن نفسر الاتصال ، لأن الواقع أن كل تقسيم معناه الانفصال ، وفي هذا إنكار للاتصال ، وفي إنكار الاتصال إنكار للتأثير ، وفي إنكار التأثير إنكار للتغير .

رابعاً : الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشيئين المتساويين في السرعة يقطعان مكاناً متساوياً في نفس الوقت . وعلى هذا ، فإذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولتكن المجموعة الأولى

مكونة من الوحدات :
٤ ٣ ٢ ١
ب ب ب ب ؛ والمجموعة الثانية مكونة من الوحدات :
١ ٢ ٣ ٤
ت ت ت ت ؛ والمجموعة الثالثة مكونة من الوحدات :
٤ ٣ ٢ ١
ث ث ث ث ، وأنها مرتبة أولاً في ملعب على حسب الصورة الآتية :

٤ ٣ ٢ ١

ب ب ب ب

١ ٢ ٣ ٤

ت ت ت ت ←

٣ ٤ ٢ ١

ث ث ث ث ←

فلنتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة . فحينئذ إذا تحركت ث١ في اتجاه ب٤ بينما تحركت ت١ في اتجاه ب١ ، وكان هذا التحرك في نفس اللحظة فإنه يشاهد حين وصول ت١ إلى ب٤ أنه ستصل ث١ تحت ب١ فتكون على الشكل التالي :

٤ ٣ ٢ ١

ب ب ب ب

١ ٢ ٣ ٤

ت ت ت ت

٤ ٣ ٢ ١

ث ث ث ث

وهنا يلاحظ أنه لكي تصل ت إلى ب٤ تراها قد مرت بوحدتين بالنسبة إلى ب هما ب٣ وب٤ ، ولكنها من جهة أخرى قد مرت ، وفي نفس الآن ، بأربع وحدات من ث١ هي
٤ ٣ ٢ ١
ث ث ث ث ، أي أنها قطعت في نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً ، ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات مساوية للأخرى ، فمعنى هذا أن ت١ قطعت في المدة عينها مسافة ونصفها . والآن : فإنه لما كنا قد قلنا تبعاً للمبدأ الرئيسي في علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان متساويان في السرعة فإنهما يقطعان نفس المسافة في مدة واحدة ، فإننا نجد هنا أن النتيجة التي وصلنا إليها تناقض هذا المبدأ ، لأن الشيء الواحد قد قطع المسافة ونصف هذه المسافة في آن واحد . إذاً فالمقدمة باطلة ، ومعنى هذا أنه ليس ثمت حركة ، وإذاً فالحركة غير ممكنة .

وإذا نظرنا الآن إلى حجج زينون هذه ، وجدناها جميعاً ، أو على الأقل أكثرها قابلة للنقد . فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى وهي الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود في مكان ، يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق ، وذلك لأنه لا بد في النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بُعد هذا المكان . والحجة الرابعة خاطئة ، لأن الحبة الواحدة من القمح تحدث أيضاً صوتاً مهما كان ضعف هذا الصوت ؛ وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمح المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمح حين تبذر . والحجتان الأوليان ـ والاثنتان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا ـ غير صحيحتين كذلك ، لأن التقسيم إلى ما لا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وليس تقسيمًا بالفعل . أي أنه إذا قسمنا شيئاً ما فمهما كان من عدد الأقسام التي نقسمه إليها فالعدد لا بد محدود . ثم إنه يلاحظ فيما يتصل بالحجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان ، لأنه بقدر ما يزيد عدد الأجزاء بنقص مقدار الأجزاء ، لكن النتيجة باستمرار هي أن المقدار واحد . ولنشرح هذا فنقول . إذا أخذنا مقداراً وليكن (أ) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فإن كل قسم يساوي $\frac{١}{ع}$ ومجموع الأجزاء هو ع × $\frac{١}{ع}$ أ ومعنى هذا أنه مهما كان عدد الأقسام فإن المقدار ثابت باستمرار . وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيراً إلى ما لا نهاية أو كبيراً إلى ما لا نهاية .

وحجج القسم الآخر يمكن الإجابة عنها كذلك ، فالحجتان الأوليان (والأساس فيهما واحد كما رأينا من قبل) تقومان على أساس التقسيم في الواقع إلى ما لا نهاية له من الأجزاء ، ولكن هذه التجزئة لا تستمر إلى ما لا نهاية في الواقع أو بالفعل ، بل بالقوة فقط تتم هذه التجزئة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه ما دمنا نقول بأن المكان ينقسم إلى ما لانهاية له من الأقسام فعلينا أن نقول أيضاً إن الزمان الذي يتم فيه التحرك طول هذه المسافة المكانية لا بد أيضاً أن ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام ، وعلى هذا لا يصح لنا أن نقول بأن ما لا نهاية له من النقط يُقطع في زمن نهائي . فإذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط ، فعلينا إلزاماً أن نقول أيضاً إن الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقط . فإذا كان من الممكن أن يُقطع مكان لا نهائي من حيث التقسيم فهو سيقطع

أيضاً في زمان لا نهائي من حيث التقسيم .

وحجة السهم ولو أنها أبرع الحجج فإنها أيضاً ظاهرة الخطأ ، وذلك لأن فيها مخالطة منطقية من النوع المسمى باسم أغلوطة الحد الرابع Quaternio terminorum أي استعمال اللفظ الواحد بمعنيين مختلفين في قياس واحد ؛ فحين يقول زينون إن السهم في حالة إنطلاقه يوجد في نفس المكان ، فإن قوله في نفس المكان إما أن يكون بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائماً في مكان مساوٍ ؛ وزينون يستعمل عبارته بالمعنين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر ؛ وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لأنه من الصحيح أن السهم موجود دائماً في كل آن في مكان مساوٍ ولكن ليس معنى هذا أنه موجود في كل الآنات في نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد إلى المكان الآخر .

بيد أن مشكلة السهم أعقد من هذا بكثير . لأنها بعينها مشكلة الاتصال في الوجود والتأثير بالتماس، فإذا تصورنا الزمان أو المكان مقسمين إلى أجزاء ، فعلى أي أساس يكون التقسيم ؟ كل تقسيم لا بد أن يكون على أساس التفرقة وإلا لم يكن ثمت تقسيم . ومعنى هذا أن بين الجزء والجزء شيئاً يفصل بين الجزئين ، والصعوبة هي في الانتقال من الجزء إلى الجزء : كيف يتم وكيف يكون التأثير من الجزء الواحد إلى الجزء الآخر ما دام بينهما فاصل ؟ وهذه المشكلة قد أثارت الكثير من الجدل حولها وما زال هذا الجدل قائماً حتى اليوم ، فلحجة زينون هذه الشيءُ الكثيرُ من الوجاهة .

أما الحجة الرابعة فبيّنة الخطأ ، لأنها تقوم على أساس قياس حركة الشيء بالنسبة لشيء آخر سواء أكان هذا الشيء الآخر متحركاً أم ساكناً . وزينون لا يفرق في القياس بين أن يكون المقيس عليه في هذه الحالة ساكناً أو متحركاً ، مع أنه من الواجب أن تكون هناك تفرقة . وإلا وقعنا في نفس الخطأ الذي أوقعنا فيه زينون .

لكن على الرغم من هذه الاعتراضات أو الردود التي نستطيع أن نسوقها ضد حجج زينون فيجب أن نعترف أنه كان لهذه الحجج ولهذا النوع من التفكير شأن خطير في الفلسفة إبان ذلك الحين لأن المنهج الذي سار عليه زينون كان منهجاً جديداً كل الجدة مما جعل أرسطو يعده مكتشف الجدل . والمشكلة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما نتصوره لها من قيمة حقيقية فقد أثارت مشكلة التغير والظواهر ووضعتها في أخذ صورة لها . وكان على كل باحث في الطبيعة ، أي في التغير ، أن يحسب لهذه الحجج حسابها . ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يجدان نفسيهما مضطرين إلى الرد عليها قبل أن يبحثا في الحركة .

ذلك هو زينون : نراه قد دافع دفاعاً قوياً عن مذهب أستاذه برمنيدس . وقد بقي علينا أن نتحدث عن التلميذ الثاني الذي دافع عن نفس المذهب ، ألا وهو مليسوس .

مليسوس: كان مليسوس أقل حظاً من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون ، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس واختلف عنه بعض الاختلاف ـ على العكس من زينون .

ولما كانت الحجج التي يسوقها مليسوس ليست بمختلفة كثيراً عن حجج برمنيدس نفسه ، ـ لأن مليسوس يسير على نفس المنهج المباشر الذي سار عليه برمنيدس ، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الموجود كل صفات الموجود ، على خلاف زينون الذي سلك مسلكاً غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى تناقض ؛ وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه ـ نقول إنه لما كان مليسوس لم يأت بشيء جديد في هذا الباب ، فلن نتحدث عنه إلا فيما يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .

لقد قال برمنيدس إن الوجود أزلي أبدي فاستنتج مليسوس من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبدياً ، فهو أيضاً لا متناه ، لأنه إذا لم يكن له أول من حيث إنه أزلي ، وإذا لم يكن له آخر من حيث إنه أبدي ، فمعنى هذا أنه لا متناهٍ سواء من ناحية البدء ومن ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليسوس قد اختلف بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبه بل ناقض هذا المذهب ، ولم يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذي حدث هنا هو أن مليسوس قد جمع بين الزمان وبين المكان ، فاعتقد اللانهائية هي في المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح . وأغلب الظن أن ما دفع مليسوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً مادياً صرفاً ، واستخلص من لا نهائية الزمان لا نهائية المكان ، وليس من شك أيضاً في أن مليسوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهائية في المكان بالفعل ، ولم يقل إن هذه اللانهائية هي اللانهائية العقلية أو لا نهائية المعقولات ؛ فإن حديثه عن

الموجود حديث مادي خالص ، كما فعل برمنيدس من قبل ، إلا أن برمنيدس جعل هذا الموجود متناهياً ، بينما جعل مليسوس هذا الوجود غير متناهٍ في المكان .

والآن فلننظر نظرة إجمالية إلى المدرسة الإيلية . كانت هذه المدرسة نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية في الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالي فيقول إنه بالمدرسة الإيلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ، وأن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الإيلية . وأصحاب هذا الرأي يقولون تبعاً لهذا إن فلسفة التصورات أول من قال بها هم الإيليون وليس سقراط . ولكنا نجد في هذا الرأي شيئاً من التطرف ، ولو أن الرأي الآخر المعارض لهذا الرأي رأي متطرف كذلك ، وهو الذي يجعل من الإيليين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعاً لهذا يجعلون بدء فلسفة التصورات لابيرمنيدس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صح الرأي الأول أو الرأي الثاني فإن من المسلم به أن المدرسة الإيلية قد أثرت أكبر تأثير في الفلسفة اليونانية في الدور الثاني من الطور الأول . فكان على كل الفلاسفة الذين تلوا هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يحسبوا حساباً لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى في أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة مثل هرقليطس . وكان تأثيرها واضحاً ظاهراً في أمبادوقليس وأنكساغورس وديمقريطس . فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفاً بالصفات التي يتصف بها الموجود عند الإيليين : فهو أزلي أبدي ثابت ، وتبعاً لهذا غير متغير بالكيف . لهذا يلاحظ أن جميع المبادىء الأولى التي قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على المدرسة الإيلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالكم وحده، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل في الدور الذي تبعهم، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك طبيعة آلية، وأصبحت ظواهر الطبيعة تفسَّر تفسيراً كمّياً آلياً كيفياً، يقوم على تفسير الكيفيات باستحالتها بعضها إلى بعض.

ومن ناحية المنهج، يلاحظ أن الإيليين قد أثروا في السوفسطائية تأثيراً كبيراً ، ولو أن هذا التأثير جاء تأثيراً سيئاً من حيث انه أعطاهم السلاح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة في ذلك العهد . ولكن لا نكران لكون براعة السوفسطائيين في الجدل وفي المنطق مرجعها - إلى حد كبير- إلى المدرسة الإيلية .

النصوص والمراجع

انظرها في مادة « الأيونية »

يضاف إليها عن الإيليين خاصة :

- G. Calogero: Studi sull' Eleatismo. Roma, 1939.

(المدرسة) الأيونية

طاليس : يُعدُّ طاليس أول الفلاسفة اليونانيين ، لأن طاليس - كما يقول نيتشه - قد قال بحقائق ثلاث : فهو أولاً قد تحدث عن أصل الأشياء أو عن الأصل الذي تصدر عنه الأشياء ، وثانياً كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير ، وثالثاً - وإن كان هذا ليس بواضح تمام الوضوح في كلامه - قال إن كل شيء واحد .

فالقول الأول يجعل طاليس متفقاً مع أصحاب الكونيات ، ولايخرجه عن أصحاب النظريات التي قالت بوجود أصل للأشياء قبل الفلسفة . ولكن القول الثاني يخرج طاليس عن دائرة هؤلاء ويجعله رجل علم ، لأنه لا يبحث في أصل الأشياء بحثاً يقوم على الأسطورة ، وإنما هو يبحث بحثاً يقوم على العلم فحسب . إلا أنه لو اكتفى بهذا لكان عالماً فحسب . ولكنه بقوله إن كل شيء واحد قد أصبح فيلسوفاً ؛ لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد . وهذه النظرة ، في رأي نيتشه ، نظرة صوفية ، وهي أوّل البحث الميتافيزيقي في الوجود ، لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية ، وقال بنظرة تقوم على الوجدان ، أساسها أن الكل واحد .

هذا الواحد الذي أرجع إليه طاليس كل الأشياء هو- الماء . ولسنا ندري العلة الحقيقية أو الأسباب التي دعت طاليس إلى أن يقول بهذا القول . وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال: لعل السبب الذي دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة ، فالماء إذاً أصل الحياة . لكن أرسطو يسوق هذا التفسير على أنه حدس فحسب ، لا على أنه تفسير تاريخي عُرف عن طاليس . ولما أتى شراح أرسطو - وعلى رأسهم سنبلقيوس - قالوا بتفسيرات مقاربة . فمنهم من قال إن

طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وإن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات البرية ، وأن تكوين السحاب هو العلة في الحياة ، وتكوين السحاب يؤدي إلى المطر فالماء ، فأصل الأشياء إذن هو الماء. وليس يهمنا من هذا كله أن نعرف التفسير الحقيقي الذي يبين لنا الدوافع التي دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء . إنما المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء . وخطورة هذا القول تأتي من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد ، وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن المشاهدة الخارجية بل هو شيء ارتفع به طاليس فوق كل مشاهدة ، وقال به على أنه نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود .

وهنا يجب أن ننبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس ، أو هو على الأقل يتضمن القول ، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة . وأنصار هذا الرأي يقولون بأن طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء ؛ ولكن هذا الرأي أو هذا القول متأخر ، ومن وضع المتأخرين .

والقول الثاني الذي يهمنا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية . وهنا يجب الا نأخذ هذا القول على علاته ، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد ، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد ، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلاً عن شيءاسمه المادة وحالاً بها. فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها ، وليست الروح الكونية . والأقوال التي تؤكد أن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية ، قد صدرت عن مصادر رواقية، كما يظهر من اللغة التي صيغت بها ، فإنها لغة رواقية خالصة .

أما الأقوال الفلكية التي تنسب إلى طاليس ، فليست بأسعد حظاً من ناحية اليقين . وأكثر هذه الأقوال احتمالاً هو القول بأنه نظر إلى الأرض على أنها قرص يطفو على سطح الماء ، وأن السبب في الزلازل يرجع إلى اهتزاز الماء .

وهم يذكرون عن طاليس ـ من ناحية الفلسفة الإلهية ـ أنه كان يقول بإله واحد ، وأن هذا الإله يختلف عن الإنسان ، وأن صفات الله ليست تلك الصفات التي ينسبها الشعراء إلى الآلهة، فإن هذه الصفات صفات إنسانية خالصة . ولكن ما ينسب إلى طاليس في هذا الصدد مشكوك فيه كل الشك . لأننا نعرف على وجه اليقين أن أول من حمل على تصور الآلهة تصوراً شعبياً هو إكسينوفان ، ولم يقل أحد من قبل بما قال به إكسينوفان من أن الآلهة لاتتصف بصفات البشر أو أن الآلهة فوقها إله واحد.

انكسمندريس: رأينا إذاً كيف أن طاليس قد أرجع أصل الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى شيء معين بالكيف هو الماء . إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مقنع لأنه من الصعب أن نرجع جميع الأشياء إلى الماء . لهذا كان على خلفه انكسمندريس أن يلجأ إلى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الغرض . لهذا قال إن المبدأ هو اللامحدود. وهنا تختلف الأقوال كثيراً في ماهية هذا اللامحدود . هل هذا اللامحدود معناه اللانهائي بالمعنى الذي أصبح معروفاً لدينا اليوم عن اللانهائي ، أي بحسبانه شيئاً مجرداً عن المادة أو شيئاً روحياً ؟ الواقع أن الرأي الذي يكاد يكون أصح الآراء في هذا الصدد هو القائل بأن اللامحدود أو الأبيرون ἄπειρον هو المادة اللامحدودة ، فهو إذاً شيء مادي أو هو المادة نفسها متصفة بصفات اللانهائية أو اللامحدودية . لكن بأي معنى يجب علينا أن نفهم هذه اللامحدودية : أهذه اللامحدودية في الكيف ، أو في الكم ، أو فيهما معاً ؟

اختلفت الآراء أيضاً بين النقاد المحدثين حول هذا . هم متفقون أولاً في أنه لا محدودٌ من ناحية الكيف ، بمعنى أنه غير معين . إذ هو قد لجأ إلى هذا المبدأ لأنه رأى أن الشيء الواحد أو العنصر الواحد لا يكفي وحده لإثبات هذا التغير المستمر في الطبيعة ، فلا بد إذاً من تصور مادة لا محدودة بالكيف منها ينشأ هذا التغير اللامحدود في الوجود . فمن الطبيعي إذاً أن يكون هذا اللامحدود لا محدوداً من جهة الكيف . ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية ، ناحية حسبان هذا اللامحدود لا محدوداً في الكيف : لكنهم اختلفوا من ناحية الكم أشد الاختلاف فمنهم من يقول بأن هذا اللامحدود ليس لا محدوداً من حيث الكم . وعلى رأس هؤلاء تَـنري وتَيشْملر . والذي أدى بهم إلى هذا القول هو أن انكسمندريس يقول بأن الأبيرون يتحرك حركة دائرية . فهذه الحركة الدائرية لا يمكن أن تتصوّر إذا كان اللامحدود لا محدوداً في الكم أيضاً . ومنهم من يعارض تنري وتيشملر فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه إذا كانت الحركة التي يتحركها الأبيرون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللامحدود محدوداً في الكم ، ولكننا ننكر أن تكون الحركة التي يتحرك بها الأبيرون حركة دائرية ، وبهذا أثبت هؤلاء أن اللامحدود كان أيضاً لا محدوداً في الكم أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء οὐρανός (أورانوس) .

ومن أشهر أصحاب هذا الرأي ممن عارض تنري وتيشملر ، اتسلر . وجاء بعد ذلك جون برنت في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية» (بند ١٧) فقال إن هذه الحركة التي يتحركها الأبيرون هي الحركة التي تحدث عنها أفلاطون في « طيماوس » ، وهي الحركة التي تذهب وتعود .

ثم يأتي أبل ريه ، في كتابه « شباب العلم اليوناني » (ص ٧٤ وما يليها) فيقول إنه يجب علينا ألا نقيس المنطقية في مذاهب هؤلاء بما نقيس به المنطقية اليوم في مذاهب المحدثين . فقد يكون من الممكن أن أنكسمندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأبيرون لا محدوداً في الكم وبين أن يكون متحركاً حركة دائرية . والذي يستخلص من هذا كله هو أن أنكسمندريس كان ينظر إلى اللامحدود بحسبانه لا محدوداً في الكم والكيف معاً .

والآن، هل نحدد هذا اللامحدود من ناحية الكيف؟ حاول المتأخرون ومن أشهرهم شراح أرسطو، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي وسنبلقيوس ، حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللامحدود ، فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار ، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء. إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللامحدود ، من حيث أنه يجب ألا يكون محدداً من ناحية الكيف ، حتى يمكن أن يفسر التغير الكثير الذي لا نهاية له في الوجود .

كيف تنشأ الأشياء عن هذا اللامحدود؟ يقول أنكسمندريس إن هذا يتم بالانفصال. أما ماهية هذا الانفصال وكيف يتم فهذا ما لم يحدده أنكسمندريس مطلقاً . وهنا نشاهد أن هناك طائفة من النقاد المؤرخين يحاولون أن يقولوا ، وعلى رأسهم رِتّــر ، إن أنكسمندريس كان في تفسيره لنشأة الأشياء عن الأبيرون من أصحاب النزعة الآلية ، في مقابل النزعة الديناميكية التي تفسر الأشياء بصدورها مباشرة عن الأصل ، لا عن طريق الانفصال . ولكن اتسلر يرى أن هذا الرأي غير صحيح ، وأن أنكسمندريس لم يقل بهذه النظرة ، وأن هذه النظرة إنما أتت متأخرة حينما أصبحت هناك عناصر محدودة ، ولكي يمكن تفسير هذه العناصر لا بد من القول بالانفصال أو الاتصال ؛ أي أن هذا التفسير الآلي لا ينطبق إلا على أمبادوقليس وديموقريطس ، لأنه يتضمن من ناحية أن هناك مبدأ هو الذي يحدث هذا الانفصال عن الأصل ، وهذا المبدأ الروحي هو المحبة والكراهية عند أمبادوقليس ، والخلاء عند ديموقريطس والذريين . فلهذا السبب لا يمكننا القول بأن الانفصال عند أنكسمندريس يجب أن يفهم فهماً آلياً ، بل على العكس : هذا الانفصال الذي لم يحدده أنكسمندريس تحديداً واضحاً ، لا بد أن يفهم أيضاً فهماً ديناميكياً ، كما هي الحال أيضاً فيما يتصل بنشأة الأشياء عند سلفه طاليس .

واول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللامحدود هو الحار والبارد. وتقول بعض الروايات إنه بعد هذا يتحول الحار ، إذا كان متكاثفاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلاً إلى النار ؛ كذلك الحال في البارد : إذا كان متكاثفاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلاً تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية - كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس - تفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفاً لدى أنكسمندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول على أساس أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فإننا لا نستطيع الأخذ بهذه الرواية هنا كذلك . والأشياء عند أنكسمندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد . وهو يقول إن الكواكب الثابتة، ثابتةٌ في جَلد السماء، أما الكواكب المتحيِّرة أي غير الثابتة فهي عبارة عن الثغرات الموجودة في غلاف السماء ، وحينما تسد ثغرة من هذه الثغرات يحدث الخسوف أو الكسوف .

وقال أنكسمندريس من ناحية أخرى بوجود عوالم لا عدد لها . وهذا قول ثابت في جميع الروايات . إلا أن المشكلة هي : هل هذه العوالم ، التي لا عدد لها ، توجد معاً أو يوجد الواحد منها بعد الآخر ؟ هنا يلاحظ أن أنكسمندريس كان يقول بأن الولادة تقتضي الفناء والكون يقتضي الفساد ، فكل عالم يولد لا بد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ، يفني ليولد عالم جديد؛ فهذا ما تقتضيه العدالة، من حيث إن ذلك الفناء تكفير عن الوجود، لأن الوجود بطبيعته خطيئة، إذ الوجود معناه طرد موجود والحلول محله .

ولهذا فإن أصح الآراء في هذا الصدد وأكثرها احتمالاً هو القول بأن هذه العوالم لا توجد معاً ، وإنما هي توجد متتابعة ، فإذا فني الواحد وُجد الآخر الذي يليه وهكذا باستمرار . ويكفي هذا فيما يتصل بنظريات أنكسمندريس . والآن ، فإذا أردنا أن نبين الصلة التي تربط أنكسمندريس بطاليس وجدناها على النحو التالي : فيلاحظ أولاً أن أنكسمندريس قد تأثر بطاليس ليس فقط من حيث إنه أرجع الوجود إلى واحد ، بل وأيضاً من حيث إنه بدأ وجود الأشياء من الماء ، لأن أنكسمندريس يجعل البارد هو الذي تنشأ عنه الأشياء بعد ذلك . إلا أن أنكسمندريس يختلف عن طاليس في أنه لم يقل بمبدأ معين في الكيف بل قال بمبدأ غير معين ، إن من حيث

الكيف أو من حيث الكم . ولهذا كان فكره أرقى من فكر طاليس ، لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان أنكسمندريس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقي ، لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن أنكسمندريس قال لأول مرة بعوالم لا نهاية لها توجد وتفنى ، وهذا القول كان المقدمة لقول أرسطو فيما بعد إن حركة العالم أزلية أبدية .

أنكسمانس : انتهى أنكسمندريس إلى أن المبدأ الأول لا بد أن يكون لا نهائياً أو لا محدوداً ، فكان لا بد لخلفه أن يقول أيضاً بمبدأ لا نهائي أو لا محدود . ولكن كان يُؤخذ على أنكسمندريس أن المبدأ الذي قال به لم يكن مبدأ معيناً بالكيف ، ولهذا كان لا بد للمبدأ الجديد الذي يقول به خلفُه أن يكون معيّناً بالكيف . لذا قال أنكسمانس ، الذي كان تلميذاً لأنكسمندريس ومعاصراً له ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين ، وهذا المبدأ الجديد هو الهواء .

وهنا يختلف المؤرخون والنقاد في ماهية هذا الهواء ، أهو يختلف عن الهواء المعروف الذي هو أحد العناصر الأربعة ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأي الأرجح الذي كاد المؤرخون أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما نتصوره ، خصوصاً إذا لاحظنا أن أنكسمانس كان يعد الهواء الشيء الذي يحيط بالكون ، ومعنى هذا أن الهواء شيء لا نهائي ، وهذا الهواء يتحرك حركة دائمة ، فكما قال أنكسمندريس من قبل عن اللامتناهي أو اللامحدود إنه يتحرك حركة دائمة ، كذلك الحال في هذا الهواء : يتحرك حركة دائمة .

أما طبيعة هذه الحركة فهي أيضاً موضع خلاف . فبعضهمْ ، مثل تيشملر ، يقول إن الحركة التي يتحرك بها الهواء هي الحركة الدائرية ، والبعض الآخر ـ ومن أتباع هذا الرأي اتسلر ـ يرجِّح أن تكون الحركة هي حركة الدوّامة . وعلى كل حال فلسنا نستطيع أن نقطع برأي في هذه المسألة .

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضاً إلى أنكمسانس أنه جعل من هذا الهواء إلهاً . لكن يلاحظ أن هذا الرأي ليس بثابت تمام الثبوت . بيد أنه من المرجح أن أنكسمانس كان يعدُّ المادة حية ، وكان يحسب ـ تبعاً لهذا ـ أن مادته هي أيضاً تتصف بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كلَّ الكائنات فهي كالآلهة سواء بسواء . أما الدوافع التي دفعت أنكسمانس إلى القول بأن الهواء هو الأصل ، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه قد رأى أن مصدر الحياة في الإنسان هو الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء التنفس تنتهي الحياة فمصدر الحياة في الإنسان إذن هو التنفس أو بعبارة أخرى هو الهواء . فنقل أنكسمانس هذا المصدر من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية كلها . وفي هذا تظهر صحة رأي نيتشه من قبل ، وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الإنساني إلى الطبيعة الخارجية مباشرة . ويلاحظ أن انكسمانس كان يعدُ النفس روحاً هي الهواء ، أي أن النفس كانت عنده هواء . وحينما يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون ، يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التي قال بها أنكسمندريس وهي فكرة الانفصال ، فيقول إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف . فالطريقة التي تصدر بها الأشياء عن المبدأ الأول هي بأن تتخلخل أو تتكاثف ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ أولاً أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخار والبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن اتسلر يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى أنكسمانس نسبة غير محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن أنكسمانس كان يقول بالعناصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن اتسلر يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أمبادوقليس .

وعلى كل حال ، فقد رأى أنكسمانس أن أول شيء ينشأ من الهواء هو الأرض . وقد تصور الأرض على شكل قرص المنضدة ، وعلى هذا النحو هي معلقة في الهواء ، وكذلك الحال في الشمس وقد استطاع لأول مرة أن يكتشف هذه الظاهرة ، وهي أن القمر يستمد نوره من الشمس . وحاول أن يفسر خسوف القمر فقال إن هناك إلى جانب الكواكب السيارة النيرة ، كواكب أخرى معتمة . فإذا تصدت هذه الكواكب المعتمة بين الشمس وبين القمر ، حدث الخسوف .

فإذا انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة أنكسمانس في المدرسة الأيونية وفي الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولاً أنه كان متأثراً بسابقَيْه كل التأثر ، وأنه لم يكن طريفاً كل الطرافة كما يدّعي رتر . وذلك لأن قوله بلا نهائية أو لا محدودية المبدأ الأول وهو الهواء ، وقوله بأن هذا المبدأ الأول في حركة مستمرة ـ نقول إن هذين القولين قد أخذهما قطعاً من انكسمندريس ، إن تحديده للكيفية التي تتم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تحديد يتفق من بعض الوجوه ـ أو في الفكرة على الأقل ـ مع التحديد

الذي وضعه انكسمندريس من قبل . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يلاحظ أن انكسمانس كان متفقاً مع طاليس في جعله المبدأ الأول معيّناً بالكيف ، مما يدعو إلى القول بأنه كان متأثراً في هذا به .

لكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن في انكسمانس كثيراً من الطرافة ، فهو يمثل لنا ـ كما رأينا ـ كمال الفلسفة الأيونية . ويمثل لنا النزعة العلمية الخاصة التي بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ، لأن التجاءه إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فبينما نرى عند انكسمندريس أن نشأة الأكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما كان ذلك لعلة أخلاقية هي العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ، نجد انكسمانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً آلياً ، أي علمياً ، بقوله بفكرتي التخلخل والتكاثف . ومعنى هذا أننا نجد في انكسمانس تقدماً للفكر اليوناني نحو التفسير العلمي الخالص للأشياء .

امتداد الفلسفة الأيونية : وقفت المدرسة الأيونية عند انكسمانس . إلّا أن مبادىء هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن أتوا من الفلاسفة بعد هذه المدرسة ، خصوصاً الفلاسفة الذين ولدوا في أيونية مثل هرقليطس وانكساغورس وديموقريطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يجعلنا نفرق تفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية . ولهذا لا يمكن أن نعدهم امتدادا للفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقاً امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهم فلاسفة آخرون من عيار أقل من هؤلاء الفلاسفة وأشهر هؤلاء أولاً هِبُون وقد قال بما قال به طاليس من قبل أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء ، والذي دعاه إلى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات المنوية مائية أو على الأقل ـ على حدّ تعبير أرسطو ـ رطبة ، ولهذا يجب أن يعد المبدأ الذي نشأت عنه الأشياء رطباً أي ماءً أيضاً ، إلا أن المعلومات التي لدينا عن هبون ضئيلة تافهة . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثاً ملؤه السخرية والازدراء ، فلم يكن يعدّه فيلسوفاً ذا قيمة .

أما الفيلسوف الذي كان ذا قيمة كبيرة ممن كانوا امتداداً للفلسفة الأيونية ـ فهو ذيوجانس الأبولوني . قال ذيوجانس إن المبدأ الأول يجب أن يكون أولاً أزلياً أبدياً قادراً على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركاً باستمرار ، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة ؛ ولذا قال بما قال به انكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء ، لأنه وجد أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء ، وأنه لا نهائي وأنه أزلي أبدي ؛ ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أي إلى الروح . وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية ، وثانياً الحياة ، وثالثاً العلم ، ورابعاً القدرة ، وخامساً العظم . وهذه الصفات كلها لا بد منها لكي يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من حيث إنه مبدأ الحركة وإنه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الأشياء . فهو إذاً أكبر الأشياء ، ومن حيث إن الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن ذيوجانس الأبولوني يقول : إن هذا المبدأ واحد ، وينكر على أمبادوقليس قوله بمبادىء أربعة . لأنه رأى أن مثل هذا القول يجعل من الصعب علينا أن نفسر التغير ، لأن التغير معناه قابلية تحول الشيء إلى شيء آخر ، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الأشياء من جنس واحد .

تلك أهم الأقوال التي قال بها ذيوجانس ، زيادة على أقوال المدرسة الأيونية . ويلاحظ أيضاً أن ذيوجانس كان في هذا متأثراً بالتطور الفلسفي العظيم الذي حدث منذ انكسيمانس حتى عهده . ففيه نرى أولاً آثاراً واضحة من تفكير أمبادوقليس ، على الأقل في ردّه عليه . وثانياً تأثيرانكساغورس من حيث انه اضطر إلى القول بأن المبدأ الأول مبدأ روحي .

النصوص

Hermann Diels: Fragmente der Vorsokratiker. 5. Aufl. Berlin, 1934- 5.

مراجـع

- J. Burnet: Early Greek philosophy. 4th edition, London 1930.
- Ed. Zeller Die philosophie der Griechen . Engl. Transl. 4 vols. by S.F. Alleyne, 2 vols. Longmans, 1881.
- Th. Gonperz: Griechiche Denker, 1, 1893.
- A. Conotti: I presocratici. Napoli, 1934.
- K. Freemann: Companion to pré- Socratie Philosophy. Oxford, Blackwell, 2 nd éd. 1949.
- L. Robin: La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique: Paris, 1923.
- Ueberweg - Praechter: Die philosophie des Altertums. Berlin, 1929.
- W. Jaeger: The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.

ب

ب

بانتيوس

παναιτος

بانتيوس الرودسي، منشىء الرواقية الوسطى ذات النزعة الانتقائية عاش في الفترة ما بين سنة ١٨٥ وسنة ١١٠ قبل الميلاد، كان تلميذا وصديقا لذيوجانس السلوقي، وارتحل معه هو وكرنيادس إلى روما حيث أقام خمس عشرة سنة (من ١٤٥ إلى ١٣٠ ق.م. تقريبا). وحظي بمكانة رفيعة خصوصا في أوساط الشيبونيين القواد والحكام بأن كان صديقا حميما لشيبيانو أمليانو P. Scipiano Emiliano الذي اصطحبه معه في حملته على الشرق في سنة ١٤٠ ـ ١٣٨ ق.م. وفي سنة ١٢٩ صار رئيس مدرسة أثينا خلفا لأنتفاطر الطرسوسي.

وعلى الرغم من أن اسم «الرواقية الوسطى» ليس قديما، فلا شك أن بانتيوس يمثل تحولا في اتجاه الرواقية. ومنذ كليانتس كان هو أول رئيس للرواقية من أصل يوناني محض، بينما كان الآخرون من أصول سامية. وبه سقطت كل الاتجاهات المنشودة في الزهد وتعذيب البدن وقهر الحياة الواقعية بالديالكتيك والكازوستيك (المحاسبة) Casuistique، وبدلاً من ذلك دعا بانتيوس إلى انسجام النفس والجمال الأخلاقي، والرفاهية الحسية، والمشاركة في الأعمال العامة.

كذلك احتفل بانتيوس بالشكل الفني في أسلوبه، على خلاف الرواقيين السابقين الذين لم يكونوا يهتمون بجمال الأسلوب. وتميز أسلوبه بالوضوح (راجع شيشرون .de fin (IV, 79 لكن لم يصلنا من مؤلفاته إلا شذرة حفظ نصها الحرفي ولكن باللاتينية (Gell . XIII, 28). ومن بين مؤلفاته التي ضاعت هذه نذكر:

١ ـ «في الواجب» περι χαθηχοντος وقد استعان به شيشرون في كتابه «في الواجبات» De Officiis وكان يتضمن أحاديثه مع أصدقاء في روما.

٢ ـ «في العناية» περὶ προνοίας

٣ ـ شرح على محاورة «طيماوس» لأفلاطون.

مراجع

— A. Schmekel: Die philosophie der mittleren Stoa Berlin 1892.

— R. Reitzenstein: Werden und Wesen der Humanität in Altertum, Strassburg, 1907.

— M. Pohlenz: Die Stoa. 3. Aufl. 1964. Gottigen.

بـــادر

Franz von Baader

فيلسوف صوفي ألماني، ولد في منشن (ميونيخ) في ٢٧ مارس سنة ١٧٦٥، وتوفي في منشن في ٢٣ مايو سنة ١٨٤١.

درس أولاً الطب وعلم المعادن. ثم درس الفلسفة واللاهوت وعاش في انجلترة من سنة ١٧٩٢ الى سنة ١٧٩٦ ومن ثم عاد الى منشن حيث عين في سنة ١٨٢٦ أستاذاً شرفيا Honorar professor للاهوت النظري في جامعة منشن الحديثة الانشاء، وكان كاثوليكياً ولكنه عارض امتيازات البابا، بيد أنه خضع واستسلم وهو على فراش الموت.

وقد تأثر بأكهرت كما تأثر بالصوفي الغريب L. C. de Saint Martin ، لكن التأثير الاكبر كان ليعقوب بيمه. ونقد مذهب كنت، وكان على صلة وثيقة متبادلة مع هيجل. وكان له تأثير كبير في تطور فلسفة شلنج، كما استلهمه الرومنتيك الألمان وأصحاب مدرسة توبنجن الكاثوليكية وكيركجور.

وأسلوبه غامض، حافل بالرموز. ومؤلفاته عديدة، مضطربة التأليف، لكن تسودها روح واحدة. ومعظمها كتبت بمناسبات. وكتبه في بداية التأليف حافلة بالخيال، لكنها في أخريات حياته صارت اكثر أكاديمية ونضجاً وعقليةً.

ومذهب بادر مذهب ديناميكي يقوم على أساس العلاقات أو الاضافات القائمة بين الموجودات. والوجود عنده هو عملية غايتها الجسمية Leiblichkeit بالمعنى المثالي لهذا اللفظ، لا بالمعنى المادي. والوجود يترجح بين الحرية والجبرية:

وتتم «عملية» الموجود في الانتقال من العلة الى الاساس. فالموجود حدوث وانفتاح، دخول في الأساس وانبثاق منه. والموجود يدور في دائرتين: الفكرة idea (Sophia) التي تغلق الدائرة الحيوية الباطنية لتفتح الدائرة الثانية وهي الطبيعة. والطبيعة اشتياق له اتجاهان: فهي تسعى الى موضوع اشتياقها، ولهذا تمسك قوامها، وفي الوقت نفسه فإن الانتشار والاغتراب يحدثان الدوران. إن الفكرة ملاء Fulle بينما الطبيعة اشتياق خاوٍ. وفي الله ترفع الطبيعة رفعاً مطلقاً في الفكرة. وفي المخلوق يحدث الانتقال من البراءة (صمود الفكرة الساجي) الى تصميم الفكرة خلال الاغراء (التوتر بين الفكرة والطبيعة). والعالم يشهد على سقوطه في الاغراء Versuchung ويحتاج الى معونة الله المنجية. والانسان هو مكان اكتمال الكون في تأنّس الله (أي صيرورته انساناً). وفي الله تتأسس المخلوقات، والله هو الأب من حيث هو مقتضى، وهو الأم من حيث هو أساس يحمي ويمنح النجاة Filiusinmatre و Paterin filio.

ومن هذا العرض لبعض أفكاره يتبين ما فيها من خلط وغموض واستسرار، مزج فيها بين فلسفة الطبيعة ووحدة الوجود كما هي عند بيمه.

نشرة مؤلفـاتـه

نشر مجموع مؤلفاته F. Hoffmann وآخرون في ليبتسك، سنة ١٨٥١ـ سنة ١٨٦٠ في ١٦ مجلداً. وقد اعيدت هذه الطبعة بالأوفست في Aalen سنة ١٩٦٣.

ونشر رسائله F. Susini في باريس جـ١ سنة ١٩٤١، جـ٢، جـ ٣ في فيينا سنة ١٩٥١.

بادوڤا (مدرسة)

Scuola di Padova

اسم أطلقه أرنست رينان على مجموعة من الفلاسفة والأساتذة في جامعة پادوڤا (شمال إيطالية، قرب البندقية)، وينقسمون إلى رشديين (أتباع ابن رشد) واسكندريين (نسبة إلى الاسكندر الأفروديسي). ويجمعهم معارضتهم الشديدة للتشدد الكنسي في العقائد، وتوسيعهم الهوة بين العقل والنقل، بحيث يعدون المبشرين بنزعة التنوير والنزعة الوضعية.

وقد امتدت هذه المدرسة على مدى ثلاثة قرون:

١ ـ القرن الرابع عشر حيث انقسمت إلى تيارات عديدة متباينة دون سيطرة لواحد منها بالذات. ومن أهم رجالها في هذه الفترة: Gregorio di Rimini و Bonsembiente Badoer من بين الأوغسطينيين، و Pietro Filargo. ومن بين الفلاسفة نذكر Pietro d'Abano وكان طبيبا فيلسوفا تكون في باريس والوسط الذي أحدثه Jandun، وبفضله نفذت الترجمات من العربية إلى اللاتينية في الفلسفة والطب والفلك.

٢ـ القرن الخامس عشر، ويمثل أوج هذه المدرسة. وفي النصف الأول منه سيطر تعليم ومؤلفات Paolo Veneto و Gaetano da Thiene. وقد درس أولهما في باريس وأكسفورد، واهتم خصوصا بالمنطق، والثاني اهتم خصوصا بالمنطق والفيزياء. وفي النصف الثاني من هذا القرن زاد تعمق الموضوعات الفلسفية، وظهر أكبر شخصيات هذه المدرسة. وكانت المشكلة الرئيسية التي دار حولها البحث هي مسألة وحدة العقل. ونهض البحث في الميتافيزيقا على أيدي Francesco della Rovere و Antonio Trombetta و Maurizio Ibernico من بين أتباع دنس أسكوت، و Francesco di Nardo و Tommaso de Vio من بين أتباع توما الأكويني. وفي العقود الثلاثة الأخيرة من ذلك القرن نهضت الأرسططالية كما يفسّرها ابن رشد، وفي سنة ١٤٧٢ ظهرت أول طبعة لشروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو مترجمة إلى اللاتينية، ثم أعيد طبعها بعد ذلك في البندقية سنة ١٤٨٣ باشراف N. Vernia. واعتنق

فلاسفة هذه المدرسة رأي أرسطو في وحدة العقل، وتأصل ما عرف باسم الرشدية اللاتينية.

٣ ـ في القرن السادس عشر: خفت حدة المناقشات حول وحدة العقل الانساني، واتجه الاهتمام إلى الفيزياء على أساس تجريبي. ومن أشهر رجالها Pomponazzi الذي اتجه في كتابه «في خلود النفس» اتجاها أقرب إلى الاسكندر الأفروديسي منه إلى ابن رشد، وكان قد انتقل من پادوڤا بعد إغلاقها في سنة ١٥٠٩ إلى بولونيا، وفي بولونيا ألّف كتابه هذا في سنة ١٥١٦. كذلك اتجه بومبوناتسي إلى نظرة ميكانيكية في الكون، وإلى أخلاق طبيعية.

المراجع

— E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Parigi 1852;

— F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del sec. XVI*, Firenze 1868.

— P. RAGNISCO, *Una polemica di logica nell'Univ. di P. nelle scuole di B. Petrella e di G. Zabarella*, in «Atti R. 1st. Ven. sc., lett. ed arti», s. 6ª (1885-86), pp. 463-502, 1217-52;

— I.D., *Nicoletto Vernia. Studi storici sulla filos. padovana nella seconda metà del sec. XV*, Venezia 1891.

— E. TROILO, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Padova 1939.

— C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, I, Milano 1944.

— B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento ital.*, Roma 1945.

— E. GARIN, *L'Umanesimo ital. Filos. e vita civile nel Rinascimento, Bari 1952; 3ª* ed. 1964.

— E. CASSIRER, *Storia della filos. moderna*, I, Torino 1952. 6ª ed. 1964.

— P. O. KRISTELLER, *The classics a. Renaissance Thought*, Cambridge, Mass. 1955.

— ID., *Studies in Renaissance Thought a. Letters*, Roma 1956.

— B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI*, Firenze 1958.

— autori vari, *Aristotelismo padovano e filos. aristotelica*, Atti XII Congr. intern. Filos., IX, Firenze 1960.

— E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento ital.*, ivi 1961.

— J. H. RANDALL, *The School of Padua a. the Emergence of Modern Science*, Padova 1961.

— P. O. KRISTELLER, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, ivi 1962.

— G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963.

— T. GREGORY, *Aristotelismo*, in «Grande Antol. filos.», VI, pp. 607-37 (testi, pp. 642-837).

— G. DI NAPOLI, *Giov. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.

— A. CRESCINI, *Le origini del metodo analitico*, Udine 1965, pp. 134-88.

— B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965.

— A. POPPI, *Causalità e infinità nella S. padovana dal 1480 al 1513*, Padova 1966.

G. PAPULI, *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della S. di P. nel Rinascimento*, Bari 1967. Cfr. anche.

— F. GAETA, *Il vescovo di P., P. Barozzi, e il trattato «de factionibus extinguendis»*, Venezia 1958.

— e sull'averroismo padovano (a proposito del vol. del Nardi del 1958).

— G. F. PAGALLO, in «Riv. crit. St. filos.», 1959, pp. 221-27. Inoltre SAITTA e GARIN, I e II.

بارت (كارل)

Karl Barth

لاهوتي بروتستنتي، ولد في بازل (سويسرة) في ١٠ مايو سنة ١٨٨٦. وحصل على دكتوراه في اللاهوت. وعيّن استاذاً في جامعة جتنجن (ألمانيا) سنة ١٩٢١، ثم في مونستر سنة ١٩٢٥، ثم في بون سنة ١٩٣٠ ـ سنة ١٩٣٥. ومن ثم انتقل إلى جامعة بازل. ويمثل ما يسمى بـ «اللاهوت الديالكتيكي»، و«لاهوت الأزمة».

وأسس حركة أو تيارا في اللاهوت البروتستنتي المعاصر يسمى بـ «البارتية» يستهدف التمسك الشامل والمنطقي بكلام الله، وبالوحي والتجسد كواقعة تاريخية، وذلك ضد نزعة المحايثة في الثقافة الحديثة بوجه عام، وضد «البروتستنتية الحرة» بوجه خاص.

وأشهر مؤلفاته: «الرسالة إلى أهل روما» Der Römerbrief (برن، سنة ١٩١٩)، وفيه يكشف عن تأثره بكيركجور، وتباعده عن النزعة النفسانية. ويؤكد فيه الفارق الكيفي بين الله والانسان، وبالتالي يؤكد علوّ الله علوّا مطلقا. ان الله هو وحده الايجابي، هو الوجود، أما الانسان فهو السلب، هو اللاوجود. لهذا لا يمكن المساومة بين الله والانسان. والأمر الوحيد الممكن هو الانتصار التام لله على الانسان، من خلال «الأزمة». إن الكائن الانساني، قبل التبرير (أو اللطف الالهي) هو في حالة سلب حقيقي. والسلب الكامل الحقيقي يدين الانسان نفسه، وهنالك يتحول السلبان إلى إيجاب.

وليس في استطاعة الانسان انقاذ نفسه بنفسه، وليس في استطاعته أن يعرف الله، وكل ما يستطيعه، هو أن يعرف أنه لا يعرف الله. وتلك هي المفارقة في الوجود، ومفادها أن «من يعتقد أنه موجود وأنه يعرف الله هو في الحقيقة ينفي نفسه ويبتعد عن الله، بينما من ينفي نفسه «يوجد» أمام الله».

والايمان ليس ثمرة البرهان العقلي، ولا يقوم أيضا على الشعور العاطفي الذاتي. بل هو الشجاعة لاعتقاد «رغم ذلك» trotzdem، إنه المخاطرة بـ «أؤمن لأنه غير معقول».

ولهذا هاجم أصحاب نزعة «البروتستنتية الحرة» من أمثال هرنك وهرمن.

والايمان في نظر بارت له وجهان: وجه إنساني، ووجه الهي. الأول يقوم في الاعتقاد بأننا لسنا بشيء وباستحالتنا الجذرية، أي أننا عدم. والثاني يقوم في النجاة بواسطة الفضل الالهي. والتلاقي بين الانساني والالهي هو معجزة الايمان، هو اللطف الذي يتغلب على «خط الموت» Todeslinie ويخلق الانسان الجديد. النجاة إذن ممكنة، ولكن بفضل من الله وحده.

لكن فكر بارت تطور بعد ذلك، كما يتجلى في كتابه Dogmatik فخفف من إصراره على إعدام الوجود الانساني، وتصويره بأنه شر كله، وإنكار حرية الارادة الانسانية وقدرة الانسان على النجاة بأفعاله. إذ تراه (خصوصا في جـ٣، ق٥) يقرر أن الانسان خرج بريئا من بين يدي خالقه (ص ٢٩، ٦٠، ٦٢)، ويتحدث عن حرية الانسان تجاه الله (ص ٢٠٧، ٢٣٢، ٢٣٤). ومع ذلك استبقى الفارق الكيفي بين الله والانسان، و«الوثبة الكيفية» بين الانسان والله.

وأنكر فكرة «تناظر الوجود» analogia entis بين الله والانسان، وهي الفكرة التي على أساسها أمكن وصف الله بصفات إيجابية مناظرة - في الصفة، لا في الدرجة - لصفات الانسان. وقال بدلا من ذلك بما سماه «تناظر الايمان» analogia fidei، ويقصد به فعل الله، بفضل منه، في الانسان مما يصيّر الانسان على شبه الله.

ونبذ «الايمان التاريخي» عند الكاثوليك، كما نبذ «الايمان المنجّي» fides solvifica عند لوتر، ولم يأخذ إلا بالايمان الذي يسلم كل أمره لله وحده.

ولا يرى بارت في هذا التحول تناقضا، بل توضيحا لآرائه التي سبق أن عبر عنها، بطريقة تتسم بالمفارقة، في «الرسالة إلى أهل روما». (راجع مقاله بعنوان: «كيف تغير فكري في هذا العقد من السنين» ظهر في مجلة The Christian Century باللغة الانجليزية).

وقد أثار بارت ضجة حوله وضده نظن أنها مفتعلة ومبالغ فيها جدا، وإلا فليس في أفكاره من الأصالة والعمق ما يستحق أن يهتم به كل هذا الاهتمام.

مؤلفاته

1) Suchet Gott werdet ihr leben. (mit Thurneysen). 1917
2) Der Römerfrief, 1918. 5. Aufl. 1929.
3) Zur inneren Lage des Christentums. 1920.
4) Das Wort Gottes und die Theologie. Ges. Vorträge, 1924.
5) Die Auferstehung der toten, 1924.
6) Komm. schöpfer Geist! (mit Thurneysen). 1924.
7) Erklärung des Philipperbriefs. 1927.
8) Die christliche Dogmatik im Entwurf. I. Prolegomena, 1927.

9) Die Theologie und die Kirche. 1928.

10) Zur Lehre von heiligen Geist. 1930.

11) Anselms Beweis der Existenz Gottes. 1931.

12) Die kirchliche Dogmatik. I. 2. 1932.

13) Theologische Existenz heute, 1933.

14) Credo. 1935.

15) Schicksaal und Idee in ider Theologie, in: Zwischen der Zeiten, 1929.

16) Die Theologie und der heutige Mensch, 1930.

17) Die grosse Barmherzigkeit, München, 1935.

18) Die Hauptprobleme der Dogmatik. München. 1935.

19) Die kirchliche Dogmatik. 3. Aufl. Zollikon. 1939.

20) Die christliche Gemeinde in d. Anfechtung. Basel. 1942.

21) Gemeinschaft in der Kirche, St. Gallen. 1943.

مراجع عنه

— Martin Werner: das Anschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer. München 1924.

— Emil Brunner: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth. Tubingen, 1934.

— J. Rillet: Karl Barth, théologie existentialiste. Neuchâtel 1952.

— B. Gherardini: La Parola di Dio nella teologia di K Barth. Roma. 1955.

— E. Riviersο: La teologia esistenzialista di K. Barth. analisi, interpretazilone e discussione del sistema. Napoli. 1955.

— H. Bouillard: Karl Barth. 3 vols. Paris. 1975.

باركلي

George Berkeley

فيلسوف أنجليزي. ولد في ١٢ مارس سنة ١٦٨٥ في قصر ديزرت Dysert بكونتيه كلكني Kilkenny في إيرلنده. وتوفي في يناير سنة ١٧٥٣.

وكان مبكر النضوج شاعرا منذ طفولته بعدم حقيقة العالم المادي. تعلم أولا في مدرسة كلكني، وكانت نظيرة لكلية ايتون Eaton في انجلتره من حيث القيمة التعليمية، فتعلم فيها الكلاسيكيات والرياضيات. ثم دخل كلية الثالوث Trinity College، في دبلن، فأبدى من الحماسة وإفراط الخيال ما جعل أترابه يظنون أنه أكبر عبقرية، أو أكبر مخبول. وفيها بدأ يتأثر بلوك Locke ومذهب ديكارت وعني عناية خاصة بالفلسفة واكتشف طريقه فيها بنوع من الوجدان المشبوب الذي اشتهر به طوال حياته.

وفي سنة ١٧٠٧ انتخب مربيا Tutor في كلية الثالوث هذه، ثم رسم في سنة ١٧٠٩ شماسا ثم قسيسا Priest تابعاً للكنيسة الانجليكانية. وفي ذلك الوقت نشر كتابه «محاولة في نظرية جديدة في الابصار». وفيه هاجم رأي لوك القائل بأن الكيفيات الأولية موضوعية وليست ذاتية. وتبع ذلك بكتاب عنوانه: «بحث في مبادىء المعرفة الانسانية» وفي تلك الأثناء كان قد رقي إلى درجة مساعد مدرس ورئيس أكليروس Dean. وفي سنة ١٧١٢ عين مدرسا للغة اليونانية.

وفي سنة ١٧١٣ سافر إلى لندن وعن طريق زميله في الدراسة الكاتب الساخر سويفت Swift تعرّف إلى ابن عمه لورد باركلي وهذا الأخير قدمه إلى بلاط الملكة آن Anne. وفي لندن غشي جماعات أهل الفكر والأدب، وكانوا وفرة في تلك الفترة، من أمثال: استيل Steele وأديسون Addison وبوب Pope، وكلارك Clarke. ونشر مقالات في جريدة الجارديان Guardian التي كان يصدرها استيل هاجم فيها المفكرين الأحرار، كما نشر المحاورات بين هيلاس وفيلونس.

وبعد أن أقام في لندن فترة من الزمن، سافر إلى إيطاليا بوصفه سكرتيرا وكاهنا لبيتربره Peterborough الذي كان سفيرا (مبعوثا) لدى أموديوس Amodeus ملك صقلية. لكن لما توفيت الملكة آن واستدعي بيتربره عاد إلى لندن. وبعد ذلك بعدة سنوات قام بأسفار في أوروبا مرافقا ومربيا لابن أسقف كلوفر Clogher. ومن المحتمل أن يكون قد التقى، وهو في باريس، بالفيلسوف الديكارتي مالبرانش، وقيل انه تسبب في وفاة مالبرانش لأنه حين زاره وجده مصابا بالتهاب رئوي، وثارت بينهما مناقشة فلسفية حادة عجّلت بوفاة مالبرانش. وسافر بعد ذلك إلى إيطاليا فزار روما ونابولي وكلبريا، وأقام في إيطاليا أربع سنوات.

وفي أثناء تلك الفترة لم يكتب شيئا كثيرا. لقد أنجز الجزء

الثاني من كتابه «مبادىء المعرفة الإنسانية» لكن المخطوط فقد أثناء تنقلاته في إيطاليا، ولم يستأنفه بعد ذلك أبداً. ثم عاد الى إنجلتره في سنة ١٧٢٠.

وفي أثناء عودته إلى إنجلتره ألّف رسالة باللاتينية «في الحركة» De Motu ونشرها سنة ١٧٢١. وجمع مواد لكتابة التاريخ الطبيعي لصقلية، لكنها فقدت هي الأخرى في تنقلاته.

ولما عاد إلى إنجلتره في سنة ١٧٢٠ أخذ يتجه اتجاها جديدا، هو الاهتمام بأحوال إنجلتره التي كانت تعاني آنذاك من انحلال واضمحلال ردّه هذا القسيس إلى ضعف العقيدة الدينية في نفوس الانجليز آنذاك. فكتب رسالة بعنوان: «محاولة لمنع انهيار بريطانيا العظمى».

ثم سافر إلى وطنه إيرلنده، حيث أصبح كاهنا لدوق جرافتون Grafton، ومنح درجة الدكتوراه في اللاهوت D. D من كلية الثالوث في دبلن وعين فيها محاضرا رفيع المستوى senior Lecturer وواعظا للجامعة. وبعد قليل صار برتبة Dean ومدرسا للغة العبرية.

وكانت فانسا فانبره Vanessa Vanborough معجبة بالأديب أسوفت وأوصت له بثروتها، فلما اكتشفت علاقته مع استلا Stella أوصت بنصف ثروتها له والنصف الآخر لباركلي، ومقداره ٤٠٠٠ جنيه استرليني. فرأى باركلي أن يحقق بهذا المبلغ بعض مشروعاته في الاصلاح. وكانت جزر برمودة، في المحيط الأطلسي، تعد في نظر الانجليز بلاد البراءة والنظرة الصافية الأولى. فقرر باركلي انشاء مدرسة هناك لتعليم رجال الدين من ناحية، ونشر المسيحية بين أهلها الأصليين من ناحية أخرى. وبعد التغلب على عدة منازعات بشأن ميراث فانسا وأمور أخرى، سافر باركلي بصحبة عروسه إلى رود أيلند Rhode Island (في جزر برمودة) في سبتمبر سنة ١٧٢٨، فوصل ميناء Newport في يناير سنة ١٧٢٩ وكانت تلك الجزيرة ملجأ للمضطهدين منذ أيام روجر وليمز، لكنهم أثروا فكانت الحياة التجارية مزدهرة فيها والحياة العامة رغيدة. وأحسنوا استقبال باركلي، فأقام بينهم سنتين. وهنا ولد له ولده الأول، واشتغل بمشروعه وهو كلية برمودة. كذلك كتب في تلك الفترة كتابه «ألسفرون» Alciphron وهو محاورات.

لكن الصعوبات المالية ما لبثت أن قضت على مشروعه هذا. فاضطر إلى ترك الجزيرة، وسافر إلى بوسطن، ومنها سافر إلى انجلتره. فأمضى عامين في لندن. وفي سنة ١٧٣٤ عين أسقفا لكلوين Cloyne، فأمضى في عمله هذا العشرين سنة الباقية من حياته دون أن يغادر مقر الاسقفية في Country Cork إلا مرة واحدة في سنة ١٧٣٧ حين سافر إلى دبلن ليجلس في مجلس اللوردات الايرلندي. وفي هذه الفترة كتب رسالة بعنوان Siris بدأها ببيان الفوائد الطبية لماء القطران tar-water وخاض بعد ذلك في مسائل ميتافيزيقية: مبدأ الحياة، طبيعة المكان والزمان، حرية الارادة والجبرية، الهيولى والصورة، النفس، صفات الله وضمنها البحث في فكرة التثليث المسيحية.

١ - نظرية الابصار:

ونبدأ عرض فلسفة باركلي ببيان نظريته في الإبصار، وقد لفت نظره إليها ما أثاره لوك من شك فيما يتعلق بشخص ولد أعمى وصار يميز بين الكرة والمكعب بواسطة اللمس، فهل لو يرد إليه بصره فجأة يستطيع أن يميز بين الكرة والمكعب بالبصر فقط، دون اللمس. وبوجه عام، هل الشكل والمقدار (الحجم) يمكن إدراكهما بالبصر وحده، أو بتعاون مع اللمس أيضا.

فجاء باركلي في باكورة إنتاجه وهو: «محاولة نحو نظرية جديدة في الأبصار» فقرر أنه ليس فقط الشكل والمقدار، بل وأيضا المسافة والموقع النسبي للأشياء لا تدرك مباشرة بالعين، بل بتعاون بين الاحساسات البصرية والاحساسات اللمسية مع تجربة الحركة. ويسوق على ذلك الأدلة التالية: أولا: لا يوجد في العين أية وسيلة لقياس قرب أو بعد مصادر أشعة الضوء الذي ينطبع عليها. فالصور تنطبع على شبكية العين على استواء وليس فيها ما يدل على القرب أو البعد. ثانياً: لا يمكن قياس المسافة على أساس تلاقي العينين لأننا لا نحسب الزاوية ولا ندرك خطوط التلاقي. وحتى لو أمكننا ذلك فليس هناك ما يدل على أننا نربط بين الاحساس بقلة التلاقي وبين ازدياد بعد المرئيات، أو بين زيادة التلاقي وبين قلة بعد المرئيات. ومن هنا انتهى باركلي إلى تقرير أن المسافة لا تدرك مباشرة بواسطة الابصار، بل بطريقة غير مباشرة. اننا نتعلم إدراك المسافة من طول ممارسة الربط بين موضوعات اللمس وتجارب الوصول والمشي وبين موضوعات الابصار.

والامر عينه ينطبق على إدراك المقدار والموقع. فندرك المقدار وفقا لمعطيات الابصار واللمس معا. فهناك مقدار بحسب الابصار، ومقدار بحسب اللمس، وهما متميزان الواحد عن الآخر، وأحيانا يتناقضان. ولا توجد علاقة ضرورية

بين مقدار مرئي كبير أو صغير وبين مقدار ملموس كبير أو صغير. ومن ناحية أخرى فان المقدار المرئي يختلف عن مسافة الموضوع قربا وبعدا. وللتغلب على هذه الاختلافات فإننا نستعمل مقاييس نمطية تتعلق بالمقدار اللمسي. لكنها مقاييس صناعية واصطلاحية.

أما إدراكنا للموقع فهو شديد التعقيد والغرابة. إذ يلاحظ أولاً: أنه لما كانت الصور تسقط على الشبكية مقلوبة، فإن الموضوعات الخارجية تعطى مقلوبة. وثانيا: يلاحظ أن المواقع المرئية والملموسة تختلف بعضها عن بعض، وقد تتداخل وتحدث تشويشا فيما بينها. وفقط بالممارسة الطويلة نستطيع أن نربط بين المرئية واللمسية.

وبالجملة «فإن الامتداد والشكل والحركات المدركة بواسطة الابصار تتميز نوعيا عن أفكار اللمس المسماة بنفس الاسم، ولا يوجد شيء هو فكرة أو نوع من الفكرة مشترك بين هذين الحسّين».

وهذه الصفات الأولية: الإمتداد، الشكل، الحركة، هي ذاتية تماما مثل الصفات الثانوية التي هي اللون، والطعم، والصوت، والحرارة وما شابه ذلك. انها مركبات من إحساسات بصرية ولمسية وحركية. فلا الصفات الأولية ولا الصفات الثانوية موجودة في الأشياء الخارجية، بل كلها ذاتية صادرة عن الحواس نفسها من جراء انطباع الموضوعات الخارجية عليها. وبالجملة فإن الصفات والخواص، الاولية والثانوية على السواء، هي آثار يحدثها العالم الخارجي في حواسنا.

٢ ـ المادة:

فإن كانت الصفات والكيفيات الأولية والثانوية كلها ذاتية غير موجودة في الموضوعات المحسوسة، فماذا بقي إذن للمادة؟

إن الأشياء تدرك على أنها مجاميع من الكيفيات. وعلى الرغم من أننا لا ندرك الكيفيات منعزلة بعضها عن بعض، فإننا نستطيع بالفكر عزلها من أجل التفكير والنظر فيها منفصلة الواحدة عن الأخرى. والعقل وهو يقارن بين الكيفيات يلاحظ بينها مشابه وأمورا مشتركة. وعلى هذا النحو تكتسب هذه الكيفيات أو المجاميع من الكيفيات مدلولا عاما. وقد تكون الصورة المتكونة غامضة ولا تشير إلى أي مثال للفكرة التي ننظر فيها، لكنها على كل حال جزئية، لا كلية، عينية وليست مجردة.

والصورة التي تؤخذ على أنها علامة أو تمثيل لكل ما يندرج تحتها هي ما يسمى بالفكرة المجردة. ومن هذا نرى أن الكليات universals ليست أسماء لطبائع مجردة واقعية، بل هي أسماء لعلاقات قائمة بين أفراد بعضها مع بعض. ولهذا فإن التجريد أو التعميم لا يقوم في التخلص التام من الفردية والعينية، بل يقوم في جعل صورة عينية جزئية تقوم مقام صنف كامل من الموضوعات.

ولهذا فإن الحدود أو الأسماء الكلية لا تدل على فكرة واحدة، كما يظن عادة، ولكن خطأ، بل تدل على كثرة من الأفكار. فمثلا الكلمة أو الحد الكلي: «فَرَس» تدل على عدد هائل من صور الفرس تستدعى في أذهان عدد هائل من الناس لمجرد سماعهم لهذا اللفظ: فرس. وهذا الاسم يدل على كل تلك الصور، لأنه يقوم مقام صفات مشتركة بينها. فالأسماء لا تحدّ اذن الأفكار التي تدل هي عليها. إذ لا يوجد معنى محدد دقيق واحد يفهم من اسم كلي، بل الأسماء تدل على عدد كبير من الأفكار الجزئية. وهي كما تثير أفكاراً تثير انفعالات وتكتسب هالات من القيمة غالبا ما تلقي بظلال من الغموض على المعنى.

والنتيجة لهذا أن ما نسبه الاسكلائيون إلى الكليات من سلطان وسحر هو أمر باطل. فالحدود المجردة والكلية لا توسع من معرفتنا إلا من حيث كونها رموزا مناسبة لتمثيل صور الأشياء الجزئية. وهي تبدأ من التجربة وتنتهي في التجربة. وبدون ارتباطها بالادراك الحسي فانها لا معنى لها ولا فائدة.

فإذا طبقنا هذه الاعتبارات على فكرة «المادة» تمثلت لنا المادة على صورة شيء ممتد، يبدي عن مقاومة، غير مجرد الشكل ولا الحجم، متحرك أو ساكن، ذي لون باهت، خشن أو ناعم صلب أو هش، إلى آخر هذه الكيفيات الثانوية والخارجة من هذه الصورة. وصورة أي شيء مادي هي أننا نجعل صورة المادة ممثلة لسائر الادراكات التي تبين عن نفس الكيفيات.

وبالجملة فان «المادة» لا تعني غير مجموعة من الاحساسات. فلا يوجد اذن «جوهر» substance يتخذ كيفيات أولية أو ثانوية، أو تتعاقب عليه هذه الكيفيات.

وينتهي باركلي إلى وضع هذا المبدأ الذي صار مشهورا فيما بعد وهو: «الوجود هو الادراك الحسّي esse est percipi» أو وجود شيء هو أن يكون هذا الشيء مدركا بالحس. فكل شيء يدين بوجوده للادراك الحسي، وليس له وجود في ذاته.

والخلاصة اذن هي أن الاعتقاد في الأفكار المجردة قد أدى إلى افتراض أن الموضوعات المادية تختلف تماما عن الاحساسات، بينما الحقيقة - في نظر باركلي - هي أن الموضوعات المادية ليست شيئا آخر غير مجموعات من الاحساسات الشمية والبصرية واللمسية الخ.. أعطيت اسماً مشتركا بين كل أفراد التصور.

أن يوجد هو أن يكون مدركا بالحس: هذا هو الحق في كل ما يتعلق بكل الموضوعات المادية.

والقول بأن الأفكار هي نسخ ذهنية للموضوعات المادية هو اذن قول باطل.

وباطلة كذلك التفرقة التي وضعها لوك وغيره بين الكيفيات الأولية (مثل الشكل، والمقدار، والحركة) وبين الكيفيات الثانوية (مثل اللون، الرائحة، الصوت) على أساس أن الأولى موضوعية والثانية ذاتية، ذلك أن الكيفيات الأولية تتوقف على الكيفيات الثانوية، وكلا الصنفين ذاتي أي صادر عن الحواس، لا عن الموضوعات.

٣ - «المحاورات بين فيلونوس وهيلاس»

وفي «المحاورات بين فيلونوس وهيلاس» يتابع باركلي بيان مذهبه هذا والدفاع عنه، وذلك على هيئة محاورات بين فيلونوس - وهو الذي يمثل موقف باركلي - وبين هيلاس الذي يمثل مواقف المعارضين لآراء باركلي مثل لوك ونيوتن.

ففي المحاورة الأولى يفنّد رأي لوك في التفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، كما يفند رأي نيوتن القائل بأن المكان والزمان والحركة توجد مستقلة عن الامتداد المحسوس والحركة المحسوسة والمدة المحسوسة. ويقرر أن أمثال هذه الأمور المطلقة هي تجريدات من الأمثلة الجزئية المحسوسة. كذلك يضطر هيلاس إلى التسليم لفيلونوس (=باركلي) بأن فكرة الجوهر substratum، أي الأساس الذي يجري عليه تعاقب الكيفيات، فكرة زائفة.

وفي المحاورة الثانية يضطر هيلاس إلى التسليم بأن جسمه ودماغه المفترض أنه أصل الفكر، ليسا غير مركبين من الادراكات الحسية الموجودة في عقله هو.

وبهذا يتحول هيلاس إلى شكاك في وجود أي شيء خارج إدراكه الحسي. لكن فيلونوس لا يريد الذهاب الى هذا المدى، فيقول لصاحبه انه ينكر فقط أن يكون للأشياء المحسوسة وجود مطلق مستقل في خارج الذهن أو منفصلة عن كونها مدركة بالحس. لكن هذا لا يمنع من وجودها «في عقل «روح» لا متناهية حاضرة في كل مكان تشتمل عليها وتسندها».

وهنا يتساءل هيلاس: مع التسليم بوجود الله، ألا يمكن أيضا التسليم بوجود عالم مادي، وأن هذا العالم المادي هو «السبب الثانوي والمحدود لأفكارنا»؟ ألا نقول مع مالبرانش ان ثم «رؤية في الله» vision en dieu، بمعنى أن الروح «في عجزها عن الاتحاد بالأشياء المادية بحيث تستطيع إدراكها في ذاتها، فإنها تدركها بواسطة اتحادها مع جوهر الله»، وبمعرفة الأفكار أو الامتثالات الخاصة بالأشياء المادية الموجودة في العقل الالهي؟

فيرد عليه فيلونوس (باركلي) قائلاً: إن الحجج ضد امكان أن تمثل أفكارنا أشياء غير عقلية صادقة أيضا بالنسبة إلى العقل الالهي. أما المادة فكيف يمكن أن تكون علة لأفكار لا مادية؟! وهل الله في حاجة إلى المادة كوسيلة ثانوية لاحداث الأفكار فينا؟

وفي مستهل المحاورة الثالثة نجد هيلاس حزينا. لقد اقتنع بان الجوهر المادي هو مجرد فرض لا أساس له، لكنه لا يستطيع أن يتصور امكان وجود الأشياء كمجرد أفكار في عقل الله: - كذلك يأخذ هيلاس على فيلونوس أنه يقر بجواهر روحية على الرغم من أنه ليست لديه فكرة عنها. بينما ينكر الجواهر المادية لأنه ليست لديه فكرة عنها.

فيجيب فيلونوس على هذين الاعتراضين قائلا ان فكرة الجوهر المادي فكرة غير متوافقة في ذاتها ولا يمكن الاتيان بدليل على وجود المادة. فأنا لا أشعر بوجودها ولا بماهيتها، هكذا يقول ومن ناحية أخرى فانني وان كنت لا أعاين الروح مباشرة وليست لدي بيّنة مباشرة عنها أو برهان على وجود أرواح أخرى متناهية، فإن وجود الأرواح بوجه عام أمر غير متناقض مع ذاته وعندي إدراك تأملي لروحي أنا. فأنا أعلم «أنني أنا نفسي لست أفكاري، بل شيء آخر، أن مبدأ الفكر نشيط يدرك إدراكا حسيا، ويعرف لديه أفكاراً ويعمل بأفكار».

ويثير هيلاس اعتراضا آخر مستمدا من الادراك العام وهو أن كون الشيء مدركا غير كونه موجوداً، وأن للأشياء وجودا خاصا بها مستقلا عن إدراك العقل لها. ثم كيف نميز حينئذ بين الواقع والخيال؟ وكيف «نبرىء الله من كونه «الفاعل» المباشر للقتل والتدنيس والزنا وما شابه ذلك من الخطايا»؟

أوليس يجب علينا أن نقول إن الله يقاسي نفس الألم والضيق في داخل نفسه كما يحدث غالبا في عقولنا بسبب هذه الأفكار نفسها حين يضعها فينا؟

فيرد فيلونوس على هذه الاعتراضات الجديدة قائلا انه لا يوجد شيء في الاشارة الخارجية لأفكار الانسان يتنافى مع الديانة المسيحية أو ينكر أن موضوعها «الموجود بدون عقله يعرفه ويفهمه عقل الله». أما الأفكار التي تمثل مختلف أنواع الشر الأخلاقي فانها لا ينتجها العقل اللامتناهي، بل النشاط الحر لأرواحنا. أما الألم والضيق فإن الله يدركهما، لكنه لا يشعر بهما.

ويعود هيلاس إلى الاعتراض مستندا إلى مذهب الديكارتيين فيقول: «لماذا اذن وضع الله في عقولنا هذا الايحاء القوي بأن ثم مادة وعالماً فيزيائياً؟ أليس معن هذا أنه يخدعنا؟».

فيجيب فيلونوس (باركلي) قائلا ان الله لا يخدعنا. ان كل ما يوحي به هو أنه يوجد عالم خارجي. وهذا الايحاء صادق ولكنه لا يوحي بأن هذا العالم الخارجي مادي. «إن افتراض المادة هو خداع من أنفسنا لانفسنا، ويمكن تبديد هذا الخداع باستعمال العقل الذي وهبنا الله اياه».

وفضلا عن ذلك، يقول هيلاس: كيف يمكننا أن ندرك نفس الشيء؟ ما دامت هناك أرواح (عقول) كثيرة، بالاضافة الى عقل الله الذي لديه الادراك الحقيقي، فإنه سيكون ثم من الادراكات لنفس الشيء الواحد بقدر ما هنالك من عقول (أرواح).

فيجيب فيلونوس قائلا: ماذا نعني بقولنا نفس الشيء؟ أن الهوية أمر غير محدد. إذا افترضنا أن منزلاً قد دمر كله ولم يبق منه غير جدرانه الخارجية، ثم أعيد بناؤه من الداخل مع الابقاء على جدرانه الخارجية، فهل نعتبره هو نفس المنزل، أونعتبره منزلا آخر مختلفا؟ ربما تقول أنت انه نفس المنزل، وأقول أنا انه غيره. «لكن ينبغي علينا أن نتفق تماما على فكرتنا عن المنزل، معتبرا في ذاته». وعلى كل حال فان الماديين جميعا ملة واحدة. أنهم يدركون أشياء مختلفة وهناك من الأفكار عن الشيء الواحد بقدر ما هنالك من الماديين الذين يحسبون أنهم ينظرون إلى شيء واحد.

فيستنكر هيلاس هذا القول مؤكدا أن الماديين يعتقدون أن أفكارهم المتعددة عن الشيء الواحد تشترك في «نموذج» أو نقطة اشارة خارج عقولهم من شأنها أن تجعل مجموعات احساساتهم أفكارا عن نفس الشيء. فيرد فيلونوس قائلا أننا نحن الباركليين نعتقد نفس الاعتقاد، لكن نقول ان فكرتك وفكرتي تشير إلى نفس الشيء الموجود خارج عقلينا كلينا، أعني فكرة الله عن هذا الشيء. أي أن باركلي يرى أن فكرتنا عن شيء ما إنما تشير إلى فكرة الله عن الشيء، لا إلى شيء مادي موجود في خارج عقولنا.

هنالك يسأل هيلاس: لكن كيف يمكن عالما ممتدا أن يوجد في عقل غير ممتد؟ فيجيب فيلونوس: مادام العقل غير ممتد، فإنه لا يوجد فيه شيء بالمعنى الحقيقي، إن قولنا: «في العقل» قول مجازي فقط وتجوز في التعبير.

وحين يعود هيلاس فيسأله: كيف يتفق هذا مع وصف الخلق في أول سفر التكوين من الكتاب المقدس حيث يرد أن الله خلق أشياء (السماء، الأرض، النور الخ)؟ فيجيب فيلونوس قائلا أن التوفيق سهل إذ لا يوجد تناقض بين افتراض أن الله خلق أولا الأرواح المتناهية، وبعد ذلك طبع في عقولها ذلك المجموع من الأفكار المسمى باسم «الكون».

وخلاصة الرأي عند باركلي هي أن الوجود هو الادراك esse est percipere أو أن يكون الشيء مدركا percipi. وأنه لا يوجد غير أرواح (نفوس، عقول) وأفكارها. وأن الحقيقة الواقعية مؤلفة من جواهر لفكرة غير مادية وما لها من تجارب وأفكار. وأحد هذه الجواهر المفكرة هو الله، وهو أزلي أبدي لا متناه. أما سائر الجواهر المفكرة فمتناهية ومخلوقة. وفي الأرواح (النفوس، العقول) المتناهية توجد تجارب (إدراكات) لا أفكار على نوعين: فبعضها ناتجة عن نشاطها في الادراك والتفكير، والبعض الآخر (ونسميها نحن: العالم الخارجي) أعطيت للعقول المتناهية من العقل اللامتناهي خلال العملية التي نطلق عليها اسم: المعرفة. والمادة لا توجد بوصفها جوهرا أو أساسا موضوعا تتعاقب عليه الكيفيات. وغاية أمرها أن تكون اسما ملائما لتلك المركبات من الادراكات أو الأفكار التي نطلق عليها اسم: الموضوعات الفيزيائية. صحيح أن هذه الموضوعات خارجة من العقول المتناهية، لكن ذلك معناه أنها موجودة في عقل الله، لا في أي مكان آخر.

وهكذا نرى أن مذهب باركلي مذهب مثالي جدا، بل يمثل قمة المثالية والروحية.

نشرة مؤلفاته

أفضل نشرة كاملة لمؤلفات باركلي هي:

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne edited by A.A. Luce and T. E. Jessof, in 9 vols. London, Thomas Nelson, 1st ed. 1948-1957.

مراجع

— A. Campbell: Berkeley, 1899.
— G.D. Hicks: Berkeley, 1932.
— C.R. Morris: Locke, Berkeley, Hume, 1931.

باشلار

Gaston Bachelard

فيلسوف علوم فرنسي. ولد في بار على نهر الاوب Bar-sur- aube في سنة ١٨٨٤. وبعد دراسته الثانوية عمل موظفا في البريد حتى سنة ١٩١٣ حين حصل على الليسانس في الرياضيات والعلوم. وفي إثر ذلك عين مدرساً للفيزياء والكيمياء في مدرسة «بار على الاوب» الثانوية ثم حصل على الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوربون في سنة ١٩٢٧. وفي سنة ١٩٣٠ أصبح استاذا للفلسفة في جامعة ديجون Dijon. ثم عين أستاذاً لتاريخ العلوم وفلسفتها في قسم الفلسفة بكلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس واستمر في هذا المنصب إلى وقت تقاعده في سنة ١٩٥٤. وابنته سوزان اليوم أستاذة للفلسفة في السوربون. وتوفي في سنة ١٩٦٢ في باريس.

ومؤلفات باشلار تدور حول موضوعين أساسيين هما: نظرية المعرفة العلمية Epistémologie والنزعة الشعرية المقترنة بالتحليل النفسي. وعنده أن الموضوعين مترابطان، فإن ما يكشف عنه التحليل النفسي من إسقاطات لرغباتنا على تصورنا للعالم، هو ما يكشف عنه العلم عن طريق مجهود دؤوب وفي اتجاه مضاد، لأن النظريات العلمية تدمير للنظرات (أو القصائد) الشعرية.

ويدعو باشلار إلى ديالكتيك سلبي dialectique du non. والسلب هو في أساسه حركة تدمير واعادة بناء للمعرفة يريغ إلى بيان أن التقابلات زائفة. بيد أن التقابل الوهمي للتصورات يميل إلى منازعات حقيقية في الممارسة المنتجة للعلم، إن العلم يضع قضايا تخضع للتعديل المستمر. وإذا كان الحالم يستأنف أحلامه العزيزة، فإن العالم هو الآخر يستأنف أبحاثه العقيمة في الظاهر.

ومصير العقل هو ناتج غير إنساني للعمل النظري لبنى الانسان، والفكر ينتج مقولاته خلال ممارسته لما هو تجريبي والعلم هو حالة خاصة من ذلك الانتاج، فيها المقولة العليا هي «الحق».

كما ينتج خلال العمليات البطيئة للنظريات العقلية لمناطق العلم المختلفة التي يتم إدماجها في «العلم» خلال الثورات العلمية.

والتجربة والصياغة الرياضية كلتاهما تكمل الأخرى ذلك لأن الرياضيات ليست مجرد وسيلة للتعبير عن القوانين الفيزيائية التجريبية بل هي ضالعة معها.

وفائدة تاريخ العلم هي أن يبين كيف أن ما نعده اليوم نظرية علمية صحيحة قد مرّ بالعديد من النظريات التي ثبت خطؤها في مرحلة تالية. ومعنى هذا أيضا أن ندرك أن نظرية الغد ستكون صحيحة في نظر أصحابها لأنها قضت على نظرية اليوم.

ومن أشهر مؤلفاته:

— Essai sur la connaissance approchée. Paris 1928.
— Le nouvel esprit scientifique. Paris 1934.
— La Formation de l'esprit scientifique. Paris 1938.
— La Psychologie du feu. Paris 1938.
— La Philosophie du non. Paris 1940.
— L'eau et les rêves. Paris 1942.
— L'air et les songes. Paris, 1943.
La Terre et les rêveries de la volonté. Paris, 1943.
— La Terre et les rêveries du repos. Paris, 1948.
- Le Rationalisme appliqué, Paris, 1949.
— Le Matérialisme rationnel. Paris, 1953.
— La Poétique de l'espace. Paris, 1957.
— La Poétique de la rêverie. Paris, 1961.

مراجع

— P. Quillet: Bachelard. Paris, 1964.
— J. Hippolyte: «Gaston Bachelard ou le romantisme de L'intelligence» in Revue Philosophique, vol. 144 (1954) pp. 85- 96.

— Bibliographie, in Revue internationale de philosophie, vol. 19 (1964).

باور

Ferdinand Christian Baur

مؤرخ أديان ولاهوتي من ذوي النزعة العقلية، ومؤسس مدرسة توبنجن الجديدة في اللاهوت ونقد الكتب المقدسة، ولد في أشميدن Shmieden (Wurtemberg) في ١٧٩٢/٦/٢، وتوفي في توبنجن في ١٨٦٠/١٢/٢.

كان أبوه قسيسا لوثرياً، ودرس في معهد توبنجن، وعمل بعد تخرجه قسيساً، لكنه ما لبث أن انصرف إلى التدريس في سنة ١٨١٧، حين عمل مدرساً في معهد Blaubeuran، وكانت باكورة إنتاجه كتاباً بعنوان «الرموز والأساطير» أو الدين الطبيعي في العصر القديم (٣ مجلدات، اشتوتجرت ـ سنة ١٨٢٢ ـ ١٨٢٥). وفيه يظهر اهتمامه بتاريخ الأديان وتفسيره تفسيراً عقلياً.فكان من نتيجة هذا الإنتاج أن دعي أستاذاً لتاريخ الكنيسة والعقائد الدينية في جامعة توبنجن سنة ١٨٢٦. وهنا أمضى في التدريس بقية حياته، وأنشأ مدرسة من الطلاب والباحثين في تاريخ الأديان، برزت منها أسماء شهيرة مثل أدورد اتسلر مؤرخ الفلسفة اليونانية العظيم، وأ. اشفيجلر مؤلف تاريخ عام للفلسفة وأ. هلجنفلد A. Hilgenfeld.

وأصدر مؤلفات عديدة تتناول خصوصاً الموضوعات التالية: المانوية، الغنوصية، اللاهوت العقائدي، تاريخ العقيدة المسيحية، تاريخ الكنيسة، النصوص القانونية للعهد الجديد من الكتاب المقدس والوثائق الأولى المتعلقة ببداية المسيحية. وفيها يكشف عن تأثره الكبير بفلسفة هيجل.

ونذكر من هذه المؤلفات ما يلي:

a) Das Manichäische Riligionssystem, Tubingen, 1831.
b) Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus, Tübingen, 1833.
c) Die Christliche Gnosis, Tübingen, 1835.
d) Der Christliche Platonismus oder Sokrates und Christus, Tübingen, 1837
c) Die Christliche Lehre der Versöhnung, Tübingen, 1837.
f) Die Chistliche Lehre der Dreieinigkeit und Menschenwerdung Gottes, 3 vol. Tübingen, 1841-43.
g) Paulus der Apostel Jesu Christi, Stuttgart, 1845
h) Lehrbuch der Christlichen Dogmensgschichte, Tübingen, 1847
i) Die Epochen der Kirchlischen Geschichtsshreibung, Tubingen 1852- 55 (n. Aufl. H.Hildesheim, 1962).
j) Die Tübingen Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübingen, 1859.
k) Vorlesungen uber die Christliche Dogmengeschicte, Vols. Leipzig- 1865-7
l) Die Christliche Kirche, 5 Vols. Tübingen, 1855-69.

وفي كتابه الأول، وتحت تأثير اشليرماخر، حدد الدين بأنه شعور باللامتناهي، وأن الوحي هو صيرورة مستمرة فيها تدخل الأساطير.

لكنه في كتبه التالية بدأ يبدي عن تأثير هيجل في تصوره للعالم على أنه عملية الكلمة (اللوغس) الإلهي، وراح يفسّر العقائد المسيحية على هذا الأساس فقال في تفسير التجسد للكلمة الإلهية انه لم يحدث مرة محددة، بل حدث منذ الأزل أن صار الجوهر الإلهي إنساناً. وهذه الهوية بين الله والإنسان، أو بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية إنما اتخذت في يسوع المسيح أول شعور لها بذاتها. ثم راح يطبق الديالكتيك الهيجلي على مسار تاريخ الأديان، والمسيحية بخاصة وذلك بالانتقال من الموضوعية إلى الذاتية إلى المركب بين كلتيهما وهكذا باستمرار، وطبق ذلك على النصوص المسيحية الأولى، فاستبعد عنها ما لا يتفق مع هذا المنهج. فمثلاً فسّر أولية المسيحية هكذا: في البداية، بعد صلب المسيح، ظهر اتجاهان متقابلان: الأول ذو نزعة محدودة يمثله القديس بطرس، والآخر ذو نزعة شاملة كلية يمثله القديس بولس. الأول رأى أن النجاة تكون بالتمسك بالنواميس والأوامر اللاهوتية وبالتأكيد على الختان، والثاني كان يرى أن الناموس قد انقضى عهده، وأنه لا بد من الاتجاه نحو الوثنيين في العالم الروماني، لتوفير الحرية المسيحية لهم. وعن هذا التقابل نشأ المركب synthèse الذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية والذي أسهم في إيجاده استشهاد شهداء المسيحية في القرون الثلاثة الأولى. فالكنيسة الكاثوليكية من حيث هي كنيسة تحتوي على العنصر اليهودي المحدود، ومن حيث هي كاثوليكية تحتوي على الاتجاه العالمي.

مراجع

- S. Berger: Baur et les origines de l'école de Tubingue et ses principes, Strasbourg, 1867.
- J. Theruas: Mélanges de littérature et d'histoire religieuse, Paris, 1899, pp. 1- 195.
- L. Perriraz; F. C. Baur, son influence sur la critique et l'histoire au XIX siècle, Lausanne, 1908.
- C. Fraedrich: F. C. Baur, Begründer der Tub. Schule als theology, Schriftsteller und charackter, Gotha, 1909.

باومجارتن

Alexander Gottlieb Baumgarten

ولد في برلين في ١٧ يونيو سنة ١٧١٤، وتوفي في فرنكفورت على نهر الأودر في ٢٧ مايو سنة ١٧٦٢.

درس الفلسفة منذ سنة ١٧٣٠ مع كريستيان فولف، وصار أبرز تلاميذه ومذيعي فلسفته. لكن شهرته الرئيسية إنما تدور على أبحاثه في علم الجمال، التي بدأها بكتابه Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus (هالة سنة ١٧٣٥) وفيه بذور آرائه في علم الجمال، التي نماها فيما بعد أثناء محاضراته في جامعة فرنكفورت على نهر الأودر وعبّر عنها بصورة منطقية في كتابه الذي لم يتمه، وعنوانه Aesthetica (في مجلدين، فرنكفورت على نهر الأودر، سنة ١٧٥٠- ١٧٥٨، وقد أعيد طبعه بالأوفست في مجلد واحد في Hildesheim سنة ١٩٦١).

وأصدر كتابا عن «الميتافيزيقا» Metaphysica (هالة، سنة ١٧٤٠) فيه عرض آراء أستاذه فولف، وهذا الكتاب هو المتن التدريسي الذي استند اليه كنت في محاضراته (راجع كتابنا عن «امانويل كنت» ج١). وتتصف بالوضوح وحسن التقسيم، ولكنه يستند تماما إلى آراء ليبنتس في الانسجام الأزلي وآراء فولف.

وفي كتابه المذكور آنفا: Meditationes وضع لأول مرة الاصطلاح Aesthetik للدلالة على فلسفة الفن والجمال، لكن باومجارتن لم يقتصر على اختراع اسم «علم الجمال»، بل هو الذي حدد مفهومه ووضع القواعد الأولى للتقويم الجمالي. يقول باومجارتن أن ثمة نوعين من المعرفة: معرفة حسية، وأخرى عقلية. الأولى غامضة، والثانية واضحة متميزة. وبين كلا النوعين يوجد نوع وسط هو امتثالات واضحة ولكنها ليست متميزة، تدرك بوضوح لكن دون تمييز. وهذا النوع من المعارف هو ميدان علم الجمال و«الشعر قول حسّي كامل» و«الغاية الجمالية هي تكميل المعرفة الحسية بما هي حسية. وذلك هو الجمال. وينبغي تجنب التشويه بما هو تشويه: أي القبح». ولا بد من الاستعداد الفني والعبقرية والالهام والممارسة من أجل إدراك الجميل.

مؤلفاته

- — Metaphysica, Halle, 1739.
- — Ethica Philosophica, Halle, 1740.
  Aesthetica, Frankfurt am Oder, 2Voll.1750-1758.
- — Initiae Philosophiae practicae primae, 1760.
  Ius naturae, Halle, 1765.
- — Philosophia generalis, Halle, 1769, ed. Förster.

مراجع عنه

— E. Bergmann: Die bergündung d. deutschen Asthetik durch A. G. Baumgarten und G. F. Meier, Leipzig, 1911.
— Alb. Reimann: Die Asthetik A.G. Baumgartens Halle, 1928.
- Peters: Die Asthetik A. G. Baumgartens und ihre Bezie hungen zum Ethischen, Berlin, 1934.
- B. Croce: Ultimi Saggi, Bari 1935, pp 79-105.
— B. Croce: Estetia, 13ª ed.., Bari, 1965, pp. 233-41.

بدوي (عبد الرحمن)

فيلسوف مصري ، ومؤرخ للفلسفة . فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه « الزمان الوجودي » الذي ألفه في سنة

١٩٤٣ وقدّمه رسالة للحصول على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) ، ونوقشت هذه الرسالة في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بها على إجازة الدكتوراه في الآداب ـ تخصص فلسفة . وتمتاز وجوديته من وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر ، وتستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة معاً ، وإلى التجربة الحية ، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي .

وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة ، وتعمّق في مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة . لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ، ونيتشه .

حياته

ولد في الرابع من شهر فبراير سنة ١٩١٧ (سبع عشرة وتسعمائة وألف) ، في قرية شرباص (مركز فارسكور ، وكان آنذاك يتبع مديرية الدقهلية ، ثم صار ابتداء من سنة ١٩٥٥ يتبع محافظة دمياط) . وتقع على النيل بين المنصورة (٤٢ كم) ودمياط (٢١ كم) . وكان أبوه عمدة هذه القرية منذ سنة ١٩٠٥ ، كما كان جده عمدة لها قبل ذلك . وهو من أسرة ريفية موفورة الثراء ، وثروتها أراض زراعية .

ودرس في مدرسة فارسكور الإبتدائية وحصل منها على الشهادة الابتدائية في سنة ١٩٢٩ وكان أول مدرسته كما كان ترتيبه ٣٥٤ من كل الحاصلين على الشهادة الإبتدائية في القطر المصري ويقدرون بأكثر من ثلاثين ألفاً ، وفي أثر ذلك دخل المدرسة السعيدية في الجيزة (على الشاطىء الأخر من القاهرة) حيث حصل على شهادة الكفاءة في سنة ١٩٣٢ ثم شهادة البكالوريا سنة ١٩٣٤ وكان ترتيبه الثاني على جميع الحاصلين على البكالوريا في مصر .

ودخل كلية الآداب في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) القائمة في الجيزة واختار قسم الفلسفة ، وكان الأول على جميع طلاب الآداب في جميع الأقسام طوال السنوات الأربع للدراسة في كلية الآداب ، وحصل على الليسانس الممتازة في الآداب (قسم الفلسفة) في مايو سنة ١٩٣٨ . وتتلمذ في هذه الفترة على أساتذة فرنسيين ممتازين هم : ألكسندر كواريه Alexandre Kovre (١٨٩٢-١٩٦٤) صاحب المؤلفات العظيمة في تاريخ العلوم وفي الفلسفة الألمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ؛ ثم أندريه لالاند André Lalande (١٨٦٧ ـ ١٩٦٣) وبرلو A. Burloud عالم النفس والأستاذ بجامعة رن Rennes. ومن الأساتذة المصريين تتلمذ خصوصاً على الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٣ ـ ١٩٤٧) الذي كان مثلاً كاملاً للإنسان : نبالة نفس ومكارم أخلاق ، كما كان عالماً بالعلوم الإسلامية متعمقاً في قراءة النصوص الإسلامية مع المام بالفكر الأوروبي .

كما أفاد إفادة جلّى ـ في ميدان الدراسات الإسلامية على نهج المستشرقين ، من باول كراوس (١٩٠٠ ـ ١٩٤٤) الذي كان يدرس في قسم اللغة العربية فقه اللغات السامية ، كما كان يلقي محاضرات على طلاب الماجستير في تحقيق النصوص والنقد التاريخي . وكان كراوس مهتماً بالتراث اليوناني في العالم الإسلامي ، وبجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي بخاصة . فكانت لكراوس اليد الطولى في توجيهه في ميدان انتقال التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي بفضل علمه الهائل ومنهجه الفيلولوجي الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين ، خصوصاً الأبحاث المفردة منها .

وفي ١٥ أكتوبر سنة ١٩٣٨ عين بدوي معيداً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية (القاهرة الآن) ، وتولى مساعدة الأستاذ لالاند فيما كان يلقيه من دروس على طلاب الليسانس في مادتي « مناهج البحث » و« ما بعد الطبيعة » كما قام منذ يناير سنة ١٩٣٩ بتدريس تاريخ الفلسفة اليونانية وشرح نصوص فلسفية بالفرنسية لطلاب قسم الفلسفة .

وفي الوقت نفسه حضّر رسالة الماجستير تحت إشراف لالاند ثم كواريه ، وكتبها باللغة الفرنسية ، ونوقشت في نوفمبر سنة ١٩٤١ ، وكان موضوعها : « مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية » وقد طبعت هذه الرسالة في سنة ١٩٦٤ بالفرنسية في مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة (ضمن منشورات كلية الآداب ـ جامعة عين شمس) .

وابتداء من العام الدراسي ١٩٤١ ـ ١٩٤٢ قام بتدريس المنطق وجانب من تاريخ الفلسفة اليونانية . وفي السنة التالية بدأ بتدريس مناهج البحث العلمي إلى جانب المنطق ونصوص في الفلسفة اليونانية ، واستمر على ذلك إلى أن ترك جامعة فؤاد إلى جامعة إبراهيم (عين شمس حالياً) في صيف سنة ١٩٥٠ .

وكما قلنا من قبل ألف رسالة للحصول على الدكتوراه

بعنوان « الزمان الوجودي » في سنة ١٩٤٣ ، وناقشها في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بذلك على درجة الدكتوراه في الأداب من قسم الفلسفة بجامعة فؤاد الأول (= القاهرة حالياً) ، وقد نشرت هذه الرسالة في سنة ١٩٤٥ ، وكان معها ملخص واف باللغة الفرنسية . وفي أثر ذلك عين مدرساً بقسم الفلسفة بكلية الأداب جامعة فؤاد في أبريل سنة ١٩٤٥ . ثم صار أستاذاً مساعداً في نفس القسم والكلية في يوليو سنة ١٩٤٩ .

وانتقل إلى كلية الأداب جامعة إبراهيم باشا الكبير (= جامعة عين شمس حالياً) في ١٩ سبتمبر سنة ١٩٥٠ لينشىء قسم الفلسفة بها وتولى رئاسة القسم منذ هذا التاريخ إلى أن ترك جامعة عين شمس في أول سبتمبر سنة ١٩٧١ . وفي ٢٨ يناير سنة ١٩٥٩ صار أستاذاً ذا كرسي في هذه الكلية .

وفي المدة من ١٩٤٧ إلى ١٩٤٩ كان معاراً أستاذاً للفلسفة الإسلامية في « كلية الأداب العليا » التابعة للجامعة الفرنسية في بيروت (لبنان) التابعة بدورها لجامعة ليون Lyon بفرنسا .

وعمل مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية في برن عاصمة سويسرة في المدة من مارس سنة ١٩٥٦ حتى نوفمبر سنة ١٩٥٨ .

وفي فبراير سنة ١٩٦٧ انتدب أستاذاً زائراً لإلقاء محاضرات في قسم الفلسفة وفي معهد الدراسات الإسلامية في كلية الأداب (السوربون) بجامعة باريس وظل في عمله هذا حتى مايو سنة ١٩٦٧ وكانت ثمرة هذه المحاضرات كتابه بالفرنسية La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe الذي طبع في سنة ١٩٦٨ لدى الناشر Vrin في باريس ضمن مجموعة « دراسات في العصور الوسطى »(التي كان يشرف عليها اتين جلسون ، عضو الأكاديمية الفرنسية وأعظم باحث معاصر في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط).

ثم عمل في كلية الأداب بالجامعة الليبية ببنغازي ست سنوات (١٩٦٧ ـ ١٩٧٣) أستاذاً للمنطق والفلسفة المعاصرة .

ثم عمل أستاذاً في كلية « الإلهيات والعلوم الإسلامية » بجامعة طهران في العام الدراسي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ ، أستاذاً للتصوف الإسلامي والفلسفة الإسلامية لطلاب الدراسات العليا مع إلقاء محاضرات عامة في التصوف الإسلامي على أساتذة الكلية وطلابها مرة كل يوم أحد في كل أسبوع وهي التي تمخض عنها كتابه « تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني للهجرة » (الكويت سنة ١٩٧٥) .

ثم انتقل إلى جامعة الكويت من سبتمبر سنة ١٩٧٤ أستاذاً للفلسفة المعاصرة والمنطق والأخلاق والتصوف في كلية الأداب ، ولا يزال في هذا المنصب حتى كتابة هذه السطور .

ولكنه في أثناء هذا كله كان يوالي إنتاجه في الفلسفة وفي الأدب منذ أن بدأه في سبتمبر سنة ١٩٣٩ لما أن أصدر كتابه الأول : « نيتشه » (القاهرة ، سبتمبر سنة ١٩٣٩)، وقد بلغ عدد مؤلفاته التي أصدرها حتى الآن أكثر من مائة وعشرين كتاباً ، منها خمسة مجلدات باللغة الفرنسية ، إلى جانب مئات المقالات والأبحاث التي ألقاها في المؤتمرات العلمية الدولية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية والألمانية والاسبانية . وسيجد القارىء ثبتاً بهذه المؤلفات في نهاية هذه المادة .

وشارك في السياسة الوطنية فكان عضواً في حزب مصر الفتاة (١٩٣٨ ـ ١٩٤٠) ، ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد (١٩٤٤ ـ ١٩٥٢) . واختير عضواً في لجنة الدستور التي كلفت في يناير سنة ١٩٥٣ بوضع دستور جديد لمصر ، وكانت تضم صفوة السياسيين والمفكرين والقانونيين (خمسين عضواً) وأسهم خصوصاً في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات . وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس سنة ١٩٥٤ . لكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطي السليم ، ووضعوا بدلاً منه دستور سنة ١٩٥٦ الذي صادر الحريات وكان سنداً للطغيان الذي استقر بعد ذلك لعدة سنوات .

ثبت مؤلفاته الفلسفية
بحسب ترتيبها التاريخي في الظهور

١ ـ نيتشه، القاهرة سنة ١٩٣٩
٢ ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، القاهرة سنة ١٩٤٠
٣ ـ اشبنجلر، القاهرة سنة ١٩٤١
٤ ـ شوبنهور، القاهرة سنة ١٩٤٢
٥ ـ أفلاطون، القاهرة سنة ١٩٤٣

٦ - أرسطو، القاهرة سنة ١٩٤٣
٧ - ربيع الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣
٨ - خريف الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣
٩ - الزماني الوجودي، القاهرة سنة ١٩٤٥
١٠- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة سنة ١٩٤٥
١١- المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق ودراسة. القاهرة سنة ١٩٤٧
١٢- أرسطو عند العرب، القاهرة سنة ١٩٤٧ .
١٣- الانسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة سنة ١٩٤٧ .
١٤- شخصيات قلقة في الاسلام، ترجمة ودراسة. القاهرة سنة ١٩٤٧ .
١٥- منطق أرسطو، الجزء الأول - تحقيق ودراسة. القاهرة سنة ١٩٤٨
١٦- رابعة العدوية، القاهرة، سنة ١٩٤٨
١٧- شطحات الصوفية، القاهرة سنة ١٩٤٩
١٨- منطق أرسطو، الجزء الثاني. القاهرة سنة ١٩٤٩
١٩- روح الحضارة العربية، ترجمة ودراسة. بيروت سنة ١٩٤٩
٢٠- الإشارات الإلهية للتوحيدي، تحقيق ودراسة، القاهرة سنة ١٩٥٠
٢١- الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة وتحقيق نصوص. القاهرة سنة ١٩٥٠
٢٢- منطق أرسطو، الجزء الثالث. القاهرة سنة ١٩٥٢
٢٣- الحكمة الخالدة لمسكويه، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٢
٢٤- فن الشعر لأرسطو، ترجمة ودراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٣ .
٢٥- «البرهان» من «الشفاء» لابن سينا، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٤
٢٦- عيون الحكمة لابن سينا، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٤
٢٧- في النفس لأرسطو، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٤
٢٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٥
٢٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٧
٣٠- أفلوطين عند العرب. دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٥
٣١- مختار الحكم للمبشر بن فاتك، دراسة وتحقيق. مدريد، سنة ١٩٥٨
٣٢- الخوارج والشيعة لفلهوزن. ترجمة ودراسة. القاهرة سنة ١٩٥٩
٣٣- الخطابة لأرسطوطاليس، القاهرة سنة ١٩٥٩
٣٤- تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق ودراسة، القاهرة سنة ١٩٦٠
٣٥- مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة سنة ١٩٦٠
٣٦- دراسات في الفلسفة الوجودية، القاهرة سنة ١٩٦١
٣٧- المنطق الصوري والرياضي، القاهرة سنة ١٩٦٢
٣٨- فلسفة العصور الوسطى، القاهرة سنة ١٩٦٢
٣٩- مؤلفات الغزالي، القاهرة سنة ١٩٦١
٤٠- مؤلفات ابن خلدون، القاهرة سنة ١٩٦٢
٤١- النقد التاريخي، القاهرة سنة ١٩٦٣
٤٢- مناهج البحث العلمي، القاهرة سنة ١٩٦٣
٤٣- فضائح الباطنية للغزالي، سنة ١٩٦٤
٤٤- الطبيعة لأرسطو، الجزء الأول سنة ١٩٦٥
٤٥- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت سنة ١٩٦٥
٤٦- رسائل ابن سبعين، القاهرة سنة ١٩٦٥
٤٧- الطبيعة لأرسطو، الجزء الثاني. القاهرة سنة ١٩٦٦
٤٨- فن الشعر لابن سينا، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٦٥
٤٩- المثالية الألمانية: شلنج، القاهرة سنة ١٩٦٥
٥٠- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، تأليف بنروبي. ترجمة جـ١ سنة ١٩٦٤
٥١- الوجود والعدم لسارتر، ترجمة، بيروت سنة ١٩٦٥
٥٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، جـ٢، القاهرة سنة ١٩٦٧
٥٣- ابن عربي لأسين بلاثيوس، ترجمة ودراسة. القاهرة سنة ١٩٦٧
٥٤- المدرسة القورينائية، بنغازي سنة ١٩٦٩
٥٥- الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، بنغازي سنة ١٩٦٩
٥٦- مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، بيروت سنة ١٩٧١
٥٧- شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، بيروت، سنة ١٩٧١
٥٨- كرنيادس القورينائي، بنغازي، سنة ١٩٧٢

٥٩ ـ سوتسيوس القوريناني، بنغازي ، سنة ١٩٧٢ .
٦٠ ـ التعليقات لابن سينا، دراسة وتحقيق . القاهرة سنة ١٩٧٢ .
٦١ـ رسائل للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدّي، بنغازي ، سنة ١٩٧٣
٦٢ـ مذاهب الإسلاميين، الجزء الثاني . بيروت سنة ١٩٧٣
٦٣ـ أفلاطون في الإسلام ، تحقيق . طهران ، سنة ١٩٧٤
٦٤ـ صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني، دراسة وتحقيق ، طهران سنة ١٩٧٤.
٦٥ـ مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت سنة ١٩٧٥
٦٦ـ الأخلاق النظرية، الكويت ، سنة ١٩٧٥
٦٧ـ تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، الكويت سنة ١٩٧٥
٦٨ـ أمانويل كنت، الكويت ، سنة ١٩٧٦
٦٩ـ الأخلاق عند كنت، الكويت سنة ١٩٧٧
٧٠ـ فلسفة القانون والسياسة عند كنت، الكويت ، سنة ١٩٧٩
٧١ـ فلسفة الدين والتربية عند كنت ، بيروت سنة ١٩٨٠
٧٢ـ طباع الحيوان لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٧
٧٣ـ أجزاء الحيوان لأرسطو، دراسة وتحقيق . الكويت سنة ١٩٧٧
٧٤ـ الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكويت سنة ١٩٧٧
٧٥ـ حياة هيجل، بيروت ، سنة ١٩٨٠
٧٦ـ تاريخ العالم لأوروسيوس، دراسة وتحقيق . بيروت سنة ١٩٨١
٧٧ـ دراسات ونصوص محققة في تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب ، بيروت سنة ١٩٨١
٧٨ـ الخطابة لأرسطو، ترجمة مع دراسة وشرح . بغداد سنة ١٩٨٠
٧٩ـ فلسفة الحضارة لاشفيتسر، ترجمة وتقديم . بيروت سنة ١٩٨٠

وباللغة الفرنسية

1. La Probléme de la mort dans la philosophie existentielle. Le Caire, 1965.
2. La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris. Vrin. 1968.
3. «Philosophie et theologie de l'Islam à l'epoque classique». in **Philosophie**, Hachette. 1972.
4. Histoire de la philosophie en Islam. 2 vols. Paris. Vrin. 1972.
5. Quelques Figures et thèmes de la philosophie islamique. Paris. Maisonneuve - La rose. 1979.

مراجع

ـ مصطفى عبد الرازق : « نيتشه » ، مجلة السياسة الأسبوعية » سنة ١٩٣٩
ـ إبراهيم مدكور : « نيتشه » ، مجلة « الرسالة » ، سنة ١٩٤٠
ـ طه حسين : « الزمان الوجودي » ، « الإلحاد في الإسلام » مجلة « الكاتب المصري » ، سنة ١٩٤٥.

- F. Gabrieli: Historia de litteratura araba.
- F Rosenthal: «Prolegomena to an abortive edition» in Orientalia 1965.
- L. Gardet: Hommes de L'Islam. 1975.

فلسفته

والخطوط العامة لفلسفة بدوي يمكن استخلاصها من هذين الملخصين اللذين كتبهما تلخيصاً لمناقشة رسالتيه: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» و«الزمان الوجودي».

مشكلة الموت

لعل أول حركة باطنة يحاول بها المرء أن يرد الأثر الذي يتركه في نفسه سماعه للكلمة «مشكلة الموت» أن يتساءل: هل للموت مشكلة؟ أوليس الموت واقعة ضرورية كلية لا بد لكل فرد أن يعانيها يوماً ما؟ أولسنا نعرف جميعاً هذه الواقعة، لأننا نستطيع أن نشاهدها لدى الاخرين؟.

من أجل هذا كان علينا أن نبدأ بتحديد معنى «مشكلة» من ناحية، وأن ننظر نظرة ـ إجمالية من غير شك ـ إلى معنى الموت من ناحية أخرى، لكي يكون في مقدورنا أن نتحدث بعد عن مشكلةٍ للموت، وأن نتبين على أي نحو يمكن أن تكون للموت مشكلة. حتى إذا ما استطعنا أن نتبينه، تيسر لنا أن نحدد عناصر هذه المشكلة ومداها، سواء من الناحية الوجودية العامة ومن الناحية الحضارية. وسنرى حينئذ أن هذا البحث ، الذي يبدو لأول وهلة أنه

يتناول مشكلة جزئية من مشاكل الوجـود، سينتهي بأن يكون بحثاً شاملاً في الوجود كله، بحثاً يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب في الوجود عام.

فهـذا البحث يمكن إذن أن يوضـع على الصـورة الإجمالية التالية:

أولاً: إشكالية الموت؛

ثانياً: عناصر مشكلة الموت؛

ثالثاً: المشكلة الحقيقيـة للموت، وكيف يمكن أن تكون مركزاً لمذهب في الوجود؛

رابعاً: المعنى الحضاري لهذه المشكلة.

فلنبدأ بحثنا إذاً بالحديث عن إشكالية الموت.

لكي نفهم معنى الاشكالية يجب أن نميز أولاً بين: إشكـال problématique وبين مشكلة problème. أما الإشكال فهو صفة تطلق على كل شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض، وعلى تقابل في الاتجاهات، وعلى تعارض عملي. والمشكلة هي طلب هذه الإشكالية بوصفها شيئاً يُحاول القضاء عليه، هي الشعور بالألم الذي يحدثه هذا الطابع الإشكالي، وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته؛ هي تتبع هذه الإشكالية، كما هي في ذاتها أولاً، ثم محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشيء المشكل وجوهره. فكأن المشكلة تتضمن إذاً شيئين: الشعور بالإشكـال، ومحاولة تفسير هذا الإشكال. فالحياة مثلاً تتصف بصفة الإشكال بطبيعتها، لأنها نسيج من الأضداد والمتناقضات؛ ولكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجـل الساذج الـذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من إشكال، ودون محاولة ـ بالتالي ـ للقضاء على هذا الإشكال. وذلك لأن الشعور بالإشكال يقتضي من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحي، وأن يكون ذا فكر ممتاز على اتصال مباشر بالينبوع الأصلي للوجود والحياة، وأن يكون إلى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطن الذي تستحيل معه المعرفة إلى معرفة وحياة معاً؛ وبقدر هذا الحظ تكون درجة الإدراك. هذا الى جانب ما يقتضيه الموضوع المشكـل من شروط صـادرة عن طبيعتـه هـو الخاصة، دون غيره من الموضوعات المشكلة الأخرى.

فإذا أردنا الآن أن نطبق هذا على الموت، وجدنا أنه يتصف أولاً بصفة الإشكال. فمن الناحية الوجودية يلاحظ أولاً أن الموت فعلٌ فيه قضاء على كل فعل؛ وثانياً أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك؛ فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الإمكانيات وبلوغها حد النضج والكمال، كما يقال عن ثمرة من الثمار إنها بلغت نهايتها، بمعنى تمام نضجها واستنفاد إمكانيات نموها؛ وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الإمكانيات عند حد، وقطعها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانيات غير متحقق بعد؛ وقد تكون بمعانٍ أخرى سنفصلها فيما بعد.

وثالثاً أنه إمكانية معلقة ، إن صح هذا التعبير ، بمعنى أنه لا بد أن يقع يوماً ما. هذا يقيني لا سبيل مطلقاً إلى الشك فيه، ولكنني من ناحية أخرى في جهل مطلق فيما يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه؛ فها هنا إذاً علم مطلق من ناحية، وجهل مطلق من ناحية أخرى. وفي هذا المعنى يقول بَسْكال: «إنني في حالة جهل تام بكل شيء، فكل ما أعرفه هو أنني لا بد أن أموت يوماً ما، ولكنني اجهل كل الجهل هذا الموتَ الذي لا أستطيع تجنبه».

ورابعاً أن الموت حادث كلي كلية مطلقة من ناحية، جزئي شخصي جزئية مطلقة من ناحية أخرى؛ فـالكل فانون، ولكن كلاً منا يموت وحده، ولا بد أن يموت هو نفسه، ولا يمكن أن يموت واحد آخر بديلاً عنه. وهذا عين مصدر الإشكال من ناحية المعرفة؛ إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتي أنا الخاص، لأنني في هذه الحالة ـ حالة موتي أنا الخاص ـ لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضاً أنني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً، لأن إدراكي للموت سينحصر حينئذٍ في حضوري موت الآخرين ومشاهدة الآثار الخارجية التي يحدثها هذا الموت. ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في آثاره. ولا أستطيع أن أقول هنا إنني عند محاولتي إدراك الموت أضع نفسي موضع الآخرين الذين يموتون، لأن المرء لا يمكن أن يحمل عبء الموت عن غيره. هذا إلى أنه لو سلمنا جدلاً بإمكان إدراك موقف المرء بالنسبة إلى الموت، فإن هذا لا يفيدني شيئاً في معرفة حالة الميت نفسه، وإنما يخبرني عن حالة «المحتضر» فحسب، لا عن حالة الموت نفسها. فما السبيل إذاً إلى إدراك حقيقة الموت؟

وهكذا نرى أن الموت، سواء من الناحية الوجودية

ومن ناحية المعرفة، كله إشكالٌ. ومن هنا نرى أن الشرط الأول، قد تحقق، وأعني به وجود الإشكال. فمتى يكون الموت مشكلة إذاً؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال، وحينما يحيا هذا الإشكالَ في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه؛ ويحاول أن ينفذ إلى سره العميق ومعناه الدقيق من حيث ذاته المستقلة. وهذا كله يقتضي أشياء من الناحية الذاتية، وأخرى من الناحية الموضوعية.

فمن الناحية الذاتية يقتضي بالنسبة لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة الشعور بالشخصية والذاتية أولاً، لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطابع الأصلي الجوهري للموت، وهو أنه شخصي صرف، ولا سبيل إلى إدراكه إدراكاً حقيقياً إلا من حيث أنه موتي أنا الخاص. ولا يبلغ الشعور بالشخصية والوحدة درجة أقوى وأعلى مما هو في هذه اللحظة، لحظة الموت، لأنني أنا الذي أموت وحدي، ولا يمكن مطلقاً أن يحل غيري محلي في هذا الموت. ولهذا نجد أنه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى ووأوضح، كان الإنسان أقدر على إدراك الموت: وبالتالي على أن يكون الموت عنده مشكلة؛ ولهذا أيضاً لا يمكن أن يكون الموت مشكلة بالنسبة إلى من يكون ضعيف الشعور بالشخصية. والنتيجة لهذا هي أن البدائي والساذج، نظراً إلى ضعف شعورهما بالشخصية، لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة؛ واللحظة التي يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة إلى إنسان ما، هي اللحظة التي تؤذن بأن هذا الإنسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية، وبالتالي قد بدأ يتحضر. ولهذا نجد أن التفكير في الموت يقترن به دائماً ميلاد حضارة جديدة، فإن ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات. وهذه فكرة قد فصل القول فيها اشبنجلر واوضحها تمام التوضيح، وهي إحدى الأفكار الرئيسية الموجِّهة في هذا البحث؛ وسنرى في ختامه ما لها من أهمية عظيمة ، نظراً لما سنبني عليها من نتائج تتصل بالغرض الأصلي من كتابنا.

ولهذا أيضاً كان كل إضعاف للشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت، وهذا الإضعاف للشخصية أظهر ما يكون في حالتين: حالة إفناء الشخصية في روح كلية، وحالة إفناء الشخصية في «الناس». فكل مذهب في الوجود يفني الشخصية في الروح الكلية لا يستطيع أن يدرك المشكلة الحقيقية للموت، وهذا ما فعله مذهب المثالية، وخصوصاً في اعلى صورة بلغها هذا المذهب، ونعني بذلك المثالية الألمانية، وعند هيجل بنوع أخص. فإن الفرد بالنسبة إلى المثالية ليس له وجود حقيقي في ذاته، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً في وجود المطلق، أيًا ما كان الاسم الذي نعطيه لهذا المطلق: فسواء سميناه «الأنا المطلق» ، وهو الأنا الذي يضع نفسه بنفسه، كما فعل فِشْته؛ أو سميناه «الروح الكلية»، وهي تلك «الصورة» التي تعرض نفسها على مر الزمان كما فعل هيجل؛ فإن هذا من شأنه أن يحجب عنا إحدى المميزات الجوهرية للموت، ونعني به ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كل الارتباط. ولهذا لم يقدر لهذه المثالية أن تضع للموت مشكلة، وإن وضعتها لم تضعها وضعاً حقيقياً. وإذا كان هيجل نفسه قد عني بهذه المشكلة عناية كبيرة، فإن مصدر هذه العناية لم يكن مثاليته، وإنما كان مصدرها عوامل أخرى اجنبية عن المثالية خضع لها هيجل بنوع خاص، وفي الطور الأول من حياته الفلسفية فحسب، أعني في هذا الدور الذي يطلق عليه «دور يينا». فقد كان في هذا الدور خاضعاً لتأثيرين: تأثير «المسيحية»، وتأثير «الرومانتيكية». أما تأثير المسيحية وصلته بمشكلة الموت فسنتحدث عنه بعد قليل، أما تأثير الروح الرومانتيكية فيما يتعلق بمشكلة الموت فآتٍ من ناحية فكرة شقاء الضمير التي لعبت دوراً خطيراً في تكوين اتجاهات هذه الروح. فالضمير الإنساني عند هذه الروح شقي بتأثير عوامل ثلاثة: فهو شقي أولاً لأنه لا يسعه إلا أن يظل مغلقاً عليه في وَحْدة من المستحيل القضاء عليها، فيها يبلغ الشعور بالشقاء والعَوَزَ أعلى درجة من الشدة؛ وهو شقي ثانياً لأنه يصطدم دائماً بحواجز وعراقيل وقوى اجنبية أو معادية مما من شأنه أن يولد في الضمير عراكاً باطنياً وتمزقاً داخلياً؛ وهو شقي ثالثاً وأخيراً لأن الانتصار الذي عساه أن يصادفه في هذا العراك إنما هو انتصار واهٍ مؤقت، وأن هذا الانتصار يولد ايضاً في الضمير أملاً لا حد له، أملاً لا يمكن أن يتحقق، لأن هذا الأمل يجب ان يكون أملاً كلياً في سعادة كلية، وإلا لن يكون ثمَّ سعادة إن كانت جزئية فحسب. السعادة الكلية لن تتحقق إلا بإحراز الكل، ولا يمكن ان يحرز الكل إلا

في حالة الإفناء. فشقاء الضمير ينشأ إذاً من شعور الضمير أو الأنا بأنه لا بد أن يبقى في معزل عن المطلق ومنفصلاً عنه بمسافة لا يمكن عبورها إلا بأن يصير هو والمطلق شيئاً واحداً، وهذا لا يتحقق إلا بالفناء في المطلق. فلكي يمحي الشعور بشقاء الضمير يجب أن يتدخل الموت، لأنه هو وحده الذي يستطيع أن يزيل هذه الهوة التي تفصل بين الأنا وبين المطلق، والتي هي مصدر شقاء الضمير. ومن هنا نرى أن الموت قد فهم هنا على انه فناء الجزئي في الكلي، أي أنه ولو أن فكرة شقاء الضمير قد دفعت هيجل إلى البحث في مشكلة الموت، فإن مثاليته قد أتت أخيراً فشوهت وجه المشكلة الحقيقية للموت بسلبها إياه طابع الشخصية.

وفكرة الشخصية تقتضي بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية. وذلك من ناحيتين: الأولى أنه لا مسؤولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسؤولية إذا لم توجد الحرية، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية؛ والثانية أن الحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز. فإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصية، فإن الموت يقتضي الحرية. ويتضح هذا أكثر حينما ننظر إلى طبيعة الحرية وطبيعة الموت، فنرى حينئذٍ أن الحرية هي الإمكانية؛ ونحن قد رأينا من قبل وسنرى بعد قليل أيضاً أن الموت هو الإمكانية بل هو الإمكانية المطلقة وعلى هذا فإنه من ناحية الإمكان أيضاً الموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط، وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية: فأنا حر حرية مطلقة، لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر. ولهذا عدّ بعضهم الموت أحسن شيء في الوجود لأنه مصدر الحرية، فقال انجلس سيليزيوس Angelus Silesius الشاعر الفيلسوف الألماني: «أنا أقول ان الموت احسن شيء من بين جميع الأشياء، لأنه وحده الذي يجعلني حراً».

ومن هذا الارتباط بين الموت وبين الحرية نستطيع أن نستنتج أن كل المذاهب التي لم تقل بالحرية الشخصية على وجه التحديد، لم يكن من حظها أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً. وهذا أيضاً من العوامل التي شوهت مشكلة الموت في المثالية الألمانية، لأنها وإن قالت بالحرية، فإنها لم تفهم الحرية على أنها الحرية الفردية، وإنما فهمتها على أنها الحرية الكلية - إن صح هذا التعبير - ؛ فإنها تقول بحرية بالنسبة إلى الله، وبالنسبة إلى الكل، الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد؛ وأما ما هنالك من حرية في الأفراد فما هي إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية. فهذه الحرية كما فهمتها المثالية الألمانية، وعند فشته وهيجل بوجه خاص، ليست حرية بالمعنى الحقيقي، كما لاحظ هذا أيضاً أحد أتباع هذه المثالية في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي، ونعني به شلنج في الدور الأخير. فقد قال شلنج إن فكرة المثالية عن الحرية فكرة صورية جوفاء يجب ان تستبدل بها فكرة واقعية حية، هي أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. أي أنه لا بد للحرية أيضاً أن تكون قدرة على فعل الشر، وإلا - أي إذا اقتصرت على فعل الخير وحده - فإنها لن تكون حينئذٍ حرية؛ ومن هنا فإن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عند من لا يجوّزون على الله فعل الشر. ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة: فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة.

وعن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت.

والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية، وصُوِّر أصرح تصوير في عبارة القديس بولس المشهورة: «بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت». فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت على أساس أن مصدره الخطيئة، أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة جداً، هي هنا صلة العلة بالمعلول، بين الموت وبين الخطيئة. وهي قد ربطت بينهما أيضاً عن طريق فكرة الحرية الفردية، خصوصاً إذا لا لاحظنا أن الحرية الفردية تحتل مقاماً عالياً في الفكر المسيحي، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة؛ فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر في الحياة الروحية المسيحية، كان لا بد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، ما دامت هي مصدر الخطيئة. وهكذا نرى أنه قد توافرت للمسيحية هذه العناصر الثلاثة الضرورية

لوضع مشكلة الموت: ونعني بها الشخصية والحرية والخطيئة؛ أي أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهيء للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، إن توافرت الناحية الموضوعية كذلك.

والناحية الموضوعية نقصد بها أولاً إدراك أن الوجود يقتضي بطبيعته التناهي، حتى يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقية على أساس أنه عنصر مكوِّن في الوجود. وإلا، فإن الموت لن يكون له إذاً مكان داخل نظرة الإنسان إلى الوجود، وإنما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله؛ وهذا هو السبب في أن الذين نظروا الى الموت هذه النظرة لم يستطيعوا أن يضعوا المشكلة الحقيقية للموت. وعلى رأس هؤلاء جميعاً أفلاطون، فإنه قد عني بالموت، بل قال عن الفلسفة إنها «تأمل للموت». إلا أن هذا القول يجب أن ننظر فيه جيداً حتى لا نقع في هذه التفسيرات الخاطئة التي وقع فيها الكثيرون، وأهم هذه التفسيرات تفسيران: الأول تفسير شوبنهور، والثاني تفسيره بالمعنى الذي يفسر به قول آخر شبيه به في اللفظ هو تأمل الموت meditatio mortis وهو قول مشهور في كتب التصوف المسيحي؛ أما شوبنهور فيفسره على أن الموت هو الموضوع الرئيسي للفلسفة والملهم الأكبر للتفكير الفلسفي. فهذا تفسير خاطىء، لأن أفلاطون لم يجعل من الموت موضوعاً رئيسياً للتفكير الفلسفي، وبالأحرى لم يجعله الموضوع الرئيسي للفلسفة. وكذلك الحال في التفسير الآخر، فإن تأمل الموت عند المتصوفين المسيحيين يقوم على أساس النظرة المسيحية إلى الحياة، وهي نظرة تعارض تمام التعارض نظرة أفلاطون والروح اليونانية بوجه عام إلى الحياة. وإنما الذي يقصده أفلاطون بهذا القول هو أن الموت هو الوسيلة التي بها يتيسر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً، وذلك لأن حياة الفيلسوف عند أفلاطون هي حياة متجهة دائماً إلى تأمل الصور أو المُثل، ولا يتيسر تأمل الصور تأملاً حقيقياً ما دامت النفس سجينة في البدن، فلا بد من الخلاص من البدن - أي لا بد من الموت - حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أن يشوه عليه هذا التأمل مشوِّه. فكأنّ الموت في نظر أفلاطون، إذاً جسر ومعبر ينتقل بنا من حياة النفس في البدن إلى عالم الصور؛ هو ابتداء أولى من أن يكون نهاية، لأنه ابتداء للحياة الروحية الحقيقية، حياةِ النفس حياة تأمل للصور؛ هو على وجه العموم باب يفتح على الأبدية. فلا يمكن إذن من ينظر إلى الموت هذه النظرة أن يجعل منه مشكلة.

وإنما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية حينما يكون في نظر المرء من جوهر الوجود، وجزءاً جوهرياً مكوِّناً له. وهذه ناحية أدركتها المسيحية فقال القديس بولس في نفس العبارة السابقة: «وهكذا نفذ الموت في جميع الناس»، أي أن الموت عنصر مكوِّن للوجود. وعن طريق هذا كله استطاعت المسيحية لأول مرة أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً من حيث أن الموت مشكلة فحسب؛ ولكنها حينما أرادت أن تعرف هذا الموت من حيث ماهيته اختلطت بالنظرة الأخلاقية، بل وضُحّي بالنظرة الأولى، وكاد النظر أن يصرف عنها لحساب النظرة الثانية، حتى أوشكت الناحية الوجودية أن تختفي بتأثير الناحية الاخلاقية، خصوصاً أنها قد وقفت من الناحية الأخلاقية موقفين متناقضين. فقالت عن الموت إنه شر وقالت عنه إنه خير أي أنه شر بوصفه ابن الخطيئة وهو خير من حيث أنه الواسطة بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان وبين الله، إذ هو أصل الفداء. ولذا كان الشعور الذي يتم به إدراك ماهية الموت مزدوجاً: فهو قلق من ناحية بوصف الموت شراً، وهو سرور بوصفه خيراً من ناحية أخرى. وكانت نتيجة هذا أنها لم تستطع أن تصل إلى ادراك ماهية الموت إدراكاً حقيقياً، ما دامت لم تأخذ بالمصدر الأصلي الحقيقي للمعرفة فيما يتعلق بالموت، ونعني به القلق Angst .angoisse

وعلى كل حال فإن المسيحية استطاعت أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، ولهذا كان لها أثر كبير في جميع الفلاسفة الذين حاولوا من بعد وضع مشكلة الموت.

والعلة في أن النظرة الأخلاقية قد حالت بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكاً حقيقياً، هي أن نظرتها إلى الموت بوصفه شراً جعلتها تنظر إليه على أنه مضاد للحياة، مع أنها قالت إنه عنصر مكون للوجود. فالواقع أن هذا القول إذا فسر تفسيراً وجودياً صرفاً، وبصرف النظر عن كل تقويم أخلاقي، يدل على أن الموت جزء من الحياة وأنه ليس مضاداً لها. فلكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن نجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة: خصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان، نعني نيتشه وزمّل. فقد قال نيتشه: «حذار أن تقول إن

الموت مضاد للحياة». ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءاً من الحياة؟.

إن أصحاب المذهب الحيوي يقولون إنه ليس خارج الحياة شيء، فالحياة هي الكل. ومعنى هذا أن الموت يجب أن يفسر أيضاً بالحياة وأن تفسر الحياة بدورها بالموت. ولهذا يقول زمّل Simmel : «إن الحياة تقتضي بطبيعتها الموت، بحسبانه هذا الشيء الآخر الذي بالنسبة إليه تصير شيئاً، والذي بدونه لن يكون لهذا الشيء معناه وصورته.». إن الحياة تقتضي الموت إذاً، وما هو حيّ هو وحده الذي يموت وما الموت إلا حد للحياة، هو الصورة التي تلبسها الحياة وتحطمها من بعد، وهذه الصورة لا توجد في اللحظة الأخيرة فحسب، بل توجد في كل لحظة من لحظات الحياة، وتعينُ مضمون هذه اللحظات. هي صورة باطنة إذ توجد منذ بدء الحياة وبدونها ستكون الحياة منذ البدء شيئاً آخر. الموت باطن في الحياة ومُحايثٌ immanent لها إذاً، وليس عالياً transcendant عليها، لأن الموت العالي على الحياة حادث خارجي عرضي صرف. والخلاصة إذاً أن الموت حالة من حالات الحياة، حالة ضرورية تكون فيها الحياة منذ البدء، وهذا ما عبر عنه أحد كتّاب العصور الوسطى في قصة «الفلاح البوهيمي» حين قال: «منذ أن يأتي الإنسان إلى الحياة، يكون بالفعل في شيخوخة الموت». فالنهاية إذاً في حالة الموت هي كانتهاء النمو والنضج بالنسبة إلى الثمار، فنحن في هذه الحالة لا نقول عن النضج انه جاء دفعة واحدة، وفي اللحظة الأخيرة التي تم فيها النضج، وكأنه شيء منفصل قد ألصق بالثمرة أو كأنه خاتم ختمت به؛ وإنما النضج فعل مستمر ابتدأ منذ ميلاد الثمرة واستمر يساير حياتها لحظة بعد لحظة حتى أتت نهايتها، وهي تمام النضج. ومثل هذا أيضاً يقال عن الموت، فهو موجود متطور منذ بداية الحياة، هو مقارن للحياة إذن لا ينفصل عنها أنّى وجدت.

وهنا تنشأ مشكلة اخرى: فهل صحيح أن الموت مثل النضوج؟ هل صحيح أن النهاية هنا معناها التمام والكمال وتحقيق كل الإمكانيات؟ نظن أن نظرة بسيطة إلى الطريقة التي بها يختار الموت ضحاياه تكفي لإقناعنا بعكس هذا، فهو تارة يطيل حياة الناس حتى لتكون قد استنفدت كل إمكانياتها وزيادة؛ وطوراً آخر ـ لعله أن يكون الأكثر حدوثاً ـ يُقصِر حياة الناس حتى لا تكاد هذه الحياة أن تكون قد حققت غير جزء ضئيل من إمكانياتها، بينما ظلت بقية الإمكانيات مؤجلة لا سبيل مطلقاً إلى وفائها. ومعنى هذا أن النهاية يجب أن تفسر تفسيراً آخر غير تفسيرها بأنها نضوج، تفسيراً إذن يجمع بين الوجود والموت من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يفترض وجود الموت في الوجود أو الحياة على صورة تطور نحو غاية، أعني أن الوجود يجب أن يفسر من جديد على انه يقتضي من حيث جوهره الفناء، وأن الفناء حالة وجودية يكون فيها الوجود منذ كينونته؛ وهذا معناه أيضاً إقامة مذهب في الوجود جديد على هذا الأساس، وهذا ما حاولت أن تفعله فلسفة الوجود عند هيدجر Heidegger ثم يَسْپَرْز Jaspers.

بدأت هذه الفلسفة بحثها في الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقي لمعرفة الوجود، فقلبت الوضع الذي وضعنا فيه ديكارت منذ أوائل العصر الحديث حين جعل الفكر أساس الوجود، مما أدى إلى قيام تلك المشكلة الكبرى ـ مشكلة نظرية المعرفة ـ وهي المشكلة التي تدور حول الصلة بين الذات وبين الموضوع. فهل الموضوع من نتاج الذات، أو عال transcendant على الذات؟ وعلى أساس الوضع الذي اختاره المرء في نظرته إلى الصلة بين الاثنين قام المذهبان الرئيسيان في الفلسفة، وأعني بهما مذهب المثالية ومذهب الواقعية. واستمر النزاع قائماً بين المذهبين حتى جاء هُسِرْل Husserl في أوائل هذا القرن، فأقام بناء فلسفة جديدة هي فلسفة الظاهريات phänomenologie على أساس فكرة الإحالة المتبادلة intentionalité. وخلاصة هذه الفلسفة هي أن هناك دائماً إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها محيلة إلى الموضوع، كما أنه لا وجود للموضوع إلا على أساس أنه محيل إلى ذات. وحينئذ أتى تلميذه هيدجر فطبق هذه الفكرة على الوجود متأثراً من ناحية أخرى بمذهب الفعليين pragmatisme ، فقال إن الوجود في هذا العالم بالنسبة إلى الأشياء وجود إحالة متبادلة على أساس أن كل شيء لا بد أن يكون أداة لشيء آخر، أي «من أجل» شيء آخر، وهذه «المن أجلية» هي جوهر الوجود في العالم. فإذا كان كل شيء «من أجل» شيء آخر، فإن الصلة إذاً بين الأشياء صلة «اهتمام» Besorgen، بمعنى أن الإنسان وقد قذف به في هذا العالم سيجهل نفسه في هذا العالم، ولكنه لن يجهل هذه الأشياء

التي هي مصدر عنايته وجزعه ومخاوفه وآماله، وإنما ستكون هذه الأشياء مصدراً «لاهتمامه» بها، أي معرفته إياها. ومن هنا فإن المعرفة لن تكون كما صورها الفلاسفة من قبل نوعاً من الانعكاس الخالص على النفس كما ينعكس أي شيء على مرآة، وإنما ستكون المعرفة دائماً مطبوعة بطابع عاطفي انفعالي، فإذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي إلى صلة «الاهتمام» استحالت هذه الصلة إلى صلة همّ Sorge.

ونحن قد استعملنا حتى الآن كلمة «وجود» استعمالاً عاماً. والواقع أنه يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود: النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه باسم «الآنيّة» ترجمة للكلمة الألمانية Dasein وهي كلمة من العسير أن نجد لها مقابلاً دقيقاً في أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا، ومعناها وجود الأشياء حاضرة بالفعل، والنوع الثاني هو ما يمكن أن يسمى باسم «الوجود الماهَويّ» Existenz، لأنه يقصد به ماهية الوجود. وهذه التفرقة تقوم على أساس التفرقة المشهورة والتي تلعب أخطر دور في الفلسفة اليوم، وأعني بها التفرقة بين «الواقعية» Wirklichkeit «والإمكانية» Möglichkeit: فالنوع الأول من الوجود هو الوجود الواقعي ، والثاني هو الوجود الإمكاني أو الماهويّ والصلة بين الوجود الماهوي وبين الوجود الواقعي أو « الآنية » على أنحاء ثلاثة : فمن حيث ان الآنية تشير مقدماً إلى إمكانيات لم تتحقق بعد تسمى الصلة إضماراً وتصميماً Entwurf, projet، ومن حيث أن الوجود الماهَويّ انتقل إلى حالة تحقق فصار «الآنية»، وإن كان جزء ضئيل من الإمكانيات هو فقط الذي تحقق، تسمى الصلة واقعية Fakzitat, effectivité؛ ومن حيث أن الآنية هي وجود بين أشياء أو وجود في العالم تسمى الصلة حينئذٍ سقوطاً Verfallen, déchéance وهذه هي الخصائص الرئيسية «للآنية». ونحن قد قلنا إن «الهمّ» هو الطابع الأصلي للوجود، ونقصد بالوجود هنا «الآنية»، فلا بد إذن أن نجد في «الهم» هذه الخصائص الرئيسية الثلاث. ولهذا نجد هيدجر يعرف الهم بأنه: «الوجود الذاتي - مع الإمكان - بالفعل - في العالم» Sich - Vorweg - schon - in - der-welt - sein. وواضح أن هذا التعريف يعبر عن تلك الخصائص الرئيسية. فقوله: «مع الإمكان» يعبر عن الإضمار والتصميم، وقوله «بالفعل» يعبر عن الواقعية، وقوله «في العالم» يعبر عن السقوط. أما قوله: «الذاتي» فراجع إلى «الآنية». فقد قلنا إن الإحالة المتبادلة هي طابع الوجود، اعني أن كل «شيء لا بد أن يحيل إلى شيء آخر». إلا أن هذه الإحالة إلى آخر لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية، بل لا بد أن تصل إلى شيء لا يحيل إلى غير ذاته، وهذا الشيء هو «الآنية»؛ فهو يحيل إذاً إلى ذاته، ومن هنا قلنا: «ذاتي» في تعريفنا للفظ «همّ». وخلاصة هذا كله أن «الآنية» في همّ من أجل ذاتها؛ أو بعبارة أخرى «الآنية» مهمومة بإمكانياتها الذاتية.

ثم إن هذه الصفات تشير إلى طابع أصلي آخر للوجود، فإننا إذا تعمقنا في معنى الصلة الأولى وهي صلة الإضمار والتصميم لوجدنا أنها تدل على أن «هذا الوجود» يضمر ويصمم إمكانيات ذاتية باستمرار أو بعبارة أخرى ان «الآنية» في تصميم بالنسبة إلى ماهيتها. والتصميم إشارة إلى شيء لم يتحقق بعد بالفعل ويمكن أن يتحقق في المستقبل، ومعنى هذا أن هذه الصلة تتسم بسمة الاستقبال. وعلى العكس من هذا نجد أن الصلة الثانية وهي صلة الواقعية، تدل بوضوح على أن التحقق للإمكانيات قد كان ، أعني أنها تتسم بسمة المضي. وأخيراً نجد الصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور، لأنها تدل على الوجود حاضراً بين أشياء. فكأن «الآنية» إذاً تتسم بسمة الاستقبال والمضي والحضور أي بآنات الزمان الثلاثة، أي أن جوهر الوجود هو الزمانية، فالزمانية إذاً طابع أصلي للوجود. وهنا يلاحظ أن الزمان قد فسر تفسيراً جديداً. والواقع أن هيدجر قد ثار على التفسير المألوف للزمان على أساس أنه عبارة عن خط مستمر مقسم إلى آنات ثلاثة متتالية، كما ثار قبله بقليل برجسون واشبنجلر، نظراً لما في هذه النظرة الآلية للزمان من تشويه لحقيقته لأننا في هذه الحالة نتصور الزمان على أساس المكان ، مع أن الزمان والمكان مختلفان كل الاختلاف. وكما نعت برجسون هذا الزمان متصوَّراً على هذا النحو بأنه زمان آلي، وصف هيدجر هذا الزمان بأنه زمان غير حقيقي، هو زمان الساعات والحياة العملية. أما الزمان الحقيقي فهو الزمان الوجودي أو الزمانية Zeitlichkeit، وهو هذا الذي فسرناه منذ قليل ، ومن هذا التفسير يتبين لنا بوضوح أن صفات الوجود الأصلية هي عينها صفات الزمانية، ومعنى هذا أن الوجود والزمان شيء واحد.

فلننظر الآن في ماهية هذا الزمان الوجودي أو الزمانية، فنقول أولاً إن هيدجر يميز بين هذه الأحوال الثلاث للزمانية من حيث المرتبة فيجعل المرتبة الأولى للحالة الأولى وهي حالة المستقبل. «فالزمانية الأصيلة الحقيقية تصير في حالة الزمانية ابتداءً من المستقبل الحقيقي، حتى انها لتوقظ الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان. فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية الحقيقية إذاً هي المستقبل». ونستطيع أن نفسر هذا بعبارة أخرى فنقول: إن ماهية «الآنية» هي الإمكانيات، والإمكانيات أشياء لم تتحقق بعد، أي أنها في حالة الاستقبال. فالمستقبل إذن جوهر الوجود. ونظراً لهذه الأهمية الكبرى للمستقبل، يجب علينا أن نحلل مضمونه.

في المستقبل تكون «الآنية» في حالة إضمار وتصميم وتوقع مستمر بالنسبة إلى ذاتها، نظراً إلى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد بتمامه بأن بقيت فيه إمكانيات أخرى لم تزل غير متحققة. ومعنى هذا أن «الآنية» - حالة المستقبل - لا يمكن أن تكوّن كلاً تاماً، بل لا بد أن يوجد فيها باستمرار «نقص» بسبب عدم تحقق جميع الإمكانيات؛ أي أن «الآنية»، على حد تعبير هيدجر، في حالة «تأجيل» باستمرار. وفكرة التأجيل sursis ، Ausstand، هذه من بين الأفكار التي عني هيدجر بتعمق معناها إلى حد بعيد، نظراً لما لها من أهمية رئيسية بالنسبة إلى مشكلة الموت. وخلاصة ما قاله في هذا التحليل أن معناها «ليس بعد»، وهذه يمكن أن تفهم بمعنيين: فقد تكون بمعنى أن شيئاً ليس في المتناول في لحظة ما، كما يقال عن باقي دَيْن: لم يدفع بعد، أي أننا في هذه الحالة نجزئ الشيء ونجعل منه اجزاء ميسرة الآن وأخرى ستأتي فتضاف - مجرد إضافة - إلى الأجزاء السابقة. وظاهر أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون المقصود من التأجيل حينما يقال عن «الآنية» إنها في حالة تأجيل مستمر، لأن «الآنية» لا يمكن أن تقسم إلى اجزاء هذا التقسيم الآلي، خصوصاً إذا لاحظنا أن المؤجل أو « الذي «ليس بعد» عنصر جوهري في «الآنية»، فهذا الوجود هو عينـهُ مؤجَّلـه. وإذا كان كذلك، فإن من جوهر الوجود حينئذٍ هذا «الليس بعد» أو المؤجل؛ وهو موجود بوجوده.

وهذا «الليس بعد»، الذي هو عنصر جوهري في الوجود، معناه النقص، أي أن «هذا الوجود» ينقصه شيء باستمرار، فهو إذن في حالة نقص مستمر. اجل، إن هذا «الليس بعد» إمكانية، ولكنها إمكانية ممتنعة التحقيق بالضرورة، لأنها عنصر جوهري في الوجود كما قلنا. بل هو أعلى درجة من درجات الإمكانية، لأنه إمكانية عامة، ولكنه أيضاً أعلى إمكانية لأعلى امتناع، لأن الامتناع هنا مطلق. -وخلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية في الوجود يوجد عنصر الإمكانية المطلقة. وهذا هو الموت. لأن الموت هو إمكان «هذا الوجود» أن لا يمكنه تحقيق حضور بعد، أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود. وليس وراء هذه الإمكانية حد، لأن الوجود لا يستطيع مطلقاً أن يتخطى الموت، وإنما يوجد دائمًا من هذا الجانب من الموت ولا يمكن أن يكون وراءه. وما ليس له حد هو المطلق. إذن هذه الإمكانية مطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية إمكانية مطلقة، فالموت إذن هو الإمكانية المطلقة للاإمكانية المطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية المطلقة للاإمكانية المطلقة عنصراً جوهرياً في الوجود، فالموت إذن عنصر جوهري في الوجود. فحيث يكون وجود، يكون بالضرورة موت. وبهذا المعنى وحده يجب أن يفهم الموت على أنه نهاية. فلفظ «نهاية» يطلق بمعانٍ عدة. فيقال مثلاً عن المطر إنه «انتهى» ، بمعنى انه انقطع انقطاع فناء؛ ويقال عن طريق في حالة بناء إنه «انتهى» هنا، بمعنى أنه انقطع ولكن لم يكمل بعد؛ ويقال ثالثاً عن طريق انتهى بناؤه إنه انقطع، أي ليس بعد هذا شيء منه باقياً؛ ويقال رابعاً عن لوحة تناولتها يد الفنان للمرة الأخيرة إنها انتهت، بمعنى انها كملت وبلغت تمامها. ولا يمكن أن يقال عن الموت إنه أنتهاء بأي معنى من هذه المعاني، لأنه لا يوجد من بين هذه المعاني للنهاية ما يفترض في الشيء المنتهي أن الأنتهاء موجود فيه منذ أن كان، بينما الموت - كما الابتداء موجود في الوجود منذ هو وجود أي منذ كينونته. وإنما يجب أن تفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونته هو «وجود لفناء» Sein zum Ende.

وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت، فهي مشكلة تناهي الوجود جوهرياً.

ولكن توجد الى جانبها مشاكل ثانوية للموت قد تفيدنا في دراسة هذه المشكلة الحقيقية، لكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل الثانوية هو المشكلة الحقيقية.

وأول هذه المشاكل الثانوية المشكلة النفسانية للموت، وتدور حول البحث في الشعور الإنساني نحو الموت، أولاً بإزاء موت الذات الخاصة وثانياً بإزاء موت الآخرين. لكن يلاحظ هنا أن البحث في هذه المشكلة ليس بحثاً في الأحوال النفسية عند الميت، بل هي بالأحرى بحث في الأحوال النفسية عند المُحتَضَر.

كذلك يمكن البحث في الموت من الناحية التقويمية، فنبحث في هل الموت خير أو شر؟ ولكن هذا البحث لا يتيسر إلا إذا بحثنا من قبل في ماهية الخير وماهية الشر من الناحية الميتافيزيقية الوجودية، أي أن البحث لا يتيسر إلا على أساس ما وصلنا إليه من نتائج في المشكلة الحقيقية. وفي هذه الناحية التقويمية أيضاً يمكن البحث في الصلة بين الموت وبين المنطق، خصوصاً فيما يتصل بمشكلة السلب بأنواعه من تناقض وتضاد. لأن المنطق يقوم - حتى الآن - على أساس قانون التناقض، بينما نجد ان مشكلة الموت قد بدا أنها قد انتهت إلى القضاء على هذا القانون.

كما نستطيع أيضاً أن نبحث في الصلة بين الموت وبين مسائل الإلهيات، خصوصاً فيما يتعلق بوجود الله ومسألة الخلق من العدم، فإن هذه المسائل ستأخذ وضعاً جديداً بعد البحث في المشكلة الحقيقية للموت.

وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقيم مذهباً فلسفياً عاماً على أساس مشكلة الموت ينقسم تلك الأقسام الأربعة التقليدية للفلسفة. فيتناول أولاً الناحية الفلسفية بعنوان «ظاهريات الموت» ، ويتناول ثانياً الناحية التقويمية بعنوان «تقويمية الموت»، وثالثاً الناحية الإلهية بعنوان «إلهيات الموت»، ويتناول رابعاً وفي الدرجة الأولى الناحية الوجودية بعنوان «وجوديات الموت». وهذا كله بشرط أن تكون الناحية الوجودية لمشكلة الموت هي الأساس في كل بحث فيه، كما هو ظاهر مما قلناه.

وهذا المذهب الفلسفي العام لم يقم بناؤه بعد، وإنما انتهينا إلى تحديد المعنى الحقيقي لمشكلة الموت بفضل هيدجر، وظفرنا بإشارات وملاحظات داخلة في نطاق «ظاهريات الموت» بفضل يسبرز. وبقي إذاًإقامة هذا المذهب كله على أساس البرنامج الذي رسمناه، أو على اي أساس آخر يتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفي ونقطة الإشعاع في النظرة الى الوجود.

والطور الحالي من أطوار الحضارة الأوروبية يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب، لأنه طور نهاية هذه الحضارة وأذانٌ بقيام حضارة جديدة، وطور النهاية في الحضارة هو ذلك الطور الذي يسود فيه وجدان الليل بدلاً من قانون النهار الذي يتحكم في أطوار النمو والنضوج للحضارة. ووجدان الليل يتعلق دائماً بالجانب المظلم، جانب الفناء، ومن اجل هذا يجعل مركز تفكيره الموت. وعنده أن الأولوية للوجود على الفكر، بعكس قانون النهار الذي يجعل الفكر أساس الوجود؛ ولهذا نرى أن العقل يسود بأحكامه عند قانون النهار، بينما العاطفة هي وسيلة المعرفة الرئيسية في نظر وجدان الليل. وليس من شك، بعد أبحاث اشپنجلر في فلسفة الحضارة ومن جرى في إثره مثل بردیائف Berdiaeff، في أن الطور الذي توجد فيه الحضارة الأوروبية اليوم هو طور النهاية.

إلا أن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضاً بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى الموت إتجاهاً يكشف لها عن سر الوجود. فكأن منطق الحضارة إذاً - سواء بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية وإلى الحضارة الجديدة - يؤذن بوجوب قيام هذا المذهب الجديد اليوم؛ والمسؤولية في إقامته مسؤولية مزدوجة كذلك.

فمن ذا الذي يريد أن يتحمل هذه المسؤولية؟.

خلاصة مذهبنا الوجودي

الزمان الوجودي

غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود . فالوجود نوعان : مطلق ومعين ، وكلاهما يطلق بعدة معانٍ . أما المطلق فيمتاز خصوصاً بمميزات ثلاث أولها : أن تصوره أعم التصورات حتى إنه ليعلو على المقولات نفسها . وإذا كان كذلك ، فهو غير قابل لأن يحد ، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل ، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس ، ما دامت أعم الأشياء ، وليس لها في ذاتها فصل نوعي ، لأنها غير متعينة أي تعين . وتلك خاصيته الثالثة ، إذ ما دام غير قابل لأن يحد ، فإنه سيكون غير معروف الماهية ، ولكنه مع ذلك معروف الأنية ، لأنه الصفة الأولى كل الأولية .

ومن شأن هذه الخصائص الثلاث أن لا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة ، مما كان مصدر الإشكال في

فكرته باستمرار . فالواقع أن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً ، لأنه إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعين ولم نصل إليه في الواقع إلا بوساطة التجريد عن الواقع ، وإما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة أو « الصورة » . وهو أيضاً ، وإن كان أقرب إلى العينية ، نوع من التجريد ، إذ فيه يفنى الفرد في كلي غامض لا نستطيع أن نحده إلا بواسطة الفرد . كما أن ما تضمنه من معانٍ ، هي من خصائص الوجود الحقيقي ، قد فهم على نحو يسلبه هذا الطابع .

إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية ، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية .

ذلك أن الموجود المعيَّن على ثلاثة أنحاء : وجود الموضوع ، ووجود الذات ، والوجود في ذاته . أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة ، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان ، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية ، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية . والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات ، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها من أجل بعض ، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته .

أما الوجود الثاني ، أي وجود الذات ، فميزته الأولى أنه يعرف ذاته . ففيه الأنا في نسبة مع نفسه ، والإحالة فيه ، لا من الذات إلى الغير ، بل من الذات إلى الذات ، وهي إحالة لا تتسم بسمة الأداة ، بل بسمة التوتر الحي والكلية الخصبة التي تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر في الاستبطان الذاتي. فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده ، يحيل إلى نفسه . وقد سمينا الوجود الاول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى ذات ، أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة ، فإن هذا الوجود يسمى الوجود في ذاته ، وهو المسمى أحياناً ، خصوصاً عند « كنت » باسم الشيء في ذاته ، وهو وجود لا يبرزه شيء ، وخير ما يقال عن فكرته إنها فرض محدد ، قصد به إلى وقف المعرفة الإنسانية عند حد معلوم ، ليس عليها ولا لها أن تتجاوزه . ولهذا فإنه ينتسب بالأحرى إلى نظرية المعرفة ، مما يعفينا من البحث فيه هنا في مذهبنا الوجودي هذا .

لم يبق إذن إلا وجودان : وجود الذات ووجود الموضوع . فهل نرد الأول الى الآخر ، كما فعلت المادية ؟ أو نرد الموضوع إلى الذات ، كما فعلت المثالية ؟ لا هذا ولا ذاك . إذ وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل واستخدام الذوات الأخرى كأدوات في سبيل هذا التحقيق ، لأنه لا بد لها أن تظهر في عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع . أجل ، إن هذا سيؤدي إلى سقوطها ، ولكنه سقوط ضروري ليس فيه معنى القدح ، وإلا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة . ولا معنى للإمكان ، إن ظل دائماً معلقاً . كما لا نستطيع من ناحية أخرى أن نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع لأن في هذا قضاء على الذاتية ، إذ تصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم ، وفي هذا إلغاء لجوهرها . ولك أن تسأل بعد هذا: ولماذا لا نعدها موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم؟ أوليست الذات الواحدة في مقابل ذوات أخرى لا تقل عنها ؟ أو لسنا نضعها ، لا كذات كلية واحدة ، بل كذوات عدة ، وإلا وقعنا فيما حاولنا تجنبه من رفض فكرة الكلي المطلق ؟ .

والجواب عن هذا يستدعي البحث في معنى الذات التي نقصدها هنا .

أما الذات فهي الأنا المريد . والشعور بالذات إنما يتم في هذا القول : أنا أريد . ولكي يجد المرء ذاته ، فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة ، لا في الفكر كفكر ، أي كحالة لا كعملية . ومن هنا كان الخطأ الأكبر في مقالة ديكارت المعروفة . لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود ، وبالتالي إلى إثبات وجود الذات ، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر ، فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت . ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده في شيء ، لأننا سنكون حينئذٍ بإزاء مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل على أقل تقدير . لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة : « أنا ، أنا الذات المفكرة ، موجود». ولن نكون حينئذٍ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود ، بل انتقال من الذات إلى الوجود ، أو ، والمعنى واحد ، من الوجود إلى الوجود ، أي أننا هنا بإزاء تحصيل حاصل .

إنما يتم الشعور بالذات حقاً في فعل الإرادة ، كما لاحظ مين دي بيران بحق : فهو شعور بالأنا المريد ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها ، فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معانٍ متشابكة يقتضي بعضها بعضاً . ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية . والذات الحقة ، الذات البكر

التي تستمد وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي ، هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية ، الحاملة لمسؤوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية .

لكن الحرية تقتضي الإمكانية ، لأن الحرية تتضمن الاختيار ، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات ، فإذا كان جوهر الذات في الحرية ، فماهيتها تقوم إذن في الإمكانية . وهذه الإمكانية ليست مطلقة ، أي خالية من كل تحقق ، بل لا بد لها من أن تتحقق . ومعنى تحققها أن تختار من بين الممكنات حتى إذا ما تم الاختيار ، انتقلت الذات من حالة الحرية الى حالة الضرورة، والضرورة هنا هي تحقق الإمكانية على هيئة وجود في العالم، ومن هنا أيضاً تثبت ضرورة وجود الذات في العالم بين أشياء.

نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات : ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم يأن لها أن تتحقق بعد ، وذات قد اختارت فحققت بعض إمكانياتها ، وهي في طريقها إلى تحقيق الكل ، إن أمكن . ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتي الممكن ، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات ، وماهيتها فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهوي . وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة . والصلة فيه ليست صلة بين ذات وأخرى أو بين ذات وأشياء في العالم، وإنما هي صلة بين الذات وبين نفسها، أما الذات التي اختارت فيتحقق وجودها على هيئة الآنية ، أي الوجود ـ في ـ العالم بين أشياء .

والوجود الحقيقي الأصيل للذات هو الوجود الماهوي ، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها . وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة، أو هذا الأنا، هو إذن الوجود الأصيل الذي أصدر عنه في كل أفكاري وأفعالي . وهي حينئذٍ في حالة عزلة كاملة ، وحيدة مع مسؤوليتها الهائلة ، شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً ، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة . وهي حال تقرب من تلك التي نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة تريزا الأبلية في قولها : « أنا وحدي مع الله وحده » والوجود الحق إذن هو هذا الوجود الذاتي ، أما الوجود الموضوعي ، أعني الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات ، فوجود زائف ، لأنني لا أكون فيه مالكاً لذاتي ، بقدر ما تكون الأشياء مالكةً لي . والسقوط يأتي من الاتصال بأكبر عدد من الموضوعات . فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء .

والمهم في كل ما قلناه حتى الآن عن وجود الذات أن نفهم أن ثمة وجودين، وجوداً للذات على هيئة إمكانية تنتقل إلى الواقع بفضل الحرية ، فبواسطة الحرية التي للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة ، وهذا التحقق العيني يتم في العالم ، ويسمى حينئذٍ بالآنية . وهذه الآنية نوع من التفسير والفهم ، كما يقول هيدجر ، للوجود الممكن ، أعني عرض ما فيه ، لأن في هذا كيفية وجودها، أي أنها لا تتم إلا على هذا النحو، وإلا لما كان ثمة تحقق ، وبالتالي لم تكن ثمة آنية . والمصدر الذي عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان . ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة ، والآنية بوجه خاص ، بدون الزمان محاولة فاشلة . فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الآنية ، وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود إلى حالة الآنية ، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق ، أي للآنية . وعلى هذا فلا بد لنا ، لكي نفسر حقيقة الوجود عامة أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته ، وسنرى حينئذٍ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود ، لكل ما في الوجود .

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن ، والذين حاولوا منهم إدخال الزمان ـ الى حد ما ـ في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود ، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي ، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبتذلة زائفة وإما ناقصة . ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود « في الزمان » ووفقاً لهذا قسموه أقساماً : فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية . وكل هذا في داخل هذا الوجود . ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان ، هو الوجود الفاني ، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلي الابدي ، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات ، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها .

والوضع الصحيح عندنا ان نفهم الوجود على أنه زماني في جوهره وبطبيعته . وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية . وليس معنى الزمانية مجرد الوجود « في الزمان » ، وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود ، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان بل نقول فضلاً عن هذا إن ما يدعون أنه « فوق الزمان » أو « خارج

الزمان » هو أيضاً زماني ، ما دمنا نعزو إليه صفة الوجود . وصفة الزمانية إذن تطبع كل موجود وتشيع فيه ، كروحه الحقيقية ؛ فالزمان هو المقوم الجوهري لماهية الوجود ، والعامل والفاعل في تحديد معناه .

وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك . فإذا كان كَنْت قد نعت مذهبه النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة ، فإن في وسعنا أن ننعت مذهبنا هذا بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود .

وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة ، لذا كان علينا أن ننقد عارضين ما قاله الفلاسفة من قبل في الزمان ، وغرضنا من هذا النقد ليس سلبياً كله بل هو إيجابي في أهم نتائجه ، وذلك بأن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل والشكوك التي يتضمنها موضوع النظر ، ثم لوضعه بعد في الوضع الصحيح المؤدي الى تحقيق الغاية ، وهي عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان .

والمذاهب التي وضعها السالفون من الفلاسفة في الزمان يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية : المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلاً يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود المرتبط به عند الأقدمين،ثم المذهب النقدي ، أي المتصل بنظرية المعرفة ، وهو الذي أقامه « كنت » وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن الماضي ، والثالث هو المذهب الحيوي الذي فصله برجسون . هذا في داخل ميدان الفلسفة ، أما في الفيزياء فثمة مذهبان رئيسيان : المذهب المطلق ، ويمثله خصوصاً نيوتن ، والمذهب النسبي الذي وضعه إينشتين .

ومن هذا البحث النقدي نستطيع أن نستخلص النتائج العامة التالية :

١ ـ أن الزمان نوعان : زمان فيزيائي ، وزمان ذاتي ، وسنسميه بعدُ بالزمان الوجودي .

٢ـ أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ، وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود .

٣ ـ أن الوجود وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع، ولكن الوجود الأصيل ـ بالنسبة إلى الإنسان على الأقل ـ هو وجود الذات، حتى إننا سننتهي في آخر الأمر إلى قصر الوجود على وجود الذات .

٤ ـ أن المقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والإمكان وتبعاً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ماهوي ، وآنية .

٥ـ أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات ، وهذا يستخلص من النتيجة السابقة أي كنتيجة لفكرة الإمكان كما بيّناها ، والصلة بينها وبين الواقع .

٦ ـ أن مُشَاقَّة الوجود لنفسه يجب أن تعد المُسلَّمة الأولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الوجود والأخلاق ، وأن فكرة التوتر هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية .

٧ ـ أن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحي . تلك أهم النتائج ، والناظر إليها يلمح فيها القسمات العامة لمذهب في الوجود .

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ، ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود الحي لا تنبض بدمه . إنما يتم هذا الشعور حقاً في حالة الفعل الباطن المنشب أظفاره في الحياة المضطربة ، في حالة التجربة الحية التي تستطيع فيها أن تكون على اتصال مباشر بالوجود في توتره . وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل ، لسنا ندري كيف نسميها ، ولعل خير لفظ يعبر عنها هو الكلمة العربية « وجدان » ، على أن نفهم هذا اللفظ بمعنى الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة . وقد استعملنا كلمة « معاناة » لكي نزيل فكرة العيان والرؤية ، وندل على أننا هنا بإزاء إدراك لا يتم إلا في تجربة حية مباشرة ، لا يراعى فيها نسبة بين ذات وموضوع ، بل استبطان مباشر من الذات لنفسها . ومن أهم نتائج القول بهذه الملكة إزالة المشكلة الكبرى في نظرية المعرفة ، مشكلة الذات والموضوع ، وهي مشكلة لم تستطع فكرة الإحالة المتبادلة في ظاهريات هسرل أن تحلها ، لأنه استعان بفكرة الماهيات الخالصة ، وهي فكرة تعود بنا إلى الصور الأفلاطونية ، وفي هذا إمعان في التجريد ، مع أننا نريد الوصول إلى العيني المتقوم قدر المستطاع ، فضلاً عن أن نصيب

الموضوع لا يزال كبيراً كما أن التجربة المحيلة ذات طابع عقلي تجريدي واضح ، أما نحن فنرفض المشكلة على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفيزيائي ، لا بالوجود الذاتي لأنه إذا كانت ثمة إحالة في هذا الوجود الأخير ، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات ، فلا معنى بعد للانقسام إلى ذات وموضوع ، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحضُر الذاتُ نفسَها بلا واسطة من صور أو كليات .

والوجدان يكون إذن عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل ، ولكن ليس معنى هذا أنهما مستقلان تمام الاستقلال ، بل عالم الإدراك العقلي في خدمة عالم الإدراك الوجداني ، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة إيجاد الأدوات والآلات . فنحن نفهم هذا على أن عمل العقل يختص بالوجود الفيزيائي ، والوجود الذاتي إنما يتحقق ما به من إمكانيات في العالم ، أي في الوجود الفيزيائي ، بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، والعقل هو الذي يصنع هذه الأدوات ، فالعالم العقلي اذن مهيأ لخدمة العالم الوجداني .

وموقفنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لشأنه ، بل العكس ، نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره ، وليس في هذا أي معنى من معاني التقويم .

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيولوجية ، وهل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع ، فأمر لا نحسبنا بحاجة الى الخوض فيه ، أولاً لأن تحديد المراكز العقلية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل ، وثانياً لأن فكرة الملكات فكرة عتيقة عُفّي عليها من زمان بعيد ، فلا معنى لإثارتها بالنسبة إلى الوجدان .

والإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً لمقولات خاصة ، تختلف تماماً عن مقولات العقل ، وهي التي لم يعن الفلاسفة بغيرها حتى الآن . ولوضع لوحة هذه المقولات يجب أن يراعى الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود ، لأن الوجود كما قلنا نسيج الأضداد ، وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، والممكن جامع بين النقيضين لأن الإمكان بمعناه الحي الحقيقي لا بد أن يشمل القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للإمكان حينئذٍ . فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته . وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور اليه من ناحية السكون ، والثاني من ناحية الحركة ، فالديالكتيك هو الانسياق الحركي للاستقطاب . والديالكتيك عندنا غيره عند هيجل ، لأنه عند هيجل منطق عقلي ، وعندنا أنه الانسياق الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة ، وهذا الطابع العقلي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي أعني التعارض ، مما اضطره الى فكرة الرفع ، التي هي المنفذ الواهي لمنطق هيجل ، ولو كان جريئاً في منطقه ، لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام . ونحن نحتفظ للديالكتيك بهذا الطابع إلى أقصى درجة ، لأن العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغيير الشامل للأضداد .

فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، وسنسميه باسم التوتر . فالتوتر معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف .

لهذا كان لا بد لنمقولات من أن تمتاز بالتقابل ، ثم بالتوتر . ولذا سنجد لوحتها مكونة من زوج زوج ، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معاً للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب في أوج شدته ، ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد ، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر .

وقد انتهينا إلى وضع هذه اللوحة من تأمل الأحوال السائدة المحددة لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والإرادة ، ولذا انقسمت أولاً إلى قسمين : واحد خاص بالعاطفة ، والآخر خاص بالإرادة ، وكل منها ينقسم بدوره ثلاثة أقسام ، وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة ، فلدينا إذن ثلاثٌ مرة أخرى ـ مما يكون ثماني عشرة مقولة ، هي :

عاطفة

أصل :	تألم	حب	قلق
مقابل :	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة :	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل :	خطر	طفرة	
مقابل :	أمان	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة :	خطر آمن	طفرة متصلة	تعالٍ متهابط

ويجب أن يلاحظ هنا أن كلمة « أصل » لا يقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومتفرعة عنه ، بل كلا الأصل والمقابل إيجابي ، وكلاهما محدد للآخر ، مما يتبين بوضوح في الوحدة المتوترة التي فيها تؤكد إيجابية كلا الطرفين المتقابلين بكل ما فيهما من نفور وتناقض .

والمجال هنا ليس مجال دراسة هذه المقولات من الناحية النفسانية ، فإن بحثنا هذا بحث في علم الوجود لا صلة له بشيء من هذا . إنما يتجه نظرنا إلى بيان مدلولها الوجودي ، أعني معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة . فلنأخذ في بيان كل منها من هذه الناحية بإيجاز .

أما التألم فشعور الذات بأن شيئاً يحدها في وجودها العيني . فهي تريد أن تحقق إمكانياتها في العالم الذي قذفت به ، لأن الاتجاه الأصيل فيها هو تحقيق الإمكانيات بقدر الوسع والطاقة ، وتحقيق الإمكانيات يصطدم بالغير ، لأنه لا يجري في داخل الذات وحدها ، بل لا بد أن يجري في الغير ، وإن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة . فإذا ما لاقت ، وهي بسبيل هذا التحقيق ، مقاومة تألمت . وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظه النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية ، وأولها أن التألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقي في سلم الكائنات . فهذا يفسره النفسانيون على أنه راجع إلى رقي الشعور كلما علا الكائن في سلم التطور ، وهذا ليس من التفسير في شيء ، إنما هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى . أما نحن فنفسره من الناحية الوجودية على أساس أن الرقي في سلم التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر ، نوعاً ومقداراً ، والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير ، وإذن فكلما ازدادت الإمكانيات التي ستحقق ازداد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاوم . ولذا نرى البدائي أقل تألماً من المدني المتحضر ، والتطور في داخل كل حضارة شاهد صادق على ما نقول ، إذ نحن نعلم أن عصر المدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم في عصر الحضارة ، ففي الحضارة اليونانية يشاهد ازدياد الشعور بالألم في العصر الهلبني : فبدلاً من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التي اتسم بها اليوناني في العصر الهومري ، نرى في العصر الهلبني وجوهاً شفها السقم . وفي الحضارة الأوروبية تشاهد الظاهرة بعينها : فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر من العهد التالي لها ، حتى لنرى القرن التاسع عشر عبارة عن سلسلة من المتشائمين ابتداء من شوبنهور وإدورد فون هرتمن ونيتشه حتى بودلير ودوستويفسكي ، وإلى اليوم عند هيدجر . وتفسير هذا هو على نحو ما قلنا ، فقد ازدادت إمكانيات الإنسان القابلة للتحقق بواسطة النهضة الصناعية ، ففتحت المجال واسعاً أمام تحقيق أكبر عدد من الإمكانيات وبالتالي لملاقاة أكبر مقاومة ، وتبعاً لهذا معاناة أوفر قسط من التألم . وبهذا المعنى يمكن أن يفسر قول روسو : إن الحضارة تسلب المرء السعادة .

فالتألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات ، هو شعور من الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تعانيها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات . ولما كان تحقيق الامكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآنية ، فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتي .

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها . وبهذا يفسر معنى التضحية وجودياً ، إذ العلة في سموها هو شرف الموضوع الآتية منه المقاومة ، وليس تضحية الجزء في سبيل الكل ، كما تدعي النظرة النفسانية المبتذلة .

والتضحية تكون الدرجة العليا للتألم . ولذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور ، فالأطراف في تماس كما يقال . إذ لا يشعر المرء بألم خالص كما في الأحوال الأخرى للتألم ، كما يشعر بسرور خالص على النحو المعاني في لحظات السرور ، إنما هي تجمع بين الناحيتين وتفنيهما في نوع من الوحدة ، لو عمقت لكانت وحدة التوتر : فالشهيد الذي يعلو جبينه الأسف الباسم هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور، والمثل التاريخي الواضح عليه، سقراط الذي كان باسماً في أشد لحظات المحنة . في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية والحرية أوجه لأنها جامعة بين النقيضين أو الضدين ، فهي تعبر إذن عن نسيج الوجود الحي أدق تعبير .

والتضحية هي نقطة التلاقي بين الألم والسرور مما يفضي بنا إلى التحدث عن السرور . وتفسيره عندنا وجودياً هو أن الأصل هو الوجود الماهوي . وينتقل إلى الآنية بواسطة تحقيق الممكنات ، وتحقيق الممكنات هو الفعل ، والفعل إذن توكيد لإمكان ، وفي التوكيد شعور بالذاتية ، إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل ، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس به مقاومة هو السرور . ويزداد السرور تبعاً لازدياد تحقيق الإمكانيات ، ويكون نوعه وفقاً لنوع ما يحقق منها . والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من

إمكانيات . وهي حالة تصل أوجها في الإيثار المحقق لأقصى الإمكانيات الذاتية مع إغناء أكبر قدر من الذوات الغيرية في نفس الآن . وواضح أن الإيثار يلاقي التضحية في وحدة الألم السار، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل في الاتجاه .

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الثالوث الثاني في مقولات العاطفة، وهو المكون من الحب والكراهية في وحدة متوترة هي الحب الكاره ، لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير ، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة . ولكن ليس معنى هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودي ، بل بالعكس تماماً ، فلا زلنا هنا في نطاق الوجود الذاتي . والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وإفناؤ ها له في داخلها ، والدافع اليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص ، مما يسمونه الاخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج إلى آخره ، لأن في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل . ولهذا فإن الحب في الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات ونموها، وفي أعلاه بتعمقها وانتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الغيرية ، كما هي الحال في الحب الصوفي الإلهي ، وليس لهذا غير معنى واحد هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انتظمت كل شيء . ولما كان الحب كما فسرناه إفناء المعشوق في الذات ، فإنه يتصف أولاً بأنه لا يشترط فيه التبادل . وثانياً بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والانتاج ، أي بغريزة النسل .

ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير أثرة ، لأنه شعور الذات بأنها وحدها الموجودة حقاً ، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات . ولذا فقد أصاب من حلّلوا الكراهية بربطها بالحب ، حتى قال نيتشه : إن الحب الأعمق هو أسمى كراهية .

والقمة العليا التي يجتمع فيها أسمى حب مع أعلى كراهية هي « الغيرة » ، لأنها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب ، وأشد كراهية لما عداه . وهي لهذا حب كاره ، فهي إذن الوحدة المتوترة بين الحب والكراهية .

ولو نظرنا إلى هذا الثالوث الثاني وقارناه بالثالوث الأول لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانيات على صورة الآنية ، أما الثالوث الثاني فيزيد عليه رغبة الذات في العلاء بنفسها باستمرار وتحصيل تحقيقات في الوجود أتم . وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى اغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلي ، ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية ، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبالخلق والإيجاد ، وليس للغريزة الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية . والثالوث الأول يعبر عن أشياء كائنة بالفعل ، أي يشير إلى تحقق مضى وكان ، بينما الثاني ينبىء عن تحقق لم يأتِ بعد وسيكون ، أي أن الأول مطبوع بطابع الماضي ، والثاني بطابع المستقبل . ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضروري لهذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها ، ونقول ضروري لأن الشعور بكل ثالوث منهما لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع : فالحب رأيناه دائماً يشير إلى آتٍ لم يحقق بعد ، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثمة حب . والألم والسرور يدلان على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق . فكل من هذين الثالوثين يكشف إذن عن طابع الزمانية كعنصر داخل في تركيب الوجود .

وإذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضي ، والثاني عن المستقبل ، فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر .

والقلق من أهم الأحوال العاطفية التي عني بدراستها كيركجور وفي أثره هيدجر . وخلاصة تحليلهما أن القلق يكشف عن العدم . ونستطيع أن نفسر هذا بأن نقول إن الوجود الماهوي حين يصير متحققاً في العالم ، تفقد الآنية بهذا السقوط في العالم بعضاً من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الامكانيات حتى بالنسبة إلى شيء واحد ، وبالتالي ستظل ثمة أشياء لم تتحقق . فالآنية إذن باعتبارها في العالم يعوزها شيء ، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذي يشعر به الانسان في حال القلق ، إذ نشعر حينئذٍ بانزلاق كل الموجود ونحن من بينه . ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تجريد سلبي كيما نبلغ العدم ، بل الشعور بالعدم في حال القلق يأتي قبل كل نفي وسلب .

ولكن القلق لا يكشف لنا عن هذا الجانب السلبي وحده ، بل يكشف لنا أيضاً عن جانب إيجابي . ذلك أن العدم ناشىء عن تحقق إمكانيات دون أخرى ، وبدون العدم إذن لن ينكشف لنا الوجود العيني ، لأن الشرط في التحقق هو نبذ إمكانيات وأخذ أخرى تتعين في الوجود الحاضر في العالم . وهذا النبذ هو الفعل الناشىء عنه العدم . وهذا العدم هو الأصل في كل نفي وسلب نقوم به في داخل الوجود ، وهو العنصر المكون للطابع الديالكتيكي لهذا الوجود العيني .

ولأن القلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالحاضر ، ويقوم في الآن ، لأن الشعور في هذه الحالة لا يتعلق بلحظة ذات كيان ، بل ببرهة لا سمك لها إطلاقاً وهي ما نسميه باسم الآن . وإذا زاد القلق وبلغ أوجه ، شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً ، وهذا الشعور بوقوف الزمان هو الشعور بالآن ، لأن الآن لا تجري فيه حركة . ومن هنا أيضاً ارتبط القلق بالسرمدية ، وذلك عن طريق الآن .

وموقفنا من العدم في حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف « حب المصير » الذي دعا إليه نيتشه ، وذلك بأن نعد هذا العدم الذي يقلق منه عنصراً جوهرياً في تركيب الوجود في العالم كما رأينا . فتتولد لدينا طمأنينة من ناحية ما يقلق « منه » . أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق «عليه» فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات ، والرجاء في تحقق أكبر قدر ممكن ، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد في حالين بوجه خاص : حال القلق من الموت ، وحال الطمأنينة في الرجاء ، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين .

أما طابع الزمانية في حال الطمأنينة فهو « الآن » ، إذ نشعر إبانه بتباطوء الزمان .

وبذا ينتهي بياننا لمقولات العاطفة . ومنه يمكن أن نستنتج :

١ ـ أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود : فالثالوث الأول عن الوجود بعد أن تحقق ، والثاني عنه وهو ينزع إلى التحقق ، والثالث عنه في حالة التحقق الفعلي على هيئة الحضور بالفعل .

٢ ـ أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً : فالأول يشير إلى الماضي ، والثاني إلى المستقبل والثالث إلى الحاضر .

٣ـ أن الزمان ، تبعاً لهذا ، طابع جوهري للوجود يعين كيفياته ، ويحدد طبيعة أحواله .

٤ـ أن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود ، وفيه يبلغ الشعور بالوجود ـ وذلك إبان وحدة التوتر ـ أعلاه ، فتكون الذات على اتصال بالينبوع الحي للوجود .

٥ ـ أن أحوال العاطفة أحوال للوجود الذاتي في حال التحقق .

فالعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني ـ حال وجدانية لا فكرية ـ بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما ييسر لها إدراك الوجود على نحو أتم ، إذ ليس من شك في أن الشعور بالوجود في حال الألم مثلاً ، أقوى منه في حال المعرفة بالألم ، إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات والوجود ، بينا هنا في حال المعرفة اتصال غير مباشر .

والحال أظهر في الإرادة منه في العاطفة : إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي بها يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات الأخرى . وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها ، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفذه بواسطة القدرة . وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل ، إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن. وهذا الفعل أولى قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه .

ولما كان الممكن لانهاية له ، وكان التقابل صفة جوهرية في كل موجود كانت الإرادة في حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن ، فلا يبقى أمامها حينئذٍ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه ، وإلا التاث عليها الأمر ، وتوقفت عن الاختيار ، وبالتالي عن التحقيق. لهذا كانت المخاطرة الفعل الأول للإرادة ، وكان الخطر أول مقولاتها . وفعل المخاطرة فعل لا معقول ، ومع ذلك فهو وحده المؤدي إلى تحقيق الوجود ، لأن تحقيق الوجود يستدعي المخاطرة ، ولذا قال نيتشه : « الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر» وفصل نظرياته في هذا بطريقة عامة غامضة نستطيع نحن أن نوضحها وفقاً لمذهبنا هذا في كون الوجود مليئاً بالأضداد المتساوية في درجة الإمكان ، ولذا فإن اتخاذ أحد أوجه الممكن ينطوي بالضرورة على مخاطرة ، ولا بد من اتخاذ أحد الأوجه حتى يتم تحقيق الممكن وبالتالي تحقيق الوجود . وكلما قل نصيب تعين أوجه الممكن من اليقين ، زاد قدر الخطر . وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل . فالخطر إذن طابع ضروري للوجود يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل . ولهذا فإن صاحب الأفعال الجليلة هو المخاطر الكبير ، ومن لا يخاطر ، لا يظفر بشيء .

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه اجزاء ، ولذا فإنها تتم في « الآن » ، وتشعر بطابع الحضور في

الزمانية ، ومن هنا أيضاً تشعر بالسرمدية . وبهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة والقواد الذين يتحدثون عن الأفعال التي تنطوي على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر أمم لألف سنة مثلاً . فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون بفداحة ، والمخاطرة تتم في الآن . ويقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة وبالتالي هم يشعرون بنوع من السرمدية .

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر ، أي في الأمان إذ نحس فيه بعدم التغير . ولا ضير على الذات من الشعور بالأمان ، إنما الضرر هو أن يكون مصدره وهماً . فالخطر الخالص مستحيل التحقيق ، والأمن الخالص مضاد للوجود الحي ، فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذي يكفل للذات الوجود وتحقيق الإمكانيات في حرية ومسؤولية .

غير أن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لا يتم بطريق الاتصال ، بل منفصلاً ، أي لا بد للذات في سيرها أن تثب من فعل آخر . ولهذا فإن المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هي مقولة « الطفرة » .

ويدعونا إلى القول بالطفرة أن الوجود عندنا مكوّن من ذوات كل منها قائم بنفسه ، مغلق عليه في داخل ذاته . وقد يكون في مذهبنا هذا تجديد لفيثاغورية عفى عليها الزمان ، ولكن هذا لن يزيدنا إلا جسارة في توكيد هذا الانفصال في طبيعة الوجود . فمذهبنا هو أن الوجود مكوّن من ذوات منفصلة تمام الانفصال ، قد غُلِّق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى ، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى .

والأصل في هذه الطفرة أن الذات في تحقيقها للإمكان لا بد لها من الاتصال بماهيتها ، أعني بوجودها الماهوي ؛ كما لا بد لها من الاتصال بالغير ، ولما كان بينهما هوة ، لم يكن الاتصال ممكناً إلا بالطفرة . والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق ، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجري فيه ، وإلا وقعنا في الاتصال .

ولكي نفهم كيف تتم الطفرة على هذا النحو ، لا بد من القول بفكرتين : « اللامعقول ، واللاعلية» .

أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به طبيعة الوجود نفسه ، إذ هو يتضمن كما رأينا العدم ، كعنصر مكون له ، والعدم يناظره اللامعقول ، من الناحية الفكرية . وقد أتت نتائج العلم الأخيرة مؤيدة لما نقول به من حيث اللامعقول ثم من حيث اللاعلية ، بل لم يقتصر الأمر على هذا إنما امتد أيضاً إلى فكرة المتصل . فقد أثبتت أخيراً نظريةُ الكم وجودَ الانفصال في تركيب الضوء والمادة على السواء ، كما انتهت إلى هذا أيضاً الميكانيكا التموجية على الرغم من محاولاتها الفاشلة للتوفيق بين المتصل والمنفصل باضافة الموجة إلى الجسيم ، كما أثبتنا أيضاً أن الجبرية العلمية قد عفّى عليها ، ولم تعد ثمة وسيلة لتفسير التأثير عن بعد إلا بالقول بنوع من الطفرة . وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذرات المادية « غير الواعية» ، أفليس من الأحرى أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى هذه الذرات الواعية ، التي هي الذرات العاقلة ؟ .

وليس معنى هذه الإهابة بالفيزياء أن مذهبنا لا يكون صحيحاً بدونها ، فإن علم الوجود سابق على الفيزياء وعلى أي علم آخر .

غير أنه لا بد مع ذلك من المواصلة مع الطفرة ، والضرورة هنا ناشئة عن ضرورة الفعل . وهذه المواصلة نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها ، توقف مؤقت من أجل طفرات جديدة .

ولكن على أي نحو يتم الطفور ؟ .

هنا تأتي المقولة الثلاثية الأخيرة فتحدده لنا على أنه طفور متعال ، لأن في تحقيق الإمكانيات سمواً وارتفاعاً بالذات وإغناءً لمضمونها ، وهذا التعالي خالق فعال مهاجم باستمرار . فلا نقول كما قال هيدجر في فلسفته المستسلمة ، إن الوجود قد سُلِّم لنفسه ، بل نقول إن الوجود ظافر بإمكانياته متحققة في حركة مستمرة : إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن تغزو مواضع جديدة على الدوام . وهو إذن تعال موجه ، يتجه نحو شيء ليس بعد . ولذا يتجه نحو المستقبل ، ويعبر إذن عن الآن المقبل .

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية الثلاث المكونة للإرادة تتصف بآنات الزمان الثلاثة هي الأخرى : الخطر يتصف بالحاضر ، والطفرة بالماضي ، والتعالي بالمستقبل ، كما رأينا من قبل تماماً في حالة مقولات العاطفة .

ولو نظرنا في الفارق بين العاطفة والإرادة من حيث الكشف عن طبيعة الوجود ، وجدنا أنهما يعبران معاً عن وجهي الوجود : فالإرادة تعبر عن وجه القوة ، أو الوجود كقوة ، والعاطفة عن وجه الحال ، أو الوجود كحال . والفارق بين القوة والحال أن القوة فعل ، والحال انفعال ، القوة لتحقيق الإمكان ، والحال للتحقيق بالإمكان .

وبذا ينتهي بيان المقولات .

والمقولات تفضي بدورها الى وضع منطق جديد ، يقوم على نفس المبدأ مبدأ التوتر . فنحن نرفض مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي لأنه لا يعبر عن حقيقة الوجود الواقعي ، هذا الوجود الذي يقوم على التناقض والتمزق والجمع بين الأضداد ، فمن الواضح أن هذا المبدأ قد أخفق في كل ما يدخله الزمان ، فلم ينجح إلا في العلوم العارية عن الزمان وهي الرياضيات ، وهي التي يميل المنطق العقلي ، كما هو طبيعي ، إلى التشبه بها اليوم .

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا المنطق الجديد ، الذي نسميه منطق التوتر ، في مقابل منطق اتفاق الفكر مع نفسه ، وما هي أقسامه وكيف يدرك على أساسه الوجود الذاتي ، وما لهذا من نتائج على أعظم جانب من الخطر فيما يتصل بالكشف عن هذا الوجود. إنما نجتزىء هنا بذكر الأصول العامة التي يقوم عليها .

وأولها أن الزمان يجب أن يكون داخلاً في التقويم المنطقي للحقيقة الوجودية ، وبالتالي يجب أن ندخل العدم إلى جانب الوجود في كل موضوع منطقي ، واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد هو ما نسميه باسم التوتر . والتوتر إذن هو طابع الوجود الذاتي ، ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتر .

والتوتر إذن نقيض الهوية ، لأن هذه تنشد المتساوي والمؤتلف ، والتوتر ينشد اللامتساوي والمختلف ، ذلك أن منطق الهوية يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة أو ما يقرب منها ، مما وجد صورته العليا في المنطق الرياضي .

والنتائج لهذا عديدة ، وأولها في نظرية الحمل ، فعندنا أن الحمل ليس إضافة محمول إلى موضوع ، إذ الوجود أو الصفة الوجودية ليست مجموعة مقادير ، يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شيء ، وإلا لكان في ذلك أوهام عدة : أولها أن الجمع لا يتم إلا بين وحدات من نوع واحد ، ونحن هنا نجمع بين مقادير من أنواع مختلفة ؛ فالحيوانية غير النطق من حيث النوع ، وثانيها أن الجمع لا يتكون عنه شيء جديد ، بينما نحن نرى الانسان يختلف في جوهره عن الحيوان وعن النطق . فالحكم إذن ليس عملية جمع إنما هو تعبير عن حال واحدة يلبسها الوجود دفعة واحدة ، هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال . والحمل هو التحقق منظوراً إليه من ناحية القول أو اللوغوس ، ولما كان التحقق يدل على خلق ، فالحمل يدل على خلق ، وبالتالي يتضمن الجدة .

وبفكرة الجدة هذه نستطيع أن ننقذ المنطق من تحصيل الحاصل الذي تردى فيه حتى الآن ، إذ التوتر يدل على التحقق ، والتحقق فعل ، والفعل خلق ، وبالتالي يدل على جدة .

وعلينا إذن أن نلغي مبدأ المنطق التقليدي كله ، وهو : اتفاق الفكر مع نفسه ، ونستبدل به هذا المبدأ ، ألا وهو : توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار .

وتبعاً لهذا نحن نقسم الأحكام إلى قسمين : أحكام وجودية ، وأحكام هوية . الأخيرة هي القائمة على مبدأ الهوية ، وليس فيها جدة ، ولا قيمة لها من الناحية الوجودية ، بل كل قيمتها من الناحية اللغوية أو العقلية ، لأنها من نوع التحليل . أما الأحكام الوجودية فهي المعبرة عن واقع أو حال يكون فيها الوجود دفعة واحدة .

وعلينا بعد هذا أن نقسم الأحكام من حيث « الزمانية » ، بدلاً من تقسيمها كما في المنطق العقلي من حيث الجهة ، فعلينا أن نقسمها من حيث الزمانية إلى : احكام حضور ، ومضي واستقبال . ولا بد من تعيين الزمانية في كل حكم ، وإلا كان ناقصاً فلا معنى لقولي : سقراط فان ، إذا لم أتبعه بقولي : حاضراً ، أو ماضياً ، أو مستقبلاً . وهذه الزمانية ملحوظة في كل حكم ، وإن لم تكن دائماً ملفوظة .

والصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن أو إضافة ، بل هي عندنا صلة متوترة تمثل حالاً واحدة للوجود . فالصلة بين سقراط وفان في المثال السابق صلة حال وجودية فيها سقراط كموجود متصف بها ، واتصافه بها ليس زائداً على ذاته ، بل صفته هي عين ماهيته .

أما تقسيم القضية من حيث الكم فلا يعني الأحكام الوجودية في شيء ، لأن هذه لا تنظر إلى المحمول ، أو الموضوع على أنه ذو كم . ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام ، أعني من حيث الكيف . فإن فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود ، وهي التعبير العقلي عن العدم الذي قلنا عنه إنه عنصر جوهري مقوم للوجود منذ كينونته . ولكننا نختلف في فهمه عن المنطق التقليدي . فإن منطق التوتر يفهمه على أن كل موجود تنقصه إمكانيات لم تتحقق وهذا النقص يعبر عنه الحكم السلبي . والسلب نوعان :

مطلق هو الدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوي للذات المعينة، وسلب مقيد هو الدال على الإمكانية غير المتحققة وهذا الاخير هو الجدير بالعناية حقاً .

والسلب عندنا له نفس المرتبة التي للإيجاب . فلا يدرك أحدهما بغير الآخر ، لأن المتقابلات تكون وحدات لا انفصام لها .

ويمتد أثر هذه النتائج إلى كل مسائل المنطق ، مما ينتهي إلى وضع منطق جديد شامل يستطيع الكشف عن حقيقة الوجود. والعامل الرئيس في تكوينه هو إدخال الزمان في مسائله . فبإدخال الزمانية في المنطق ندخل التوتر والخلق : التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب ، والسلب معناه الوجودي العدم، والعدم مصدره التناهي والتناهي أصل الزمان ، فالسلب ناشىء إذن عن الزمان.والعدم أيضاً شرط التحقق في الوجود ، لأن التعين لا يتم إلا بالسلب والتحديد وهذا هو العدم . أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم ، والعدم شرط الوجود .

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة في مذهبنا الوجودي ، وهي فكرة العدم .

فالناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم معقد الصلة بين الزمان وبين الخلق ، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع ذلك أن ترد في النهاية الى اثنين : النظرة الفلسفية والنظرة الدينية . والنظرة الأولى تحاول استبعاد فكرة العدم ، لذا لم تعن بتحليل مضمونه كثيراً ، وفهمته خصوصاً بمعنى السلب في المنطق العقلي ، وعني به برجسون من أجل إلغاء فكرته . ويلاحظ على كلامه هنا أنه لا يزال ينظر إليه بمعنى السلب العقلي ، إذ يقول إنه يأتي بنوع من التجريد المستمر . ولكن هذا غير صحيح لأنني في حالة القلق الصادر خصوصاً عن فكرة موتي الخاص ، أشعر بزوال الوجود دفعة واحدة ، والعدم ـ كما قلنا ـ ليس تصوراً عقلياً بل هو شيء يقتضيه مجرد الوجود العيني نظراً إلى نبذ إمكانيات ، وأخذ أخرى . ويتمشى مع مذهب برجسون الفاسد في العدم مذهبه في الإمكان ، مما أدى إلى إخفاقه في فهم الزمان لأن الزمان يجب أن يفهم مرتبطاً بالعدم والإمكان . لكن جاء هيدجر من بعد فعني ببيان المدلول الوجودي الميتافيزيقي للعدم ، بوصفه التناهي المطلق .

أما مذهبنا نحن فهو أن القصور في فهم طبيعة العدم قد نشأ عن نفس ظاهرة الخلط التي حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان ، إذ خلط بينه وبين الخلاء فتصور على نحو مكاني . والفهم الصحيح إنما يأتي وفقاً للنظرية التي أدلينا بها خاصة بطبيعة الوجود . فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال ، والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن عبورها إلا بالطفرة . فنقول الآن إن هذه الهوات هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي . ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاء ، فنحن لا نفهم شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي للمفهوم . فالهوات الموجودة بين الذرات في الوجود الفيزيائي تناظرها هذه الهوات الموجودة بين الذوات ، في الوجود الذاتي. ولما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأصل في الفردية ، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية .

ولما كانت الذاتية الفردية تقتضي الحرية ، كنتيجة لها ضرورية ، ففي وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية .

وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التي أثيرت حولها دون جدوى حتى الآن، كما أنها فكرة خصبة في وسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله :

فهي تضمن لنا أولاً أن العدم عنصر جوهري مكوِّن للوجود ، والعدم والوجود يكونان معاً نسيج الواقع ، وليس منهما من يسبق الآخر زماناً أو رتبة أو علية ؛

وهي ثانياً تضفي هالة من النور على كل الأفكار التي أدلينا بها حتى الآن. فالعدم كما رأينا هو الأصل في الفردية، أو العكس ، وفكرة الحرية تقوم على فكرة الفردية أو العكس ، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم ، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أي العدم ، وأخيراً نجد أن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم ، لأن الإمكان أصل الفعل ، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير ، وهي طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمة عدما . ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة لنا في مذهبنا الوجودي ، وهي الفردية والتوتر والإمكان ، ترتبط كلها بالعدم أوثق ارتباط وكأنه إذن البؤرة التي يشع منها النور على المذهب كله .

وفي وسعنا بعد هذا أن نجيب عن هذا السؤال : لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم ؟ قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد . إنما السؤال الجدير بالوضع بعد هو : ما العلة الفاعلية

لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم من أجل تكوين الآنية ؟ .

والجواب القاطع عندنا هو : إنها الزمان .

فلولا الزمان لما اتحد العدم بالوجود ، وبالتالي لم تكن الآنية لتتكون ، أي الوجود العيني بوجه عام . لذا كان الزمان خالقاً . ولا آنية إذن إلا وهي متزمنة بالزمان . ومن هنا كان علينا أن نجد خواص الآنية في الزمان ، وهي خواص يمكن إجمالها في ثلاث : المنفصل ، والتوتر ، والإمكان .

أما صفة المنفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالانفصال ، بمعنى أن الزمان مكون من وحدات منفصلة عن بعضها البعض . ومن الخطأ كل الخطأ القول بالاتصال في الزمان .

والسر في هذا الخطأ اعتبارات نفسية وأخرى فيزيائية ، أما الفيزيائية ، فهي تصور الحركة تصويراً إمكانياً . ولما كان الزمان مقدار الحركة ، فلا بد أن يصور على غرارها ، وهي تقتضي التماس ، فلا بد أن يكون في الزمان اتصال . ومن العجب الذي يستنفد كل عجب أن يعرف الزمان مع هذا بأنه « عدد » الحركة ، مع أن العدد هو الكم المنفصل أي هو المنفصل بعينه . وفضلاً عن هذا فإن الفيزياء المعاصرة لم تعد تقول بالاتصال ، فلا يمكن أن تقوم فكرة الاتصال في الزمان إذن على اعتبارات فيزيائية .

أما الاعتبارات النفسانية فترجع إلى فكرة الذاكرة ، إذ قال برجسون إن الذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة ، وفرق بين الذاكرة كعادة ، والذاكرة الحقيقية التي تصور تياراً متصلاً . غير أن هذا التصوير لوظيفة الذاكرة غير صحيح ، فقد أثبت بيير جانيه أن الذاكرة ترجع إلى الفعل المؤجل ، ومعنى تأجيل الفعل حدوث انقطاع في تيار الشعور. والذكرى الخالصة التي يقول بها برجسون لا أساس لها . والواقع أن نظرية برجسون في الذاكرة إنما تقوم على نظريته في المدة ولا تقوم على الوقائع النفسية ، وفي هذا دور ظاهر . فالاعتبارات النفسية هي الأخرى لا تسمح لنا أيضاً بهذا التصوير للزمان على أنه متصل .

والسؤال الذي يجب علينا أن نضعه بعد ، هو : إذا كان الزمان على هذا النحو ، فكيف نفرق فيه بين ماضٍ وحاضر ومستقبل ؟ والجواب عليه يرتد بنا إلى نظرية الوجود الماهوي وهو ينتقل إلى حال الآنية بواسطة دخول الزمان فيه . وهذه العملية تتضمن ثلاثة أدوار : الإمكان ، والفعل والتحقق بالفعل ، أما الإمكان فمعناه أن الوجود الذاتي في حالة إضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه ، وهو سابق على الواقع بالضرورة ، لا كما يزعم برجسون ، والفعل يمثل دور جريان التحقيق للممكن ، أي يدل على شيء يجري حدوثه ، أي يدل على الحضور المباشر ، أما بعد التنفيذ فإننا نكون بإزاء الفعل وقد تحقق ، أي بإزاء شيء قد كان . فهذه العملية تتضمن إذن : الفعل بوصفه ممكناً « سيكون » والفعل بوصفه حادثاً يجري كائنا ، والفعل بوصفه شيئاً « قد كان » - « وسيكون » معناها المستقبل ، « وقد كان » معناها الماضي ، « وكائن » معناها الحاضر - وبهذا المعنى نفرق بين ماضٍ وحاضر ومستقبل ، فآنات الزمان الثلاثة ذوات معانٍ وجودية خالصة .

ولو عدنا الآن إلى لوحة المقولات لاستطعنا أن نفهم لماذا ارتبطت كل مقولة بحالة زمانية .

وما دام كل وجود فعلاً وما دام كل فعل يقتضي التزمن بالزمان ، فكل وجود متزمن بالزمان .

أما وضع السرمدية في مقابل الزمان فوهم لا مبرر له . إذ لا وجود إلا مع الفعل ، ولا فعل إلا مع الإمكان ، ولا إمكان إلا لفعل ، ولا فعل إلا وينتهي إلى تحقيق شيء فعلاً . والإمكان ، والفعل إبان التحقق ، والتحقق فعلاً هي آنات الزمان . فلا وجود إذن إلا بالزمان . وكل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم . ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان - وهي محاولة لا صلة لها بحقيقة الوجود الحي - وعلينا أن نتجنبها . فكل إحالة إلى وجود غير زماني ، إحالة إلى اللاشيء .

وجود أو لا وجود ، تلك هي المسألة هنا أيضاً .

فإن كان وجوداً ، فلا بد من الزمان ، وأما من دون الزمان ، فليس ثمة وجود . ولا واسطة بينهما .

أما عن الأولية بين آنات الزمان ، فالرأي بإزائها قد انقسم كما هو طبيعي إلى ثلاثة مذاهب : مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمدي . ولذا يجعل الأولية والأولوية معاً للحاضر ، ومذهب يجعلها للماضي وإليه ينسب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام ، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية ، خصوصاً كيركجور وهيدجر .

أما نحن فلا نذهب الى القول بتفضيل آن على آن ، بل نؤكد وحدة الآنات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها الزمانية الأصيلة الحقيقية . أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق

بأحد هذه الآنات دون الأخرى. ذلك أن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا بهذا.

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين: الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لا بد متزمن بالزمان، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود. والثانية أن كل آن من آنات الزمان مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص، فالزمانية إذن كيفية. وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية.

تلك هي الخطوط العامة لمذهب في الوجود جديد سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل اجزائه، حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الموجود.

بديهية

Axiome

البديهية Axiome هي أحد المبادىء الثلاثة الخاصة بالرياضيات وهي: البديهيات، والمصادرات، والتعريفات.

والبديهية قضية بيّنة بنفسها، ولا تحتاج ولا يمكن أن يبرهن عليها.

وتتميز بالخصائص التالية في مقابل المصادرة:

١ - البديهيات مشتركة في كل الرياضيات، مثال ذلك الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان فيما بينهما، وفي الهندسة: الشكلان الهندسيان المساويان لشكل هندسي ثالث متساويان فيما بينهما. أما المصادرات فخاصة بعلم معين من العلوم الرياضية، ومثالها في هندسة أقليدس: المتوازيان لا يلتقيان مهما امتدا.

٢ - البديهيات تحليلية، أي أن المحمول فيها مستخلص بالتحليل من الموضوع تطبيقا لمبدأ الهوية (أو الذاتية). أما المصادرات فهي تركيبية، أي أن المحمول يضيف شيئا آخر إلى مفهوم الموضوع فعدم التلاقي لا يدخل في مفهوم التوازي، بل يضاف اليه.

٣ - بيّنة البديهيات بيّنة عقلية، أما بيّنة المصادرات فهي بيّنة تجريبية، لأنها تظل صحيحة طالما لم تؤد إلى تناقض تكشف عنه التجربة.

٤ - من المستحيل مناقضة البديهية فنزعم مثلا أن الكميتين المساويتين لكمية ثالثة ليستا متساويتين فيما بينهما. أما المصادرة فيمكن تعديلها والابتداء في البرهنة من هذه الصيغة المعدلة. فقد استبدل لوباتشفسكي بمصادرة التوازي مصادرة أخرى تقول: إن من الممكن رسم عدة مستقيمات موازية لمستقيم معلوم، وريمان استبدل بها مصادرة مضادة تقول أنه من نقطة لا يمكن رسم أي موازٍ لمستقيم معلوم. وابتداء من هذا التعديل أنشأ كل منهما هندسة أخرى مخالفة لهندسة أقليدس.

وقد عني الرياضيون في القرن العشرين بصياغة البديهيات الخاصة بكل علم من العلوم الرياضية في نسق شامل يحتوي كل بديهيات هذا العلم. فهلبرت Hilbert صاغ نظام بديهيات الهندسة. وهذا هو ما يسمى بـ Axiomatique (نظام بديهيات) علم ما. وينبغي في نظام البديهيات:

أ) أن يكون شاملا، بمعنى أنه يصوغ صراحة ودون إضمار كل البديهيات الموجودة في هذا العلم أو ذاك.

ب) ألا يوجد فيه قضايا متناقضة فيما بينها، أو على الأقل لا تتعارض مع بعضها البعض.

جـ) أن تكون البديهيات مستقلة بعضها عن بعض، فلا ترد واحدة منها إلى بديهية أخرى، لأن البديهية إذا كانت غير مستقلة، فإنها لا يحتاج اليها كبديهية، إذ من الممكن البرهنة عليها.

وبعض البديهيات هي مجرد تعريفات، أو نتائج مباشرة لتعريفات. فنحن مثلا لا نستطيع أن نعرّف الكل والجزء دون ان نضمّن في التعريف أن الكل أكبر من الجزء.

وبعد نشأة علم البديهيات Axiomatique لم تعد الرياضيات ينظر إليها على أنها مجموعة من القضايا الضرورية اليقينية. إذ أصبح الوضع هو: إذا نحن وضعنا، اعتباطا، هذا المجموع من المبادىء، فانها ينتج عنها صوريا هذه النتائج. ولم تعد الضرورة توجد إلا في الارتباط المنطقي الذي يوحّد بين القضايا، لا في القضايا نفسها. وكما قال بيري Picri، لقد صارت الرياضيات نظاما شرطيا استدلاليا Système hypothé-tico deductif.

مراجع

— A.N. Whitehead and B. Russell: Principia mathematica.

— A.H. Basson and D.J. O Connor: Introduction to symbolic logic, London, 1957.
— I.M. Copi: Symbolic logic, chaps. 7 and 9. New York, 1967.
— R.Blanché: L'axiomatique. Paris, P.U.F., 1967.

برادلي

Francis Herbert Bradley

فيلسوف انجليزي من أتباع المثالية المطلقة .

ولد في سنة ١٨٤٦ في كلافم Clapham ، وتعلم في كلية الجامعة بجامعة أوكسفورد . وفي سنة ١٨٧٠ إنتخب زميلاً في كلية مرتون Merton بجامعة أوكسفورد لمدة لا تنتهي إلا بالزواج . ولما كان برادلي لم يتزوج ، وكانت الزمالة لا تفرض عليه أن يقوم بالتدريس ، فإن برادلي لم يقم بالتدريس وظل زميلاً بكلية مرتون مدى حياته ، متفرغاً للتأليف وحده .

وكان أول ما نشره رسالة بعنوان : « مفترضات التاريخ النقدي » (أوكسفورد سنة ١٨٧٤) . وتلاه بكتاب « دراسات أخلاقية » (لندن ، سنة ١٨٧٦) ، ثم « مبادىء المنطق » (لندن ، سنة ١٨٨٣) ، ثم كتابه الرئيسي : « المظهر والواقع » (لندن سنة ١٨٩٣) . كما أعاد نشر بعضها في كتاب بعنوان : « مقالات عن الحقيقة والواقع » (أوكسفورد ، سنة ١٩١٤) ونشر البعض الآخر في كتاب بعنوان : « مقالات مجموعة » (أكسفورد سنة ١٩٣٥) .

فلسفته

تنعت فلسفة برادلي بأنها « هيجلية جديدة » ، ولكن هذا الوصف غير دقيق لوجود اختلاف بين مذهب هيجل وآراء برادلي بعامة . فهيجل عقلي توكيدي خالص ، بينما مذهب برادلي مزيج من الشك والإيمانية Fideism . وديالكتيك هيجل يكاد يكون مفقوداً في منطق برادلي . وربما كان الجامع بينهما هو تحدث كلٍ منهما عن « المطلق » The Absolute على تفاوت في فهم كل منهما لهذا اللفظ .

١ ـ المظهر والحقيقة ، المطلق :

لقد سعى برادلي إلى النظر إلى العالم ككل . وفي سبيل ذلك بين أن النظر إلى العالم على أنه مؤلف من موضوعات منفصلة هو نظر متناقض مع نفسه . ويقرر أن العالم واحد ، والواقع الحقيقي واحد ، والعالم ليس فيه موضوعات منفصلة عن بعضها البعض ، وكل ما يبدو في الظاهر من اختلافات مآله إلى الزوال .

وفي مقدمة كتابه « المظهر والواقع » Appearance and Reality (١٨٩٣) يصف برادلي الميتافيزيقا بأنها « البحث عن أسباب رديئة لما نعتقده بالغريزة » لكن هذا لا يمنعه من الخوض في الميتافيزيقا وأن يكتب عنها هذا الكتاب الذي يقع في أكثر من ستمائة صفحة . ذلك أنه رأى أن هناك تجارب عن أشياء تتجاوز العالم المادي . فنحن في حاجة إلى الميتافيزيقا لفهم هذه التجارب بالقدر الذي يمكن به فهمها . إن الميتافيزيقا تنقذنا من المادية الغليظة ومن للتزمت القطعي في آن واحد معاً .

وكتاب « المظهر والواقع » ينقسم إلى قسمين : الأول في المظهر ، والثاني في الواقع . وفي القسم الأول يدرس الموضوعات التقليدية في الميتافيزيقا ، مثل : الزمان ، المكان ، الإضافة ، الكيف ، العلية ، الذات . وينتهي من هذه الدراسة إلى تقرير أن الحلول التي قدمت للمشاكل التي تثيرها هذه الموضوعات ـ ليست حلولاً محددة ، ولو نظر إلى العالم من خلال هذه الحلول لبدا متناقضاً ، أي مظهراً Appearance .

ويتناول أول ما يتناول مشكلة الكيفية ، فيقول إن الذين يقسمون الكيفيات إلى أولية وثانوية يقصدون بالأولى الأحوال المكانية للأشياء المدركة بالحس ، وبالثانية سائر الصفات ، ويقررون أن الأولى ثابتة دائمة تتوقف على نفسها وواقعية ، بينما الثانية ـ مثل اللون والحرارة والبرودة والطعم ـ تتوقف على مدركها بالحس . لكن برادلي يرى أن كلا النوعين ـ الصفات الأولية والصفات الثانوية ـ على السواء، نسبة الى المدرك، وكلها مظاهر . لكن لها مع ذلك أصلاً من الموضوعية ، لأنه حتى في مقولة الإضافة لا بد من وجود موضوع ، فلو قلنا مثلاً : « المنضدة على يسار الكرسي » ، فإن الإضافة : على يسار لا تقوم إلا إذا كانت هناك منضدة وكرسي . وينتهي برادلي إلى هذه النتيجة . وهي أن تقسيم الصفات إلى أولية وثانوية تقسيم خطأ ، وما هذا التقسيم إلا مظهر فحسب .

ويستمر برادلي على هذا المنوال ليبين أن الزمان والمكان والموضوعات والذوات هي مجرد مظاهر ، وليست وقائع .

والخاصية المنطقية للواقع هي أنه لا يناقض نفسه ، والطابع الميتافيزيقي للواقع هو أنه واحد ، والخاصية

الابستمولوجية للواقع هي أنه تجربة .

وهذا ما يشغل القسم الثاني من كتاب « المظهر والواقع » . فنحن إذا تساءلنا : هذه كلها « مظاهر » لأي شيء ؟ لكان الجواب أنها مظاهر لواقع هو « المطلق » The Absolute . ما هو هذا « المطلق » ؟ يجيب برادلي بأننا لا نستطيع تحقيق رؤية واضحة عنه . «إذ لفعل هذا سيكون علينا أن نكون التجربة الموحدة الشاملة التي تكوّن المطلق» ، وسيكون علينا أن نخرج من جلودنا ، إن صحّ هذا التعبير . لكن يمكن أن تكون لدينا معرفة محدودة بالمطلق إذا تصورناه بمراعاة النظير مع التجربة الأساسية التي تقوم على أساسها التمييزات بين الذات والموضوع ، وبين مختلف الموضوعات . وبهذا المعنى فإن التجربة يمكن أن تكون معرفة غامضة بالواقع الذي هو افتراض الميتافيزيقا والذي يحاول الميتافيزيقي أن يدركه على مستوى أعلى . وبرادلي ، بهذا ، يعترف بالافتراض القائل بأن الميتافزيقا تفترض موضوعها مقدماً ، لكنه لا يعدّه اعترافاً ، بل إيضاحاً لطبيعة الميتافيزيقا .

وللواقع صفتان أساسيتان هما : الوجود ، والخصائص Characteristics . « والحقيقة هي موضوع التفكير ، وهدف الحقيقة هو وصف الوجود فكرياً Ideally » . « والحقيقة حمل مضمون يكون متسقاً حين يحمل ، ويزيل عدم الاتساق inconsisting وبالتالي يزيل القلق » . لكن الحقيقة لا تكون أبداً كاملة التطابق Adequate . ذلك لأن المحمول فكري Ideal وليس واقعياً Real ولهذا فإن كل حقيقة هي حقيقة جزئية ويمكن دائماً التوسع فيها والامتداد بها إلى ما هو أكثر حقيقة .

٢ ـ الأخلاق :

ويتناول برادلي موضوع الأخلاق في كتابه « دراسات أخلاقية » (سنة ١٨٧٦) . وهو يرى أن وظيفة علم الأخلاق « ليست أن تجعل العالم أخلاقياً ، بل أن تجعل من الأخلاق السارية في العالم نظرية » . ولهذا يبدأ برادلي بالبحث في هذه الأخلاق السارية في العالم.

ماذا يقصد الناس حين يقولون : فلان مسؤول أخلاقياً ؟ إن المسؤولية الأخلاقية معناها أن الشخص يتحمل النتائج المترتبة على كل أو معظم الأفعال التي يرتكبها . وأنه مسؤول وقبل سلطة أخلاقية معيّنة . ويجب أن يكون هو نفس الشخص الذي ارتكب الفعل والذي يتحمّل نتائجه ، ويجب أن يكون على قدر من الذكاء (العقل) ، وأن يكون قادراً على تمييز الأفعال قبيحها من حسنها . لكن الشخص لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن كل فعل فعله . فهو مثلاً ليس مسؤولاً عن فعل أجبر على اتيانه قسراً وقهراً دون إرادة منه ولا رغبة . إن الفعل الأخلاقي يجب أن يكون حراً ، أي أن صاحبه لم يكن مقسوراً على فعله .

وبالنسبة إلى الإنسان العادي لا يمكن أن يعد مسؤولاً أخلاقياً عن فعل ما ، إلا إذا كان هو نفس الشخص الذي ارتكب الفعل . فإن كان هذا الفرض صحيحاً ، فإنه يستبعد ذلك الضرب من الجبرية القائم على علم النفس الترابطي ويقضي على كل هوية ذاتية دائمة . يقول برادلي : « بدون الهوية الشخصية تصبح المسؤولية هراء» ، وفي علم نفس أصحابنا القائلين بالجبرية فإن الهوية الشخصية (مع الهوية بوجه عام) تعود كلمة بدون أثر من معنى» . («دراسات أخلاقية» ص ٣٦) .

ومن ناحية أخرى ، فإن الإنسان العادي يعتقد أنه لا يمكن أن يعدّ مسؤولاً من الناحية الأخلاقية عن فعل ما إلا إذا كان هو الفاعل الحقيقي له ، وأن يصدر عنه كما يصدر المعلول عن العلة . لكن هذا الافتراض يستبعد نظرية اللاجبرية indeterminism التي تقول إن الفعل الإنساني الحر ليس معلولاً وتقضي على العلاقة بين فعل الإنسان وذاته أو أخلاقه ، لأن الفاعل ، كما تصوره هذه النظرية ، هو شخص غير مسؤول ، هو أبله (إن كان شيئاً ما) (الكتاب نفسه ، ص ١٢) .

وما يهدف إليه برادلي من هذا كله ليس الاعتماد على ما يتصوره الرجل العادي . بل إثبات أن كلتا النظريتين : الحتمية واللاحتمية ، تتنافيان مع الضمير الأخلاقي . والنتيجة الإيجابية هي أن الضمير الأخلاقي للإنسان العادي يؤذن بعلاقة وثيقة بين الأفعال التي يمكن أن يكون المرء مسؤولاً عنها بحق ، وبين ذات الإنسان أي أخلاقه .

والغاية من الأخلاقية ، أي من الفعل الأخلاقي ـ عند برادلي ـ هي تحقيق الذات . لكن معنى هذا أيضاً أن الخير للإنسان لا يمكن أن يكون هو « الشعور بتحقيق الذات » أو أي نوع من أنواع الشعور . لهذا يستبعد مذهب السعادة Hedonism لأنه يقوم على الشعور باللذة بوصفه خير الإنسان . أما إذا أدخلنا عنصر الكيفية في الموازنة بين اللذات ، كما فعل جون استيورت مل J. S. Mill فإننا نقضي على هذا المعيار ونحتاج إلى معيار آخر غير الشعور باللذة ، وبهذا نحن نتخلى عن مذهب السعادة .

والواقع - فيما يرى برادلي ، هو أن مذهب السعادة بجعله اللذة هي الخير الوحيد ، قد صار نظرية منحازة إلى جانب واحد . ومن النظريات المنحازة إلى جانب واحد أيضاً نظرية كنت Kant في الواجب الأخلاقي الداعية إلى أداء الواجب للواجب نفسه . إن كنت يدعونا إلى أخلاق الإرادة الخيرة ، لكنه لا يخبرنا بشيء عن ماهية هذه الإرادة الخيّرة ، ويتركنا مع تجريد لا فائدة منه . وبالجملة فإنه يأخذ على أخلاق كنت ما أخذه عليها هيجل وهو كونها شكلية محضة . فما هو المضمون الذي يريد برادلي أن يعطيه للإرادة الخيرة ؟ يقول إن المضمون هو الإرادة الكلية ، إرادة الهيئة الاجتماعية ، بمعنى أن تتحدد واجبات الفرد من حيث كونه عضواً في مجتمع ، والأخلاق تكون تبعاً لذلك هي إرادة وضع الاجتماعي للإنسان والواجبات المنحدرة عن ذلك ، إن الإرادة الكلية هي عنده إذن إرادة المجتمع . وإذا سألت برادلي : وما هي إرادة المجتمع ؟ لم يحر جواباً . لقد وقع في نفس الشكلية التي أخذها على كنت ، بل وأسوأ منها . والسبب في ذلك أنه سار في أثر هيجل ها هنا دون تبصّر . بل ان برادلي بهذا يدين نفسه بنفسه ، لأنه سيجعل بهذا الأخلاق نسبية إلى المجتمع الذي ينتسب إليه الفرد . فأين إذن هذا « المطلق » الذي طالما تغنى به ؟!

٣ - المنطق :

ولبرادلي في المنطق كتاب جيد ، عنوانه : « مبادىء المنطق » The Principles of Logic (سنة ١٨٨٣) وفيه يؤكد ضرورة الفصل بين علم المنطق وعلم النفس بعد ما خلط بينهما جون ستيوارت مل ، لأننا لو خلطنا بينهما لوجدنا أنفسنا نعطي إجابات نفسية عن أسئلة منطقية بحت .

وهو يبدأ بالفحص عن طبيعة الأحكام في المنطق ، فيقرر أن « الحكم ليس مركباً من الأفكار ، بل هو إشارة مضمون فكري إلى الواقع » (حـ ١ ص ٥٦) والموضوع النهائي لأي حكم هو الواقع : ومفاد الحكم هو « أن الواقع هو بحيث أن ع (= الموضوع) هو ح (المحمول) » (حـ ٢ ص ٦٢٣) .

وإذا كان « الواقع » هو الموضوع النهائي لكل حكم ، فالنتيجة لهذا هي أنه كلما كان الحكم أكثر جزئية ، فإنه يكون أقل قدرة على وصف موضوع الحكم . وأنكر أن يكون تقدم المعرفة يتم من الجزئيات إلى الكليات ، أو من الجزئيات إلى الجزئيات كما زعم مل . ومن ثم أنكر الاستقراء كما فهمه مل ومن تبعه من واضعي « المتون في المنطق » . ذلك أن برادلي رأى أن خطأ التجريبية يقوم في دعواهم أن المعرفة يمكن أن تبدأ من الجزئيات المنفصلة المستقلة . والحجة التي يسوقها برادلي للتدليل على رأيه هذا هي أن الاستنتاج Inference لا يمكن أن يتم إلا على أساس الكليات ، لا الجزئيات ، وبالتالي لا يمكن أن يكون الاستنتاج انتقالاً من جزئيات إلى جزئيات أو من جزئيات إلى كلّي . ذلك أن الاستنتاج يفترض قضايا والقضايا تفترض حدوداً كلية ، أي تفترض العموم والكلية . ومن أجل هذا قام برادلي بنقد مفصل عميق لقواعد المنهج عند مل ، واستعان في ذلك أيضاً بما كتبه هوول Whewell في كتابه « فلسفة الاكتشاف » .

مؤلفاته

- The Presuppositions of Critical History. Oxford, 1874.
- Ethical Studies, London 1876.
- Principles of Logic . London, 1883.
- Appearance and Reality. London, 1893.
- Essays on Truth and Reality. Oxford, 1914.
- Collected Essays. Oxford, 1935.

مراجع

- Richard Wallheim: F. H. Bradley, London, 1959.
- R. W. Church: Bradley's Dialectic. London, 1942.
- T.S. Eliot: Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley. London and New York, 1964.

برجسون

Henri - Louis Bergson

فيلسوف فرنسي كبير. ولد في باريس في ١٨ أكتوبر سنة ١٨٥٩ . وكان أبوه مؤلفاً موسيقياً وعازفاً على البيانو، وينحدر من أصل بولندي. أما أمه فهي انكليزية. وكلاهما كان يهودياً. وصحب أبويه الى سويسرا في الفترة ما بين عام ١٨٦٣ و ١٨٦٦ تقريباً. لكنه أمضى بقية طفولته وشبابه في باريس، على الرغم من أن أبويه استقرا في لندن في سنة ١٨٧٠ . وأمضى دراسته الثانوية في ليسيه بونابرت ثم في ليسيه فونتان Fontaines (التي سميت فيما بعد وحتى

اليوم باسم ليسيه كوندورسيه Condorcet) ، فأظهر نبوغاً فائقاً في الدراسات الكلاسيكية والرياضية معاً، واستطاع أن يكتشف بنفسه حل مسألة الدوائر الثلاث التي اقترحها بسكال. كذلك أثار اعجاب الاختصاصيين بالحل الذي اقترحه للمسألة الموضوعة في مسابقة ١٨٧٧، وقد نشر حله هذا في «حوليات الرياضيات»، وكان قبل ذلك قد حاز على جوائز في مسابقات سنوات ١٨٧٥ ، ١٨٧٦. ودخل «مدرسة المعلمين العليا» الشهيرة (في شارع اولم Ulm في باريس، الحي الخامس) في سنة ١٨٧٨. ولما بلغ سن الرشد ١٨٨٠ اختار الجنسية الفرنسية. وفي سنة ١٨٨١ حصل على الليسانس في الرياضيات وفي الآداب معاً. ثم حصل على درجة الاجريجاسيون في الفلسفة في سنة ١٨٨١، وكان ترتيبه الثاني. وعيّن في اثر ذلك مدرساً في ليسيه انجه Angers (سنة ١٨٨١) ثم ليسيه كليرمون فراند (سنة ١٨٨٣) ثم في باريس في ليسيه رولان Rollin (سنة ١٨٨٩) ثم في ليسيه هنري الرابع (سنة ١٨٩٠) وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في سنة ١٨٨٩ برسالتين عنوان الكبرى منهما: «بحث في المعطيات المباشرة للشعور»، والصغرى (باللاتينية) عنوانها: «رأي أرسطو في المكان». وتقدم مرتين للحصول على منصب في هيئة التدريس في السوربون، في عامي ١٨٩٤، وسنة ١٨٩٨ لكنه رفض طلبه في كلتا المرتين!! لكنه عيّن مدرساً في «مدرسة المعلمين العليا» في سنة ١٨٩٨ ثم عينّ في الكوليج دي فرانس Collége de France (ويعد أعلى معهد علمي في فرنسا، لكن ليس فيه طلاب منتظمون، ولا امتحانات، ولا يمنح شهادات علمية) أولاً في كرسي تاريخ الفلسفة اليونانية واللاتينية في سنة ١٩٠٠ خلفاً لشارل لوفك Levêque ثم في كرسي الفلسفة الحديثة سنة ١٩٠٤، خلفاً لجبريل تارد Tarde وهو الكرسي الذي سيخلفه فيه ابتداء من سنة ١٩١٤ تلميذه أدوار لوروا Eduard Le Roy ثم انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩١٤. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى كلّف بمهمات في أسبانيا (سنة ١٩١٦) ثم في الولايات المتحدة الاميركية (فبراير - مايو سنة ١٩١٧. ثم يونيو - سبتمبر سنة ١٩١٨). وعينّ عضواً في المجلس الأعلى للتعليم العالي في سنة ١٩١٩، ثم رئيساً للجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم من سنة ١٩٢٢ الى سنة ١٩٢٥. واضطرته أحواله الصحية الى الكف ابتداء من سنة ١٩٢٥، عن أي نشاط خارجي.

وقد حصل في سنة ١٩٢٨ على جائزة نوبل للأداب.

وفي أخريات عمره اقترب - معنوياً فقط - من الكنيسة الكاثوليكية. وقد اعلن في فقرة من وصيته التي كتبها في ٨ فبراير سنة ١٩٣٧، أنه كان سيتحول الى الكاثوليكية لولا أنه شعر بمقدم موجة عارمة من معاداة السامية، فأداه ذلك الى أن يقف الى جانب بني دينه اليهود، وحتى لا يساء فهم فعله ان تحول الى الكاثوليكية. ولما انتصرت المانيا على فرنسا في يونيو سنة ١٩٤٠ واحتلتها وفرضت قيوداً على اليهود في فرنسا، أرادت استثناء برجسون، ولكنه لم يقبل لنفسه هذا الاستثناء تضامناً مع أهل دينه. وعلى كل حال فقد توفي بعد ذلك بأقل من ستة أشهر وذلك في الرابع من شهر يناير سنة ١٩٤١، يتضح من هذا العرض أن حياته كانت كلها مكرّسة للفلسفة والفكر المحض: تعليماً وتأليفاً. ولم يشارك في الأمور العامة خارج نطاق التدريس والفكر والتأليف، إلا ثلاث مرات:

الأولى حين كلّف، اثناء الحرب العالمية الأولى، بمهمة قومية ولصالح الحلفاء فسافر الى الولايات المتحدة الاميركية واتصل بمستشاري الرئيس الاميركي ولسن Wilson وخصوصاً العقيد هاوس Colonel Hause ووزير الداخلية فرانكلين، ليحث الولايات المتحدة على الاشتراك في الحرب إلى جانب الحلفاء. وقيل إنه كان لمساعيه هذه بعض الأثر في قرار أميركا الاشتراك في الحرب، وان كان الأمر مشكوكاً فيه تماماً. وقد كتب هو تقريراً عن هذه المهمة بعنوان Mes Missions نشر بعد وفاته في مجلة Hommes et Monde (عدد يوليو سنة ١٩٤٧، وأعيد نشره في Ecrits et Paroles ج ٢ ص ٦٢٧ - ص ٦٤١) وتاريخ هذا التقرير ١٩١٦/٨/٢٤.

والمرة الثانية حين اشترك في عامي ١٩٢١، ١٩٢٢ في لجنة إصلاح التعليم العالي التي شكلها وزير المعارف آنذاك ليون برارد Léon Berard.

والمرة الثالثة حين رأس اللجنة الدولية للتعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم، والتي كانت الصورة السابقة لليونسكو حالياً. وقد تركها كما قلنا في سنة ١٩٢٥ لأسباب صحية.

وقد حظي ابان حياته بشهرة منقطعة النظير لم تتوافر

لأي فيلسوف من قبل، حتى صارت فلسفته بدعاً واسعة الانتشار في فرنسا، تؤثر في دوائر مختلفة: فلسفية، ودينية، وأدبية. وفي مقابل ذلك حدث العكس تماما بعد وفاته اذ حدث انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان، ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم، خصوصاً وقد اكتسحتها الوجودية تماماً.

على أنه لا بد أن نذكر من أسباب هذه الشهرة الهائلة لبرجسون ومؤلفاته أثناء تلك الفترة، أسلوبه الرائع في الفرنسية، مما جعله يعد من كبار كتّاب هذه اللغة. ومن أجل هذا الأسلوب خصوصاً منح جائزة نوبل في الأداب. فأسلوبه يتسم بالطلاوة والموسيقى، وبتوافر الصور الشعرية والتشبيهات الموفقة، مما يجعل لقراءة كتبه متعة تعادل متعة الأعمال الأدبية العظمى، هذا مع الدقة في التعبير الفلسفي. وجمال أسلوبه هذا كان من أهداف خصومه في هجومهم عليه: اذ اتهموه بعدم التحديد وضباب العبارة وعدم وضوح الفكرة. لكن برجسون دافع عن أسلوبه هذا باضطراره الى التعبير عن أمور جديدة كل الجدة لم تألف معانيها اللغة الموروثة، بالصور والتشبيهات وباعطاء الألفاظ الموروثة معانيَ جديدة غير مألوفة في اللغة الفلسفية والعلمية والتقليدية. ويرجع هذا أيضاً الى طبيعة مذهبه القائم على التغير الدائم والحركة المستمرة وعدم ثبات أي شيء ونفوذ المدة في كل موجود بحيث يصعب، بل يستحيل، ادخاله في الاطارات الثابتة للغة من طبيعتها التثبيت والسكون.

كذلك يلاحظ أنه لم يلجأ أبداً الى اختراع كلمات جديدة، للتعبير عن أفكاره الجديدة هذه، لأنه كان يرى أن: «الفلسفة، في اعلى تحليلاتها وتركيباتها، ملزمة بأن تتكلم اللغة التي يتكلم بها، كل الناس» («كتابات وكلمات» ج ٢ ص ٢٨٤).

والى جمال أسلوبه في الكتابة، كان محاضراً جذاباً من الطراز الأول، ولهذا كان يؤم محاضراته في «الكوليج دي فرانس» حشد هائل من الناس لم يشهد هذا المعهد مثيلاً له عند أي أستاذ، حشداً سحرته الكلمة اكثر مما جذبته الأفكار، بل ربما كان ٩٩٪ من هذا الحشد لا يفهم شيئاً في الفلسفة بعامة.

فلسفته

أ) تعريف الفلسفة وتطور برجسون الفلسفي:

يرى برجسون أن مذهب أي فيلسوف ليس مجرد تركيب من عدة أفكار بعضها سابق وبعضها جديد، بل فلسفة الفيلسوف تنبع من عيان (أو وجدان) فلسفي واحد une intuition philos. حتى ان الفيلسوف لا يقول أبداً إلّا شيئاً واحداً، مستقلاً عما قاله السابقون، وكان سيقول نفس الشيء لو وجد قبل ذلك بعدة قرون. («الفكر والمتحرك» ص ١١٧ ـ ١٢٣، ١٣٥ ـ ١٤٢) لكن من أجل أن يقول هذا الشيء الواحد، كان عليه أن يتكلم طوال حياته دون أن يفلح أبداً في أن يقوله على الوجه الصحيح («الفكر والمتحرك» ص ١٣٧ و ١٤١). ومهما تكن بساطة عيانه هذا فإن فيه من الخصوبة والثراء ما يجعله حافلاً بالمعاني والنتائج، بحيث لا يستكشفها إلا بعد جهد طويل يبذله في المشاهدات والتجارب واجراء العمليات المنطقية، وبهذا الجهد يخضع هذه الفكرة للامتحان الدقيق الذي بدونه لن تحظى فلسفته بأي أعتبار.

لكن ليس معنى هذا أنه لا أرتباط بين هذا العيان وبين المذاهب الأخرى. فهيهات، هيهات! يقول برجسون: «ان الفكر الذي يأتي العالم بشيء جديد ملزم بأن يتجلى من خلال الأفكار الجاهزة التي يجدها أمامه والتي يجرّها في حركته» («الفكر والمتحرك» ص ١٤١). ومن هنا لا يمكن فهم التعبيرات التي يستخدمها هذا الفكر الجديد المبدع إلا بمراعاة أمرين: الأول: السياق التاريخي الذي قيلت فيه، والثاني: مجموع الأراء التي يقول بها مؤلفها.

ولهذا فإن نشأة أية فلسفة جديدة تبدأ من انكار التيار أو التيارات السائدة . وفي هذا يقول برجسون: «أمام الأفكار المقرّ بها دائماً، والمقالات التي تبدو بيّنة، والتوكيدات، التي كانت تعدّ حتى ذلك الحين علمية فإن (هذا العيان الجديد) يهمس في أذن الفيلسوف بكلمة: مستحيل». أي على هذا الفيلسوف أن يقف موقف المعارضة من الفلسفات السائدة.

وهذا ما فعله برجسون: فقد عارض فلسفة كنت منحازاً إلى فلسفة هربرت اسبنسر، ثم عارض فلسفة اسبنسر وكل فلسفة تفسر الحياة تفسيراً ميكانيكياً باسم فلسفة الحياة الروحية، وعارض النزعة المادية في تفسير

الأحداث النفسية. وهو في الواقع لم يعارض فلسفة كنت كما وصفها كنت، بل كما أوّلها - بل وشوهها - رجال الكنتية الجديدة في فرنسا وعلى رأسهم أستاذه بوترو، ثم خصوصاً رنوفييه، مما جعله يظن أن فلسفة كنت تنكر ما هو عيني واقعي Concret، وهو تفسير خاطىء لمذهب كنت.

أما معارضته للنزعة الآلية في تفسير ظواهر الحياة فهو عصب فلسفة برجسون كلها، وهذا ما عبر عنه صراحة في مذكرة كتبها من أجل وليم جيمس في ٩ مايو سنة ١٩٠٨ ليستعين بها جيمس في القاء محاضرة في جامعة اكسفورد عن برجسون. يقول برجسون عن نفسه: «من الناحية الذاتية لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أعزو أهمية كبيرة الى التغيير الذي حدث في طريقة تفكيري خلال العامين التاليين لتخرجي في مدرسة المعلمين العليا، أعني من سنة ١٨٨١ الى ١٨٨٣، لقد بقيت حتى ذلك الحين مملوءاً بالنظريات الآلية Mecanistiques التي انسقت في تيارها منذ وقت مبكر جداً تحت تأثير قراءة مؤلفات هربرت اسبنسر، هذا الفيلسوف الذي انحزت اليه انحيازاً شبه تام وبدون تحفظ. وكان في عزمي آنذاك أن أكرّس نفسي لما كان يسمى حينئذٍ «فلسفة العلوم» وفي سبيل هذا قمت - منذ تخرجي في مدرسة المعلمين العليا- بالفحص عن بعض المعاني العلمية الأساسية. وكان تحليلي لمعنى الزمان، كما يستعمل هذا المعنى في الميكانيكا أو في الفيزياء ، هو الذي تلبس كل أفكاري، فلشدة دهشتي أدركت أن الزمان العلمي لا يتصف بالمدة ne dure pas وأنه ما كان ليتعين شيء في معرفتنا العلمية بالأشياء لو أن مجموع الواقع قد نشر في لحظة، وأن العلم الوضعي يقوم جوهرياً في استبعاد المدة durée . وكانت هذه نقطة ابتداء لسلسلة من التأملات التي دعتني، درجة فدرجة، الى نبذ كل ما قبلته حتى الآن تقريباً، والى تغيير وجهة نظري تماماً. وقد لخصت - في كتابي: «المعطيات المباشرة للشعور» (ص ٨٧ - ٩٠، ١٤٦- ١٤٩، الخ). هذه التأملات عن الزمان العلمي التي حددت اتجاهي الفلسفي، وبها ترتبط كل التأملات التي استطعت القيام بها منذ ذلك الحين». («كتابات وأقوال» ج ٢ ص ٢٩٤ - ٢٩٥).

ومن السهل تتبع تطور هذه التأملات البرجسونية، لأنها تتمثل في مؤلفاته الأربعة الأساسية وهي:

١- «بحث في المعطيات المباشرة للشعور» (سنة ١٨٨٩) وهي الرسالة الكبرى للدكتوراه. وقد كتبه برجسون في الوقت الذي كان فيه النزاع على أشدّه بين القائلين بالجبرية خصوصاً المتأثرين منهم بالنزعة العلمية، وبين الموافقين على حرية الانسان واختياره. وقد حاول برجسون أن يفند اعتراضات المعترضين على الجبرية، وفي الوقت نفسه أن يفنّد التعريفات التي اعطيت للحرية من جانب أنصارها. كذلك نقد فيه الفكرة الرياضية عن الزمان. ولهذا فإن الكتاب هو في الواقع بحث في الحرية والزمان، رغم عنوانه الغامض. ولهذا فإنه طلب من المترجم الانكليزي لكتابه أن يجعله بعنوان : Time and Free Will (الزمان وحرية الارادة) ، أما الطبعات الفرنسية التالية فقد حافظت على العنوان القديم.

٢ - «المادة والذاكرة» (سنة ١٨٩٦) وفيه يهاجم رأي علماء النفس آنذاك في مفهوم الذاكرة، اذ كانوا يلحقونها بالمادة ويجعلان مقرهما في الجسم، كما هاجم آراءهم في التحديدات المكانية في المخ للذاكرة. وانتهى الى التمييز بين نوعين من الذاكرة: ذاكرة محضة، هي من وظائف الروح، وذاكرة هي عادة وما هي إلاّ وسيلة للذاكرة المحض. وهاجم نظرية التوازي النفسي - الجسمي، التي كانت معتمد علم النفس التجريبي، واستعاض عنها بفرض آخر مفاده أن الجهاز العصبي هو جهاز احساس وحركة sensori - moteur وأن الجسم أداة للفعل ودوره في الحياة العقلية يقوم في الحد من حياة الروح ابتغاء الفعل. وانتهى برجسون في هذا الكتاب - وباسمه حصل على جائزة نوبل في الأداب-الى نوع من الروحية الجديدة التي تجعل من خلود النفس أمراً محتملاً وان لم يكن ثابتاً بالبرهان العلمي الدقيق.

٣ - «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧) وفيه يتخذ مذهب التطور أساساً لاتجاهه الفلسفي، لكنه على عكس التطوريين. اذ أوّل التطور تأويلاً روحياً، بينما هؤلاء فسروا التطور تفسيراً ميكانيكياً آلياً مادياً كما هو ملاحظ عند اسبنسر وداروين وهيكل. ذلك انه زعم أن أصل التطور كان «سَورة حيوية» élan vital انبثقت عن شعور أو بالأحرى عن فوق شعور super conscience حاول التغلب على العقبات التي وضعتها المادة لكي يجعل منها أداة للحرية. وأعاد وضع الانسان في السلسلة الحيوانية ووجد مفتاح تركيبه العقلي في جهازه العضوي الحيوي.

لكنه فرّق بين الانسان والحيوان تفرقة جذرية، فاتحاً أمامه منظورات مصير روحي. وأقر بوجودقوة خلاقة انشأت الكون وفعلت في تطوره، دون أن يصرح هل هذه القوة محايثة في الكون أو عالية عليه. وأمام نظرية في المعرفة أراد بها أن تنقذ الميتافيزيقا مما لحق بها من الاتهام وسوء الظن على يد أصحاب النزعة العلمية ، فزعم أن فوق العقل ـ الذي هو فقط أداة للفعل ويصنع أدوات تمكن من الفعل ـ ملكة أسمى هي الوجدان intuition ، وهذا الوجدان هو وحده القادر على فهم الحياة وادراك ما هو حي ومتغير ومتحرك في المدة.

٤ـ «ينبوعا الأخلاق والدين» (سنة ١٩٣٢) وفيه عرض رأيه في الدين وفي الأخلاق، في الحضارة الانسانية ومستقبل الانسان. والكتاب مزيج من التصوف والفلسفة الخلقية والتأملات السياسية ذات النزعة الانسانية الحالمة.

والى جانب هذه الكتب الأربعة الرئيسية أصدر برجسون كتابين صغيرين الأول بعنوان: «الضحك : بحث في الهزلي» (سنة ١٩٠٠)، والثاني هو: «المدة والمعية: بمناسبة نظرية إينشتين» (سنة ١٩٢٢).

كذلك جمع طائفة من مقالاته في كتاب بعنوان «الفكر والمتحرك». ومن أهم مقالاته فيه: «المدخل إلى الميتافيزيقا»، «العيان الفلسفي».

وبعد وفاته بدىء في جمع بعض مقالاته ومحاضراته وأقواله المتناثرة تحت عنوان: «كتابات وكلمات» Ecrits et paroles صدر منها حتى الآن ٣ أجزاء.

فلنأخذ الآن في عرض المعاني الرئيسية في فلسفة برجسون:

ب) عيان المدة

يقول برجسون في رسالة منه الى هارلد هوفدنج Harald Höffding في رأيي ان كل تلخيص لنظراتي سيشوّهها في مجموعها ويعرّضها ـ بهذا ـ للعديد من الاعتراضات، إذا لم يضع نفسه منذ اللحظة الأولى ولم يرجع باستمرار الى ما أعدّه مركز مذهبي الا وهو : عيان المدة. . . ان نظرية العيان (الوجدان) التي أراك الححت عليها اكثر مما ألححت على نظرية المدة، لم تتجل بوضوح أمام عيني إلا بعد فترة طويلة من النظرية الأولى: انها مستمدة منها ولا تفهم إلا بها» («كتابات وأقوال» ج ٣ ص ٤٥٦).

واذن في رأي برجسون نفسه أن عيان المدة هو عصب مذهبه، والنقطة المركزية التي تشع منها فلسفته، أو على حد تعبيره مرة أخرى: «مركز القوة الذي ينطلق منه الدافع الذي يعطي الوثبة» («العيان الفلسفي» ص ١٥٢).

وقد تأدى الى عيان المدة عن طريق تأمله في حجج زينون الأيلي المشهورة ضد الحركة (راجع كتابنا: «ربيع الفكر اليوناني»). وقد تبينّ له أن المشكلة الكبرى في تاريخ الفكر الفلسفي هي التي تدور حول ادراك الحركة، وبالتالي التغير والصيرورة.

وقد خلص برجسون من تأملاته في الحركة والتغير الى النتائج الثلاث التالية:

١ ـ ان أهم صفة للحركة هي أنها غير قابلة للقسمة. فسواء كانت الحركة متصلة، أو على شكل وثبات، أو خطوات، أو مراحل، فإن كل واحدة منها تكون كلًا لا يقبل الانقسام. والحركة تتميز من مسارها بهذه الصفة: فالمسار قابل للقسمة لأنه امتداد مكاني، أما الحركة فلا تقبل أي انقسام. وهذه هي المغالطة التي أوقعنا فيها زينون. فقد أراد أن يوهمنا أن الحركة لا تنفصل عن مسارها أو هي هي عينها مسارها. ولما كان المسار قابلاً للقسمة، فيجب أن تكون الحركة كذلك. ولما كان قبول المسار (المكان) للقسمة هو الى غير نهاية، فلا بد أن تكون الحركة كذلك، ولا بد اذن أن نقطع المتحرك باللانهاية له من النقط، ومن حيث أن اللامتناهي لا يمكن قطعه، فالحركة اذن مستحيلة. فالمغالطة في هذه الحجج تقوم في هذا الربط أو الهوية بين الحركة والمكان الذي يجري فيه، بينما هما امران في الواقع مختلفان طبيعة. والحق ـ هكذا يقول برجسون ـ ان الحركة كيفية، وليست كمية، وهي تحول كيفي وليست نقلة.

وقاده هذا التمييز الى حقيقة أخرى وهي أنه في التغير لا ينبغي افتراض موضوع ثابت يجري عليه التغير، وكأنّ التغير عارض طرأ على جوهر ثابت، بل التغير هو المتغير نفسه. وهذا التغير المتغير، هو الواقع نفسه: انه حركة دائمة وتغير مستمر. وبالجملة: لا توجد أشياء

تتحرك، بل توجد حركات تتحرك، ان صح هذا التعبير. انه لا يوجد في الواقع غير اتصال غير منقسم للتغير.

ويقوده هذا أيضاً الى البحث في معنى الزمان. فينقد أولاً التصور الرياضي للزمان الذي يتصور الزمان على أنه خط متصل، ينقسم الى غير نهاية، وأقسامه متخارجة بعضها بالنسبة الى بعض. ولكن هذا التصور ـ هكذا يرى برجسون ـ ما هو إلا تشبيه رمزي لأنه يفترض أن العقل يدرك، بنظرة واحدة، اللحظات التي يميّزها ويعاملها على أنها موجودة معاً، ثم يسقطها في المكان أو يستبدل بسيلانها خطاً مرسوماً في المكان مؤلفاً من مواضع يشغلها على التوالي متحرّك. وهكذا يترجم التوالي الى معيّة. ولكي تتم هذه الترجمة لا بد من شعور يمسك الماضي دون أن يمكث فيه،أي يستطيل به الى الحاضر ابتغاء أن ينظمه معه، لأن لديه فكرة عن المدة Durée التي هي في جوهرها ربط بين الماضي والحاضر «استمرار لما لم يعد كائناًفي ما هو كائن» («المدة والمعية» ص ٦٢). وهذه المدة تشبه الجملة الموسيقية التي تذوب نغماتها بعضها في بعض. ولادراك هذه المدة ينبغي أن نميّز من الكثرة العددية التي هي كثرة كمية مؤلفة من وحدات متجانسة مصفوفة في المكان ـ الكثرة الكيفية التي تقوم في التداخل المتبادل بين عناصر لا متجانسة، الكثرة الأولى هي حاصل جمع يتم بجمع وحدات متجانسة بعضها الى بعض، اما الكثرة الكيفية فهي شمول totalité سابقة على العناصر التي تتألف منها وأعلى منها مرتبة، ولا يستطيع التحليل استخراج هذه العناصر إلاّ بنوع من التصور الاجمالي النمطي Schémation.

وتلك هي الصفة الأساسية للمدة. وهناك صفتان أخريان تنضمان الى الأولى، هما: الاختراع invention والتوتر tension.

أما فكرة الاختراع فتناقض مبدأ العلّية، لأن العلية تقوم في تصور ظواهر أوليّة تتكرر ويمكن وضع مساويات أو تكافؤات فيما بينها. بينما نحن في المدة لا نكون بازاء أشياء تبقى في هوية مع نفسها، تتألف أو تتحلل على نحو متفاوت وقابل للانتقال، بل نحن بازاء تقدم كلي شامل غير قابل للانقسام. ان الزمان الحقيقي هو «اختراع ، وإلا فلن يكون شيئاً» («التطور الخالق» ص ٣٦٩). ان هذا الاختراع هو في الواقع خلق Création. ولهذا ينبغي أن ننعت المدة بأنها خالقة (أو خلاّقة).

غير أن هذا الخلق يتضمن توتراً، وهذه هي الصفة الثالثة للمدة. والتوتر ذو درجات. ولهذا يمكن أن نميز في الواقع عدة مراتب بحسب درجة التوتر. والتوتر هو المعنى الذي يستخدمه برجسون لحل مشكلة التمييز بين المادة والروح، بين الجسم والنفس وكيفية الاتحاد بينهما، ومشكلة دخول الحرية في الكون، كما يستخدمه لبيان الطريق المؤدي إلى الكشف عن مبدأ الحياة.

جـ) الحرية:

الحياة العقلية تتميز من الواقع المادي بثلاث خصائص أساسية:

١ـ أولاً بأنها مؤلفة من حالات لا متجانسة، وهذه الحالات ليست كميات قابلة للقياس ولا للزيادة أو النقصان.

٢ ـ ثانياً أنها لا تمزج هذه الحالات أو تحشدها أو تصفّها مثلما تحشد أو تمزج الأجسام بعضها مع بعض، بل هي تذيبها بعضها في بعض بحيث تتخذ كل واحدة منها معنى جديداً.

٣ ـ وثالثاً الأحوال العقلية (أو النفسية) لا يتلو بعضها بعضاً كما يتلو المعلول العلة، أي لا يعيّن بعضها بعضاً، مثل الحركات التي يقيسها الفيزيائيون، بل كل واحدة منها تضيف الى السابقة شيئاً جديداً كل الجدة «مثل جدّة الثمرة بالنسبة الى الزهرة» («المادة والذاكرة» ص ٢٠٧) بيد أن الحياة الاجتماعية بما تفرضه علينا من وجود قاسم مشترك بيننا وبين غيرنا من أفراد المجتمع، ثم اللغة وهي لا تستطيع التعبير عن عواطفنا وأفكارنا إلا بتمييزها بعضها من بعض، يضطراننا الى تصور حياتنا الباطنة في اشكال مستمدة من العالم الخارجي. والصعوبات الموجودة في علم النفس جاءت من انخداعه بهذا التصوير للحياة الباطنية. ولهذا ينبغي على علم النفس أن يتخلص من هذا الوهم، وذلك بأن يشق الحجب التي وضعتها الحياة الاجتماعية واللغة على هذه الأحوال النفسية ، ابتغاء الوصول الى المعطيات المباشرة للشعور.

ويهاجم برجسون النزعة الترابطية في علم النفس لأنها ترى أن النفس تتحدد ويتعين فعلها بعاطفة أو كراهية ، بينما كل واحدة من هذه العواطف، اذا بلغت

درجة كافية من العمق، تعبر عن النفس بتمامها «ان النزعة الترابطية associationisme ترد الأنا الى مجموعة من وقائع الشعور: إحساسات، عواطف، أفكار. لكنها اذا لم تر في هذه الأحوال المختلفة شيئاً أكثر مما تعبّر عنه أسماؤها، ولم تراع فيها إلا مظهرها اللاشخصي، فإن في استطاعتها أن تصفّها بعضها الى جوار بعض الى غير نهاية دون ان تحصل على شيء اللهم إلا على أنا شبحي (شبح أنا) هو ظل لأنا يسقط نفسه في المكان. لكنها لو أخذت هذه الأحوال النفسية وفقاً للتلوين الخاص الذي لها عند شخص معينَ، وهو تلوين يستمده كل انسان من سائرها، فلن تكون ثمة حاجة الى تجميع عدة وقائع شعورية من أجل تكوين الشخص، لأنه كله في واحدة منها بشرط أن نحسن اختيارها. والمظهر الخارجي لهذه الحالة الباطنة هو ما يسمى بالفعل الحرّ، لأن الأنا يعد وحده فاعلها اذ هي تعبّر عن الأنا كله. وبهذا المعنى فإن الحرية ليس لها ذلك الطابع المطلق الذي تخلعه عليها النزعة الروحية أحياناً، ذلك أن الحرية درجات... ان عن النفس كلها يصدر القرار الحر، والفعل سيكون حرّاً بقدر ما يزداد ميل السلسلة الديناميكية التي ينتسب اليها ميلها الى التأحد مع الأنا الأساسي s'identifier avec le moi. والأفعال الحرة، مفهومة بهذا المعنى، نادرة، حتى من جانب أولئك الذين لديهم أقوى شعور بأنهم يلاحظون ذواتهم ويتفكّرون فيما يفعلون» («بحث في المعطيات المباشرة للشعور» ص ١٢٤ - ١٢٦، ص ١١١ - ١١٢، من «مجموع مؤلفاته» باريس سنة ١٩٦٣).

كذلك يأخذ على أصحاب النزعة الجبرية déterminisme «انها تؤدي إلى تصوّر ميكانيكي للأنا. انها تصوّر لنا هذا الأنا متردداً بين عاطفتين متضادتين، متنقلاً من هذه الى تلك، ومختاراً لاحداهما في النهاية. وهكذا فإن الأنا والعواطف (المشاعر) التي تضطرب فيه تشبه بأشياء محددة كل التحديد تبقى هي هي نفسها طوال مجرى العملية. لكن اذا كان هو نفس الأنا الذي يروّي، واذا كانت العاطفتان المتضادتان اللتان تؤثران فيه لا تتغيران، لسبب مبدأ العلّية نفسه الذي يهيب به أصحاب النزعة الجبرية، فأنّى للأنا أن يقرر أبداً؟! والحق أن الأنا، بمجرد أن يشعر بالعاطفة الأولى، فإنه قد يتغير حين تطرأ العاطفة الثانية. ان الأنا، خلال كل لحظات التروّي، قد تغيّر، وكذلك تغيّرت، تبعاً لذلك، العاطفتان اللتان تؤثران فيه.

وهكذا تتكوّن سلسلة ديناميكية من الأحوال التي تداخل بعضها في بعض، ويقوّي بعضها البعض، وتفضي إلى فعل حرّ عن طريق تطور طبيعي» («بحث في المعطيات...» ص ١٢٨ - ١٢٩=ص ١١٣ من «مجموع مؤلفاته»).

وبالجملة فإن للحرية درجات، وهي لا تتحقق إلا بالقدر الذي به ينصهر مجموع ميولنا وعواطفنا وأفكارنا بعضها في بعض بحيث يعبّر الفعل الذي نقوم به عن شخصيتنا كلها.

وهذا التعريف للحرية هو الذي كان هدفاً لكثير من النقد، سواء من جانب علماء النفس مثل Pradines ومن جانب العقليين بعامة إذ أصبح معنى الحرية عند برجسون هو التلقائية spontanéité وتبعاً لذلك فإن درجة الحرية لا تقاس بمقدار الرويّة والتفكير قبل الاقدام على الفعل، بل بمقدار عنف الانفعالات وعمقها في الأنا.

د) الذاكرة:

تناول برجسون مسألة الذاكرة في كتابه «المادة والذاكرة» (سنة ١٨٩٦). فميّز بين نوعين من الذاكرة: الذاكرة ـ العادة mémoire - habitude، والذاكرة المحضة. الأولى يمكن أن تقيم في الجسم، وهي مجرد تركيب لحركات. أما الذاكرة المحضة فهي وظيفة للروح (أو العقل) وهي التي تمنحنا رؤية ارتدادية لماضينا. ويضرب مثلاً على الأولى: حفظ قصيدة، وعلى الثانية: استحضار الذهن لدرس سمعه. فنحن في الحالة الأولى بازاء عادة: لأن الحفظ يقوم في تكرار مجهود واحد هو ترديد القصيدة مرة تلو مرة. أما في حالة استحضار درس سمعناه، فإن ذكراه قد سجّلت مرة واحدة وكأنه حادث وقع لي. «انه مثل حادث في حياتي، وماهيته تقوم في أنه يحمل تاريخاً، وبالتالي لا يمكن أن يتكرر» . (المادة والذاكرة» ص ٨٤ = ٢٢٦ في «مجموع مؤلفاته»).

والشعور يكشف لنا عن اختلاف في الطبيعة بين هذين النوعين من الذاكرة. ذلك ان ذكرى درس سمعته هو امتثال وامتثال فحسب، أستطيع أن أطيله أو أن أقصّره وأستطيع ان ادركه بنظرة واحدة وكأنه لوحة. أما القصيدة المحفوظة فإن تذكرها يقتضي زمناً محدداً هو زمن انشادها

بيتاً بيتاً. انه ليس امتثالاً، بل هو فعل. والقصيدة بمجرد حفظها لا تحمل أية علامة تدل على منشئها وموضعها من الماضي إنما صارت جزءاً من حاضري، وعادة من عاداتي، مثل المشي.

وبالجملة فإن الذاكرة الأولى «تسجل» على هيئة صور ـ ذكريات images - souvenirs كل أحداث حياتنا اليومية كلما جرت ، ولا تغفل أية تفاصيل، وتترك لكل واقعة مكانتها وتاريخها دون أية نية للمنفعة أو التطبيق العملي فإنها تختزن الماضي بتأثير ضرورة طبيعية. وبفضلها يشير التعرّف الذكي، أو بالأحرى العقلي، على ادراك قمنا به من قبل، واليها نلجأ في كل مرة نصعد منحدر حياتنا الماضية بحثاً عن صورة من الصور. لكن كل أدراك يستطيل الى فعل ناشيء، وبقدر ما تثبت الصور، بعد إدراكها، وتصفّ في هذه الذاكرة، فإن الحركات التي تواصلها تعدّل الجهاز العضوي، وتخلق في الجسم استعدادات جديدة للعقل. وعلى هذا النحو تتكوّن تجربة من نوع خاص جديد يستقر في الجسم وسلسلة من الميكانسمات المركبّة وردود فعل متزايدة العدد والأنواع ضد المهيّجات الخارجية، مع أجوبة حاضرة عن عدد متزايد باستمرار من استجوابات ممكنة، ونحن نشعر بهذه الميكانسمات حين نأخذ في العمل، وهذا الشعور بماضٍ من المجهودات المختزن في الحاضر هو أيضاً ذاكرة، لكنها ذاكرة مختلفة عن الأولى كل الاختلاف، متوجهة دائماً الى الفعل وقاعدة في الحاضر ولا تنظر الى المستقبل. وهي (اي الذاكرةالثانية، أي المحضة) لا تحتفظ من الماضي إلا بالحركات المنسقة تنسيقاً ذكياً، التي تمثل منها المجهود المكدّس وهي لا تلغي هذه المجهودات الماضية في الصور ـ الذكريات التي تستعيدها ، بل النظام الدقيق والطابع المنظم اللذين بهما تتم الحركات الحالية. والحق أنها لا تمثل لنا ماضياً، بل تلعب دوره، وإذا كانت لا تزال تستحق اسم «ذاكرة» فليس ذلك لأنها تحتفظ بصور قديمة، بل لأنها تطيل أثرها المفيد حتى اللحظة الحاضرة» («المادة والذاكرة» ص ٨٧ ـ ٨٨ =٢٢٧ ـ ٢٢٨ من «مجموع مؤلفاته»).

ودراسة امراض الذاكرة، وخصوصاً الأفاسيا Aphasie (امتناع النطق) تدل على أن اصابة المخ لا تقضي على الذكرى، بل تقضي فقط على اعادة تحقيقها.

فالماضي لا يحتفظ به في المخ، بل يحتفظ به في ذاته، وتلك هي الذاكرة المحضة، التي بواسطتها يمكن استعادة كل ما جرى في الشعور لو كان مفيداً.

والذاكرة ليست «ملكة خاصة دورها هو الاحتفاظ بالماضي من أجل سكبه في الحاضر» («الفكر والمتحرك» ص ١٩٣). بل هي والشعور شيء واحد، وتوجد ذاكرة حيث يوجد مدة durée ذاكرة باطنة في التغير نفسه، هي استمرار لما قد كان فيما هو كائن الآن.

هـ) الادراك المحض

الادراك المحض هو الادراك الذي لا يوجد منعزلاً في التجربة، بل يوجد ضمن مركب ولا بد من استخلاصه منه، لكن لا على سبيل التجريد كما في المعاني المجردة، بل من أجل الحصول عليه لا بد من تخلية الادراك العيني من سائر العناصر الا العنصر الاساسي.

والمشكلة التي يتطرق اليها برجسون ها هنا، هي مشكلة الادراك الحسيّ التي اختلف فيها الرأي آنذاك بين الواقعيين والكنتيين. فنحن بإزاء مادة، مادة متكاثرة مؤلفة من أجزاء متفاوتة في الاستقلال، منتشرة في المكان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أمام عقل ليس بينه وبين المادة أية نقطة للاتصال، اللهم إلا اذا قلنا مع الماديين ان الفكر (أو الادراك) هو مجرد ظاهرة ثانوية épiphénomène من ظواهر المادة. أما الكنتية فهي الأخرى ـ في نظر برجسون ـ لا تحل المشكلة «لأنه لا يوجد مقياس مشترك بين الشيء في ذاته، أي الواقع، وبين التنوع الحسيّ الذي به نبني معرفتنا». والواقعية الساذجة مثلها مثل «الواقعية» الكنتية (وهذا هو تعبير برجسون، وهو خطأ في وصف مذهب كنت، بل كان عليه أن يقول «متعالية» كنت) تضعان المكان المتجانس فاصلاً بين العقل وبين الأشياء. فالواقعية الساذجة تجعل من هذا المكان وسطاً حقيقياً توجد فيه الأشياء معلّقة، والواقعية الكنتية ترى فيهوسطاً مثالياً idéal تتناسق فيه كثرة الاحساسات. لكن بالنسبة الى كليهما فإن هذا الوسط معطى أولاً، بوصفه شرطاً ضرورياً لكل ما يستقر فيه ويتعمق،هذا الفرض المشترك (بين كلا المذهبين) نجد أنه يقوم في أن تعزو الى المكان المتجانس دوراً نزيهاً، سواء بأن يؤدي الى الواقع المادي خدمة هي أن يسنده،أو تكون وظيفته ـ وهي لا تزال عقلية نظرية،

هي أن تردد الحواس بوسيلة تمكنها من التناسق فيما بينها. حتى ان غموض الواقعية وغموض المثالية كليهما ينشأ من كونهما يوجهان ادراكنا الواعي واحوال (أو شروط) ادراكنا الواعي، نحو المعرفة المحضة، لا نحو الفعل» («المادة والذاكرة» ص ٢٦٠ = ٣٦٢ في «مجموع مؤلفاته»).

والحل عند برجسون هو أن نفترض أن الامتداد أسبق من المكان، وان المكان المتجانس يتعلق بفعلنا وحده، وأن المكان يشبه شبكة عديدة العيون الى غير نهاية، شبكة نحن ننصبها فوق الاتصال المادي من أجل فكّه لصالح أفعالنا وحاجاتنا. وبهذا الفرض نكسب عدة أمور: منها أن نتصل بالعلم الفعّال في المادة، وأن نحل التناقضات الناشئة من كوننا لا نفصل بين وجهة نظر الفعل ووجهة نظر المعرفة.

والفكرة الأساسية التي يريد برجسون توكيدها في هذا كله هي أن الجسم أداة للفعل، وأداة للفعل فقط. وهو يستخلص النتيجة النهائية للفصول الثلاثة الأولى من كتاب «المادة والذاكرة» في العبارة التالية: «الجسم، وهو موجه دائمًا نحو الفعل، وظيفته الجوهرية هي أن يحدّ من حياة الروح (العقل) من أجل الفعل» (ص ١٩٩ = ٣١٦ في «مجموع مؤلفاته»).

وهذا يقودنا الى مشكلة الصلة بين النفس والجسم.

و) الصلة بين النفس والجسم:

وهذه المشكلة تمثل عند برجسون على شكل حاد لأنه - كما يقول - «يميز بين المادة والروح تمييزاً عميقاً» (ص ٢٨ = ٣١٧ «من مجموع مؤلفاته»)

وفي مشكلة العلاقة بين العقل (أو النفس) والمخ يرفض برجسون رأي القائلين بالتوازي النفسي الجسمي. ويقرر أن النشاط العقلي ونشاط المخ، وان كانا مرتبطين، فإن أحدهما ليس نسخة وازدواجاً للآخر. ان الجهاز العصبي ليس في مجموعه غير جهاز حسيّ - حركي، مهمته أن يستقبل الحركات وينقلها ويفجّرها. والفارق في هذا الصدد بين النخاع الشوكي وبين المخ ليس فارقاً في الطبيعة، بل في الدرجة أو بالأحرى في التعقيد. والتهيج الحسيّ لا يتحول إلى معرفة، انه ينحرف فقط انحرافاً يمكنه من أن يتآلف مع غيره أو يتنسّق وتتنوع اتجاهاته، فبدلاً من أن يترجم عن نفسه بحركة خارجية مباشرة متقولبة stereotype يؤدي إلى رد فعل جديد أو يقتصر على تخطيط عدة ردود أفعال تمهد أو تتواصل نتيجة تهيجات جديدة. وبالجملة فإن المخ عضو محاكاة pantomime ينوّع الفعل ويفصّل الفكر بفضل ميكانسمات صناعية ورمزية، مجموعها يؤلف اللغة. يقول برجسون: في محاضرته بعنوان: «النفس والجسم» (وقد نشرت بعد ذلك ضمن كتاب: «الطاقة الروحية»). «ان العلاقة بين المخ والفكر علاقة مركبة ودقيقة. ولو سألتموني أن أعبّر عنها في صيغة بسيطة، ولكنها بالضرورة فجة غليظة، لقلت لكم ان المخ عضو محاكاة، ومحاكاة فحسب. ان دوره هو محاكاة حياة الروح (النفس)، ومحاكاة المواقف الخارجية التي يجب على الروح (العقل) أن تتكيّف وإياها. ونسبة النشاط المخي الى النشاط العقلي هي كنسبة حركات عصا قائد الأوركسترا الى السيمفونية. ان السيمفونية تتجاوز من كافة الجوانب الحركات التي توقّعها scandent، وبالمثل فإن حياة الروح (العقل) تتجاوز حياة المخ. لكن المخ، بسبب أنه يستخرج من حياة العقل (الروح) كل ما يمكن أن يترجم الى حركة ويتحقق مادياً، ولأنه على هذا النحو، يكوّن نقطة انغراز العقل في المادة، فإنه في كل لحظة يؤمّن تكيّف العقل مع الظروف، ويجعل العقل على اتصال دائم بالوقائع. فالمخ ليس إذن بالتعبير الصحيح،عضواً للفكر، ولا للعاطفة ولا للشعور، بل هو الذي يجعل الشعور والعاطفة والفكر مشدودة على الحياة الواقعية وبالتالي قادرة على القيام بفعل فعّال. ولنقل، ان شئتم، ان المخ هو عضو الانتباه الى الحياة attention à la vie» (ص ٨٥٠ - ٨٥١ «من مجموع مؤلفاته»). وينتهي برجسون في ختام محاضرته الى تناول مسألة: هل تبقى النفس بعد فناء البدن؟ بعد أن انتهى الى أن «حياة النفس (الروح) لا يمكن ان تكون هي حياة البدن، وأن الأمر يجري كما لو كان الجسم هو مجرد شيء تستخدمه النفس، ومن هنا لا يحق لنا أن نفترض أن الجسم والنفس لا ينفصل أحدهما عن الآخر». ويردف قائلاً: «لكن لا تظنوا أنني سأفصل الآن، خلال نصف الدقيقة الباقية، في أعوص مشكلة وضعتها الانسانية لنفسها. لكن مع ذلك لا أود تجنب الخوض فيها. من أين جئنا؟ وماذا نفعل ها هنا في هذه الدنيا؟ والى أين نحن ذاهبون؟ اذا لم يكن عند الفلسفة جواب عن هذه الأسئلة الحيوية، أو اذا كانت عاجزة عن

توضيحها تدريجياً كما توضح مشكلة في علم البيولوجيا أو التاريخ، واذا كانت لا تستطيع ان تجعلها تستفيد من تجربة متزايدة في التعمق وفي رؤية للحقيقة أكثر نفوذاً، واذا كان عليها أن تقتصر على اثارة الشجار بين أولئك الذين يؤكدون خلود النفس، واولئك الذين ينكرونه لأسباب مستمدة من ماهية مفترضة للنفس أو للجسم، فإنه يكاد ينطبق على هذا الموقف قول بسكال - بعد تعديل معناه- ان الفلسفة كلها لا تستحق ساعة من العناء. صحيح أن الخلود نفسه لا يمكن اثباته عن طريق التجربة، لأن كل تجربة إنما تتعلق بمدة محددة، وحين يتحدث الدين عن الخلود فإنه يهيب بالوحي. لكنه سيكون شيئاً، بل سيكون شيئاً كثيراً أن نستطيع أن نبرهن، في ميدان التجربة، على امكان أو على احتمال بقاء النفس بعد الموت لمدة من الزمان مقدارها س. ولندع خارج ميدان الفلسفة السؤال عما اذا كانت هذه المدة هي محدودة أو غير محدودة. فإذا نحن رددنا المشكلة الفلسفية لمصير النفس الى هذه الحدود المتواضعة، فإنها لا تبدو لي مستحيلة الحل. ها هو ذا مخ يعمل. وها هو ذا شعور يحسّ، ويفكر ويريد، فإذا كان عمل المخ يناظر مجموع الشعور، واذا كان هناك تكافؤ بين ما هو مخي وما هو عقلي، لكان من الممكن أن يتابع الشعور مصائر المخ وأن يكون الموت نهاية كل شيء ، وعلى الأقل لن تقول التجربة شيئاً بعكس هذا، وسيلجأ الفيلسوف الذي يؤكد بقاء النفس بعد الموت إلى أن يسند قوله بواسطة بناء ميتافيزيقي، وهو أمر غالباً ما يكون هشاً. لكن لو كانت الحياة العقلية كما حاولنا أن نثبت، تتجاوز الحياة المخية، واذا كان المخ يقتصر على أن يترجم الى حركات جزءاً صغيراً مما يجري في الشعور، هنالك يبلغ بقاء النفس بعد الموت درجة من الاحتمال من شأنها أن تجعل عبء الدليل يقع على من ينكره، أولى من أن يقع على من يؤكده ، لأن السبب الوحيد في اعتقاد أن الشعور يفنى بعد موت البدن، هو أننا نرى الجسم يتفكك عضوياً، وهذا السبب لن تكون له قيمة اذا كان استقلال كل الشعور تقريباً تجاه الجسم هو أيضاً واقعة مشاهدة. فاذا عالجنا مشكلة بقاء النفس على هذا النحو، بإنزالها من عليائها التي وضعتها فيها الميتافيزيقا التقليدية، وذلك بنقلها الى ميدان التجربة، فإننا نتخل من غير شك عن اعطائها حلاً جذرياً. لكن ماذا تريدون؟ لا بد من الاختيار، في الفلسفة، بين البرهنة المحضة التي تهدف الى نتيجة نهائية لا يمكن تكميلها، لأنها يظن بها أنها كاملة، وبين ملاحظة صابرة لا تعطي إلاّ نتائج تقريبية، قابلة لأن تصحح وتكمّل الى غير نهاية. والطريقةالأولى، بسبب أنها تريد أن تأتينا فوراً باليقين، تلزمنا دائماً بالبقاء في نطاق ما هو محتمل، أو بالأحرى ما هو ممكن محض امكان، لأن من النادر الا تفيد في اثبات الرأيين المتقابلين، على السواء، وأن كليهما متماسك وكليهما ممكن القبول plausibles على السواء. أما الطريقة الثانية فلا تستهدف في البدء إلا الوصول الى الاحتمال، لكن لما كانت تعمل في ميدان يمكن فيه أن يتزايد الاحتمال الى غير نهاية، فإنها تقتادنا شيئاً فشيئاً الى حالة تتكافأ عملياً مع اليقين. وأنا من ناحيتي قد اخترت بين كلتا الطريقتين. وسأكون سعيداً لو كنت قد استطعت أن أسهم ، ولو بأقل مقدار، في توجيه اختياركم أنتم» («الطاقة الروحية» ص ٥٨ - ٦٠ = ٨٥٨ - ٦٦٠ من «مجموع مؤلفاته»).

وواضح من هذا الكلام أن موقف برجسون من مسألة بقاء النفس بعد موت البدن يتسم بالميل الى تقرير احتمال هذا البقاء، على أساس أن حياة الشعور (أو العقل أو الروح) مستقلة عن حياة المخ (أو البدن)، وأن الأولى تتجاوز حدود الثانية، فلا مانع يمنع اذن من أن يبقى الواحد مع فناء الآخر، لكن الأمر كله احتمال في احتمال، وقد يتزايد هذا الاحتمال، لكنه لن يبلغ أبداً مرتبة اليقين، لأن كل تجربة محدودة المدة.

ز) معنى الحياة:

أما وقد تبين أن النشاط العقلي يتجاوز النشاط المخي وأنه ليس ناتجا له بل على العكس من ذلك يحدّ منه، فهنا يثار السؤال : لماذا اذن هما متشاركان معا؟ والجواب عن هذا السؤال يجرّ إلى البحث في معنى: الحياة.

وبرجسون يدرس معنى الحياة في اطار نظرية التطور كما سيحدده هو، لا كما حدده اسبنسر ودارون. وهذا هو موضوع كتابه الرئيسي بعنوان: «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧). وفيه يبين أن الذكاء تكوّن بتقدم متواصل على طول خط يتصاعد خلال الحيوانات الفقرية إلى الانسان، وأن ملكة الفهم وهي ملحقة بملكة الفعل، هي تكيف تزايد في الدقة والتركيب والمرونة لشعور الكائنات الحيّة مع ظروف الوجود المهيّأة لها. ومن هنا فان الذكاء (العقل)

وظيفته هي غمس الجسم في الوسط الذي يعيش فيه وامتثال العلاقات الخارجية بين الأشياء بعضها وبعض والتفكير في المادة. «والذكاء (العقل) الانساني يشعر بأنه في داخل بيتـه طالما يترك بين موضوعات جمادية، وعلى الأخص بين الجوامد Solides حيث يجد فعلنا نقطة ارتكازه وتجد صناعتنا آلاتها المهيئة للعمل، وحيث تكونت تصوراتنا العقلية على صورة الجوامد، ولهذا السبب فإن ذكاءنا (عقلنا) ينتصر في (ميدان) الهندسة، وحيث تتجلى القرابة بين الفكر المنطقي والمادة الجمادية وحيث ليس أمام الذكاء (العقل) إلا أن يتبع حركته الطبيعية بعد أخفّ اتصال ممكن مع التجربة، ابتغاء أن يسير من اكتشاف إلى اكتشاف آخر، مع اليقين بأن التجربة تمشي وراءه وتعطيه الحق دائماً» (مقدمة كتاب «التطور الخالق» ص VI ص ٤٨٩ من «مجموع مؤلفاته»).

ولهذا السبب فان عقلنا غير قادر على إدراك الطبيعة الحقيقية للحياة والمعنى العميق لحركة التطور. وأنى له أن يدرك الحياة، وما هو إلّا جزء منبثق عن الحياة، خلقته الحياة في ظروف معينة ليعمل في ظروف معينة؟ لو كان ذلك في مقدوره لكان معناه أن الجزء يساوي الكل، والمعلول يمكن أن يمتص علته، ولجاز أن يقال ان المحارة ترسم شكل الموجة التي حملتها إلى الشاطىء. والواقع أننا نشعر بأن كل مقولاتنا العقلية لا تنطبق على الحياة: من وحدة وكثرة، وعلية آلية، وغائية ذكية، «وعبثاً نحاول أن نولج ما هو حيّ في هذا الاطار أو ذاك، فان كل الاطارات تنكسر، لانها ضيقة جدا، قاسية جدا خصوصا بالنسبة إلى ما نريد إدخاله فيها» (الكتاب نفسه ص VI، =٤٩٠).

لكن هل معنى هذا أنه ينبغي علينا أن نتخلى عن إدراك الحياة، وأن نقتصر على التصور الميكانيكي الذي يزوّدنا به العقل؟ كان هذا سيكون هو الوضع، لو أن الحياة اقتصرت على اعداد مهندسين. «لكن خط التطور الذي يفضي إلى الانسان ليس هو الوحيد. بل ثمت أشكال أخرى من الشعور متفاوتة، لم تستطع التجرد من ألوان القسر الخارجية ولا أن تتغلب على نفسها، كما فعل الذكاء (العقل) الانساني، لكنها برغم ذلك تعبّر هي الأخرى عن أمر باطن وجوهري في الحركة التطورية» (ص VIII = ٤٩٢). هذه الأشكال الأخرى من الشعور، إلى جانب العقل، هي بمثابة قوى مكمّلة له، وهي قوى ليس لدينا عنها غير شعور غامض مشوش «حين نبقى منغلقين في داخل انفسنا، لكنها ستتضح وتميّز حين تبصر نفسها وهي تعمل في تطور الطبيعة. هنالك تدرك أي مجهود عليها أن تقوم به من أجل أن تتزايد شدّتها من أجل أن تنتشر في اتجاه «الحياة» (ص ٩=٤٩٢).

ومعنى هذا أن نظرية المعرفة لا تنفصل عن نظرية الحياة. لأن اية نظرية في الحياة لا تكون مصحوبة بنظرية في المعرفة ستضطر إلى أن تقبل - على علّاتها - التصورات التي يقدمها لها الذهن أي أن تحبس الوقائع، قهرا أو طواعية، في اطارات موجودة من قبل، تعدّها نهائية. لكن هذا يؤدي إلى رمزية ربما كانت مفيدة للعلم، لكنه لن يؤدي إلى رؤية مباشرة لموضوعها. ومن ناحية أخرى فان نظرية في المعرفة، لا تضع العقل في داخل التطور العام للحياة، لن تخبرنا كيف تكونت اطارات المعرفة وكيف نستطيع توسيعها أو تجاوزها. فلا يمكن اذن فصل نظرية المعرفة عن نظرية الحياة، ولا هذه عن تلك.

فإن بحثنا الآن في تطور الحياة لوجدنا أنه يكشف عن الخصائص التي تعرّفناها في المدة وهي: استمرار التغير، الاحتفاظ بالماضي في الحاضر، الخلق المستمر لأشكال جديدة. وتفسير التطور الحيوي لا يمكن أن يتم عن طريق الفرض الميكانيكي الذي تصوره اسبنسر. لأن الحياة ليست ممكنة إلا إذا كانت التغيرات التي بها تتحقق الحياة متناسقة فيما بينها، ومتوائمة مع الوسط المحيط بحيث لا يحدث خللٌ في توازن الكائن ولا في أحوال تكيفه مع ظروف الوجود. كما أن التطور يكشف عن قوة اندفاع. لكن هذا الاندفاع لا تحكمه خطة غائية، لأن الانواع الحيوانية لا تنتج عن صناعة تركيب مواد، بل تكشف عن عضوية Organisation يتم تكوّنها ابتداء من جرثومة.

وتطور الحياة لا يسير في مسار وحيد، كمسار قذيفة يطلقها مدفع Canon، بل هو شبيه بما يحدث لقنبلة يلقي بها انسان فتشتت أباديد في كل اتجاه على هيئة شذرات. «والقنبلة حين تنفجر فان تشذّرها الخاص بها يفسّر بالقوة الانفجارية للبارود الذي تحتوي عليه وبالمقاومة التي يبديها المعدن معا. كذلك الحال في تشذّر الحياة إلى أفراد وأنواع. ومن رأينا أن هذا التشذّر يرجع الى سلسلتين من الأسباب: المقاومة التي تشعر بها الحياة من جانب المادة الغليظة، ثم القوة الانفجارية التي تحملها الحياة في داخلها، وهي ترجع إلى توازن للميول غير مستقر. وكان على الحياة أن تتغلب

أولا على مقاومة المادة الغليظة. ويبدو أن الحياة أفلحت في هذا الأمر، بفضل تواضعها وتذللها، بأن تصاغرت جدا وتضرعت جدا متمسكة للقوى الفيزيائية والكيميائية راضية بأن تقطع معها شطرا من الطريق مثل محوّل السكة الحديدية حين يتخذ، لبضع لحظات، اتجاه الخط الحديدي الذي يريد أن ينفصل عنه. ولا نستطيع أن نقول عن الظواهر الملاحظة في الأشكال الأولية جدا للحياة هل هي فيزيائية كيماوية، أو حيوية فعلا. وهكذا كان على الحياة أن تدخل في عادات المادة الغليظة كي تجرّ على طريق آخر وتدريجيا تلك المادة الممغطسة. فكانت الأشكال المتنفّسة في البداية مفرطة البساطة. إنها كانت من غير شك قطعا صغيرة من البروتوبلاسمات الضئيلة التفاضل، الشبيهة في خارجها بالأميات amibes التي نشاهدها اليوم، لكن مع قوة اندفاع باطنة هائلة مكنتها من الارتفاع إلى الأشكال العليا للحياة. أما أنه بقوة هذا الاندفاع سعت الكائنات العضوية الأولى الى النمو بأسرع ما يمكن، فهذا يبدو لنا محتملا، لكن للمادة العضوية حدا للاتساع تبلغه بسرعة. انها تزدوج أولى من أن تنمو إلى ما بعد نقطة معيّنة. ومما لا شك فيه أنه كان لا بد من قرون من الجهود وأعمال خارقة في الدقة، من أجل أن تتغلب الحياة على هذه العقبة الجديدة ولعدد متزايد من العناصر المستعدة للازدواج حصلت على أن تبقى هذه العناصر متحدة. وبتقسيم العمل عقدت بينها رابطة لا تنحل. لكن الأسباب الحقيقية العميقة للتقسيم كانت تلك التي حملتها الحياة في داخلها لأن الحياة مَيْل، وماهية الميل أن ينمو على شكل باقة، خالقة، من مجرد نموها، اتجاهات متباينة تتوزع فيما بينها سورتها. وهذا ما نلاحظه نحن (بني الانسان) على أنفسنا في تطور هذا الميل الخاص الذي نسمّيه الخلق. فكل واحد منا، إذا ألقى نظرة ورائية إلى تاريخ حياته، يشاهد أن شخصيته وهو طفل، على الرغم من أنها لا تقبل القسمة، فإنها تجمع في داخلها أشخاصا متفاوتين كان من الممكن ان يبقوا مصهورين معا لأنهم كانوا في حالة نشوء. وهذا التردد الحافل بالوعود هو أحد ألوان سحر الطفولة» («التطور الخالق» ص ٩٩ - ١٠١ = ٣٧٨ - ٣٨٠ من «مجموع مؤلفاته»)

ويستمر برجسون في بيان تطور الحياة، مستخدما صورا وتشبيهات شعرية، مما باعد بينه وبين اللغة العلمية الوثيقة التي استعملها البيولوجيون، وهو أمر جعله هدفا سهلا لسهام خصومه.

ح) الغريزة والعقل:

وخلاصة رأيه إذن هو أن تطور الحياة يسير على هيئة قنبلة تنفجر في كل اتجاه، أو طاقة (باقة) من الأفرع والاوراق العديدة الشديدة التفرع والتشعب، في اتجاهات متعددة متباينة لكنها متكاملة. لكن هذا التصور المتعدد المتشعب يمكن أن نتبين فيه تفرّعين أساسيين: الأول هو الذي يفصل عالم النبات عن عالم الحيوان، والثاني هو الذي يقسّم عالم الحيوان إلى خطين أحدهما يفضي الى المنفصلات arthropodes، والثاني يفضي - من خلال الفريات - إلى الانسان. والنبات يستمد مباشرة من الهواء والماء والتراب العناصر الضرورية لبقاء حياته وهو ثابت في التربة ويبقى في غيبوبة عدم الشعور. أما الحيوان فيتغذى من المواد العضوية التي خبأها النبات، وهو يتحرك من أجل الحصول عليها، وهو ينمو وينظم حركته وهو يبلغ مرتبة الشعور. لكن الحيوان يسعى إلى حل مشكلة التكيّف بطريقين مختلفين: الأول هو البناء واستخدام الآلات العضوية، وهو طريق مباشر ومأمون، لكنه لهذا السبب عينه يحصر الحيوان في آلية تستبعد الوعي والتقدم. والطريق الآخر غير مباشر، ويمر بالصناعة والآلات غير العضوية التي يحتاج بناؤها واستعمالها إلى مجهود وينطويان على مخاطرة. لكنه لما كان يحتاج إلى الاختراع، فإنه يقتضي في الانسان الفكر والحرية. والطريق الأول هو طريق الغريزة، والثاني هو طريق العقل. والغريزة والعقل متقابلان، لكنهما متكاملان. ولا ينبغي أن نقول أن أحدهما أسمى من الآخر، لأنهما من نظامين مختلفين. وهما أيضا متداخلان، ولا يوجد أحدهما في حالة خالصة، بل في كليهما شيء من الآخر، بسبب أصلهما المشترك. «فلا يوجد عقل لا تعثر فيه على آثار الغريزة، كما لا توجد غريزة ليست محاطة بهدّاب من العقل. وهذا الهدّاب من العقل هو السبب في كثير من الأخطاء. فلكون الغريزة على نصيب متفاوت من الذكاء، استنتج البعض أن العقل والغريزة من طبيعة واحدة. ولا فارق بينهما إلا في درجة التعقيد أو الكمال. وأن أحدهما يمكن أن يعبّر عنه بما يعبر عن الآخر. والواقع أنهما لا يتصاحبان إلا لأنهما يتكاملان، وهما لا يتكاملان إلا لأنهما مختلفان. فما في الغريزة من الغريزي يتعارض مع ما في العقل من العقلي. ولا يمكن تحديد الغريزة ولا العقل تحديدا دقيقا صلباً، لأنهما ميلان، وليسا شيئين مصنوعين» (ص ١٣٨ = ٦١٠).

«والغريزة التامة ملكة استخدام وبناء آلات عضوية organisés، والعقل التام هو ملكة صنع واستعمال آلات غير عضوية Inorganisés » ص(١٤١=٦١٤). ويقصد بكلمة «عضوية» هنا أي تصلح نفسها بنفسها، بينما غير العضوية لا بد أن يصلحها فاعل آخر غيرها. ولما كانت الغريزة تستعمل آلة معينة، فإن الغريزة بطبعها مخصصة. أما العقل فيصنع العديد من الآلات التي تؤدي وظائف شديدة الاختلاف والتباين.

أما من حيث الخلاف بين العقل والغريزة فيلاحظ برجسون أولاً، أن لكل منهما نوعا من المعرفة مختلفا اختلافا جذريا عن نوع معرفة الآخر. فمن حيث المعرفة الفطرية في كليهما يلاحظ أن هذه المعرفة في الغريزة تتعلق بأشياء، بينما في العقل تتعلق بعلاقات. وفيما يتعلق بشكل المعرفة ومضمونها، فان الغريزة تتعلق بالمادة، بينما العقل يتناول الشكل.

ط) الوجدان:

والعقل هو الذي يكفل للانسان صناعة الأشياء التي يحتاج إليها لتأمين بقائه في الحياة. ولهذا كان موجّها إلى الفعل، ومعالجة المادة. وتبعا لذلك فإنه غير قادر على فهم الحياة. وقصارى ما يستطيعه هو أن يقوم بتحليل العمليات الفيزيائية والكيميائية التي بها تتحقق الحياة، وأن يصنع آلات تمكنه من السيطرة عليها.

فلا بد إذن من ملكة أخرى يستطيع بها الانسان إدراك الحياة، ملكة أقرب إلى الغريزة منها إلى العقل. وهذه الملكة هي الوجدان intuition (أو العيان الميتافيزيقي).

وبرجسون يعرّف الوجدان ويقارنه بالتحليل في مقاله المشهور بعنوان: «المدخل الى الميتافيزيقا» الذي ظهر أولا في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» RMM سنة١٩٠٣، ثم أعاد نشره مع تعديلات طفيفة في كتابه «الفكر والمتحرك» (ص ١٧٧ - ٢٢٧، وفي «مجموع مؤلفاته» يقع من ص ١٣٩٢ إلى ١٤٣٢).

يقول برجسون: «ان المطلق لا يمكن أن يعطي إلا في وجدان intuition، بينما كل الباقي يعتمد على التحليل analyse. ونحن هنا نسمّي وجدانا intuition التعاطف الذي به ننتقل إلى باطن موضوع ما كي نتلاقى وcoïncider مع ما له من أمر نسيج وحده وبالتالي لا يمكن التعبيرعنه، وعلى العكس من ذلك فإن التحليل هو العملية التي نرد بها الموضوع إلى عناصر معروفة من قبل، أي مشتركة بين هذا الموضوع وغيره من الموضوعات. فالتحليل يقوم اذن في التعبير عن الشيء وفقا لما ليس هو إياه. فكل تحليل هو إذن ترجمة، وتنمية، بواسطة رموز، لامتثال مأخوذ من وجهات نظر متوالية منها نلاحظ مقدارا من الاتصالات بين الموضوع الجديد الذي ندرسه وبين موضوعات أخرى نعتقد أننا نعرفها من قبل. والتحليل، في رغبته التي لا تشبع أبدا للاحاطة بالموضوع الذي حتم عليه أن يدور حوله يُكثِر من وجهات النظر إلى غير نهاية، ابتغاء تكميل الامتثال الذي يظل دائما ناقصا، وينوّع - دون هوادة - في الرموز لاكمال الترجمة الناقصة أبدا. ولهذا يستمر إلى غير نهاية. أما الوجدان فإنه فعل بسيط - إن كان ممكنا. فاذا تقرر هذا، رأينا بغير عناء أن العلم الوضعي وظيفته المعتادة هي التحليل. انه قبل كل شيء يعمل على رموز. وحتى أكثر علوم الطبيعة عينية، وهي علوم الحياة، تقتصر على الشكل المرئي للكائنات الحية، وأعضائها وعناصرها التشريحية، انها تقارن الأشكال بعضها ببعض، وتردّ الأعقد تركيبا الى الأبسط وتدرس عمل الحياة فيما هو رمزها المرئي، ان صح هذا التعبير. فإن وجدت وسيلة للاحاطة بالواقع احاطة مطلقة بدلا من معرفته معرفة نسبية، وللنفوذ في داخله بدلا من اتخاذ وجهات نظر اليه، ولوجدانه بدلا من تحليله، ولادراكه خارجا عن كل تميز عنه أو ترجمة له أو تمثيل رمزي، فان الميتافيزيقا هي هذا نفسه. فالميتافيزيقا هي اذن العلم الذي يدعي الاستغناء عن الرموز» («الفكر والمتحرك» ص ١٨١ - ١٨٢=١٣٩٥ - ١٣٩٦ من «مجموع مؤلفاته»).

لكن هذا الوجدان ليس وليد الغريزة، بل هو وليد التفكير العقلي المتواصل، والتأمل الفكري المستمر وحشد الوقائع العلمية السليمة ومقارنتها بعضها ببعض. والعقل هو الذي يحقق الوجدان ويجعله محددا، وينميه في قول منطقي. وقد أبرز هذا المعنى ليون هيسون L. Husson في رسالته الصغرى للدكتوراه بعنوان: ««النزعة العقلية عند برجسون» (الفصل الثاني، باريس) وان كان تأويله لآراء برجسون في هذا الباب لا يخلو من التعسف.

ي) نظرية الضحك:

وعلى أساس التقابل بين الحي والجماد، بين الروحي والآلي، يضع برجسون نظريته في الضحك، التي شرحها في

ثلاث مقالات نشرها في «مجلة باريس» Revue de Paris (أول ومنتصف فبراير، وأول مارس سنة ١٨٩٩) ثم جمعها بعد ذلك في كتاب صغير بعنوان: «الضحك: بحث في معنى الهزلي».

وهو يلاحظ أولا أنه لا هزلي خارج ما هو انساني فالمنظر الطبيعي يمكن أن يكون رائعا، ساميا، أو قبيحا، لكنه لن يكون أبدا هزليا أو مضحكا، وإذا ضحكنا من حيوان، فذلك لا يحدث إلا إذا شاهدنا فيه لمحة انسانية أو تعبيرا انسانيا. وقد نضحك من قبعة، لكن ما يضحكنا فيها هو الشكل الذي أعطاه لها ناس. وعلى هذا فإنه اذا أثار حيوان أو جماد الضحك فذلك اما لوجود تشابه فيه مع الانسان، واما لعلامة طبعها فيه الانسان، أو للاستعمال الذي استعمله به انسان.

وملاحظة ثانية هي أن الضحك يستلزم عدم الانفعال. ويبدو أن الهزلي لا يحدث أثره إلا في نفس خالية من الانفعال. «وفي مجتمع من العقول المحضة، فربما لا نبكي، ولكن ربما نضحك، أما النفوس الحساسة باستمرار، المتجاوبة مع نغمات الحياة والتي فيها كل حادث يستطيل إلى رنين عاطفي، فانها لا تعرف الضحك ولا تفهمه» («الضحك» ص ٣ - ٤=٣٨٩ من «مجموع مؤلفاته»).

والمشاهدة الثالثة للضحك هي أنه لا يتم إلا في جماعة من العقول ولا يستلذُّ الانسان الهزلي لو شعر بأنه في عزلة. ويبدو كما لو كان الضحك في حاجة إلى صدى. «إن ضحكنا هو دائما ضحك جماعة من الناس» (ص٤=٣٨٩).

فما الذي يجمع بين هذه المشاهدات الثلاث؟ «يبدو أن الهزلي (المضحك) يتولد حين يوجه جماعة محترمة من الناس انتباههم إلى واحد من بينهم، مسكتين حساسيتهم وممارسين عقلهم وحده.» (ص٦=٣٩٠) فما هي النقطة الخاصة التي اليها يتوجه انتباههم؟ لنذكر أمثلة حتى يتجلى الأمر:

إنسان، وهو يعدو في الشارع، يتعثر ويسقط، فيضحك منه المارة. فماذا جعلهم يضحكون عليه؟ لو كان قد خطر بباله أن يجلس على الأرض، وعرفوا هم ذلك، لما ضحكوا عليه. وإنما هم ضحكوا من كونه جلس على الأرض رغما عنه وبغير إرادته. فليس اذن التغير المفاجىء في وضعه هو الذي أضحكهم، بل ما في هذا التغير من أمر غير ارادي، أي كونه قد حدث عن غفلة وعدم مهارة ومرونة. فلربما عثر بحجر في الطريق وكان عليه أن يتلافاه أو يسترد توازنه الذي اختل من اصطدامه به. لقد استمرت عضلاته تؤدي نفس حركاتها، بينما كانت الظروف تقضي بتعديلها. لقد تصلّب حيث كان ينبغي أن يكون مرنا.

ومثل آخر: شخص مدقق في أعماله وحركاته على نحو آلي. وقد دخل مكتبه ليستأنف عمله اليومي. لكن أحد العابثين أفسد ترتيب أوضاع المكتب. وها هو ذلك الشخص الدقيق يغمّس قلمه في المحبرة التي ملأها العابث طينا بدلا من الحبر. ويجلس على كرسيه المعتاد، والذي استبدل به العابث كرسيا بلا مقعد، فها هوذا يسقط على البلاط. إن هذا الرجل قد جعلت منه العادة شبه آلة. وكان عليه أن يتكيف ويعدّل من تصرفاته، لكنه اندفع مع العادة، فكانت حاله مثل حال الشخص المذكور في المثال الأول.

والمضحك في الحالتين راجع إلى أمر عارض خارجي بالنسبة الى الشخص الذي يضحك منه.

إن الحياة والمجتمع يقتضيان من كل انسان انتباها يقظا باستمرار، يميز ملامح الموقف الماثل أمامه، ويقتضيان أيضا مرونة في الجسم والنفس يمكناننا من التكيف مع الموقف. ولهذا فان كل تصلّب في الخلق أو في العقل أو في الجسم سيكون مهما في نظر المجتمع، لأنه علامة ممكنة على نشاط ينام، وأيضا على نشاط يعزل نفسه وينحو نحو الابتعاد عن المركز المشترك الذي من حوله تدور الجماعة، وبالجملة هو علامة على شذوذ.

ومع ذلك فإن المجتمع لا يستطيع أن يتدخل ها هنا بواسطة قهر مادي، لأنه لم يتضرر ماديا. إنه بازاء أمر يقلقه لكن على شكل عرض مرضي symptôme فحسب، يكاد أن يكون مجرد تهديد أو بادرة على أكثر تقرير. وهو لهذا إنما يرد ببادرة فقط أيضا. والضحك هو لا محالة شيء من هذا النوع. انه نوع من البادرة الاجتماعية geste social. إنه بما يثير من خوف - يردع أنواع الشذوذ، ويوقظ - ويوصل ما بين أنواع من النشاط الثانوي التي كانت في خطر أن تعزل وأن تنام، ويشيع المرونة في كل ما يتجلّى من تصلب آلي على سطح الهيئة الاجتماعية. فالضحك لا ينتسب فقط إلى علم الجمال المحض، لأنه يسعى (لا شعوريا، في كثير من الأحوال الخاصة لا أخلاقيا ايضا) الى غرض نافع في الاصلاح العام والتكميل، وفيه مع ذلك شيء ينتسب إلى

علم الجمال، لأن المضحك (الهزلي) يتولد في اللحظة التي فيها المجتمع والشخص-وقد تخلصا من همّ المحافظة على الذات- يبدآن في معاملة نفسيهما بوصفهما أعمالا فنّية.

وبالجملة «فالهزلي هو الآلي المصبوب على الحي» du mécanique plaqué sur le vivant، أي أن ما يثير الضحك هو أن يتحول ما هو حيّ إلى ما يشبه الآلة.

فالأحدب يثير الضحك لأنه يبدو غير متماسك: إن ظهره اتخذ وضعا سيئا واستمر عليه فتصلّب على هذا النحو.

وتعبير الوجه المثير للضحك هو ذلك الذي يجعل الخاطر يفكر في شيء متصلب جامد في الحركة المنظمة لقسمات الوجه: : مثل تقطيبة متصلبة أو لازمة متحجرة، كما يحدث حين تبدو الأصداغ وكأن صاحبها ينفخ في بوق باستمرار.

وفن الكاريكاتير يقوم في إدراك التمردات العميقة للمادة، تحت الانسجامات السطحية للشكل: فهو يبالغ في إبراز ألوان التشويهات وعدم الانسجام في الشخص موضوع السخرية: بأن يطيل في الانف في الاتجاه الذي استطال به في الطبيعة.

والنفس تشكل المادة، وتهب الجسم شيئا من الخفة المجنّحة: وهذا هو اللطف أو الرشاقة Grâce. لكن المادة تقاوم في عناء وتودّ لو تحوّل النشاط الدائم اليقظة إلى آلية automatisme انها تريد أن تغرس في المادية الآلية الشخص الحي الذي ينبغي عليه أن يتجدد لدى كل لقاء بمثل أعلى حيّ: وهذا يتضاد مع الرشاقة واللطف: وهذا هو ما يثير الضحك. ولهذا «فان المضحك تصلبا أولى منه قبحا ودمامة».

كذلك كل ما يلفت انتباهنا إلى الجانب الجسماني المادي في الشخص هو أمر يثير فينا الضحك حين يتعلق الأمر بالجانب المعنوي فيه، لا بالجانب المادي. فنحن نضحك من خطيب يعطس في أوج حماسته الانفعالية في الخطابة. كذلك نضحك من هذه العبارة التي قيلت في تأبين شخص: «لقد كان فاضلا ومستديرا كله».

ومواقف الجسم الانساني وبوادره وحركاته تكون مضحكة بالقدر الذي به يجعلنا نفكر في شيء آلي فقط، وحيث يبدو الانسان مجرد ألعوبة: فالأنف المحمر يبدو مضحكا لأننا نتخيله مغطى بطبقة من القرمز، والملابس كثيرا ما تثير فينا الضحك اذا اثارت فينا معنى الآلية فيمن يلبسها. والطبيعة اذا تصوّرت على هيئة آلية، أثارت الضحك. فأحد الشخصيات في كوميديا حين علم بوجود بركان خامد صاح: «لقد كان عندهم بركان، لكنهم تركوه يخمد».

والمراسم التي تقتضيها الحياة الاجتماعية فيها دائما جانب يثير الضحك الخفي: فحفلة توزيع جوائز، أو منظر انعقاد محكمة يبدو ان لنا مضحكين اذا أغفلنا الغرض منهما ولم نفكّر إلّا في المراسم المصاحبة لهما، ان «كليهما مسخرة اجتماعية» تتعارض مع المرونة الباطنة للحياة. والتنظيم الآلي للمجتمع يجعلنا نضحك، مثال ذلك: غرق ركاب سفينة في الميناء، فألقى موظفو الجمارك بأنفسهم في الماء بشجاعة وانقذوهم. ولما انقذوهم سألوهم: «هل معكم أشياء تستحق عليها جمارك؟» ولهذا فإن الحياة العسكرية، بما فيها من تصلّب وآلية، هي مصدر خصب للنكت المضحكة، كما هو مشاهد في أفلام فرناندل، ومسرحيات جورج كورتلين.

وفيما يتصل بهزلي البوادر والحركات يقول برجسون: «إن المواقف والبوادر والحركات التي يقوم بها الجسم الانساني تكون مضحكة بالقدر الدقيق الذي به هذا الجسم يجعلنا نفكر في آلة بحتة» («الضحك» ص ٣٠). كذلك المحاكاة تضحك لأن «محاكاة شخص هي تخليص جانب الآلية الذي تركه يندسّ في شخصه». (الكتاب نفسه ص ٣١). فهناك حيث يوجد تكرار تشتمّ الآلية. ويقول: «هزلي كل حادث يلفت انتباهنا إلى ما هو جسماني في الشخص، بينما المعنوي هو موضوع النظر» ومن هنا نضحك من خطيب يعطس في اللحظة المؤثرة جدا من خطبته. ونفس المبادىء تنطبق على هزليّ الموقف وهزليّ الكلمات. «فهزليّ كل ترتيب للأفعال والأحداث يعطينا، بإيلاجها بعضها في بعض، وهم الحياة والاحساس الواضح بترتيب آلي» («الضحك» ص ٧٠). مثال ذلك: العفريت ذو اللولب. وفيما يتصل بهزلي الكلمات فإننا «إذا تركزّ انتباهنا على ماديّة مجاز، فان الفكرة المعبّر عنها تصير هزلية، مثل: كل الفنون اخوة» («الضحك» ص١١٧).

(يا) ـ فلسفة الحياة:

فلسفة الحياة عند برجسون فيها التطبيق الأكثر منطقية وتنظيما لعيانه للمدة الخالقة. ويتساءل برجسون عن معنى الحياة فيقول: «بالنسبة إلى الوجود الواعي: أن يوجد هو أن يتغيّر، وأن يتغيّر هو أن ينضج، وأن ينضج هو أن يخلق نفسه باستمرار» («التطور الخالق»، ص٨). إن الكون يعاني المدة. والمدة معناها الاختراع وخلق الأشكال، والصنع المستمر لما هو جديد على وجه الاطلاق. والمدة durée تقدّم مستمر من الماضي الذي يعرّض المستقبل وينتفخ وهو يتقدم. «وأينما حيّ شيء، فثم يوجد، في مكان ما، سجل يسجل فيه الزمان» («التطور الخالق» ص ١٧). «إن استمرار التغير، والاحتفاظ بالماضي في الحاضر، والمدة الحقة: هذه الصفات مشتركة بين الشعور وبين الكائن الحي» (ص ٢٤). «إن الحياة تلوح كتيار يمضي من جرثومة إلى أخرى عن طريق كائن عضوي متطور» (ص ٢٩).

ومن الأفكار الأكثر أصالة في فلسفة الحياة عند برجسون، فكرة السورة الحيوية L'elan vital ومفادها أن «الحياة منذ نشأتها، هي استمرار لسورة واحدة توزعت بين خطوط مختلفة للتطور. لقد نما شيء، وتطور بسلسلة من الاضافات التي كانت ألوانا من الخلق. وهذا النموّ نفسه هو الذي أدّى إلى انفصال الميول التي لم تكن تقدر على النمو بعد نقطة معلومة دون أن تصير غير متوافقة فيما بينها. وبكد، لا شيء يمنع من تخيل فرد وحيد فيه، بسلسلة من التحولات المتوزعة على آلاف القرون، يتم تطور الحياة. أو إذا انعدم وجود فرد وحيد، يمكن أن نفترض كثرة من الأفراد يتوالون في سلسلة على خط واحد، في كلتا الحالتين لن يكون للتطور غير بعد واحد. لكن التطور تم في الواقع بواسطة ملايين من الأفراد على خطوط مختلفة، كل منها أفضى إلى تقاطع، منه تفرعت طرق جديدة، وهكذا باستمرار الى غير نهاية... وعبثا حدثت تقاطعات، فإن حركة الأجزاء استمرت بفضل السّورة الأولى للكل. فشيء من الكل يجب إذن أن يبقى في الأجزاء. وهذا العنصر المشترك يمكن أن يكون محسوسا للعيون على نحو معين، ربما بحضور أعضاء واحدة في أجهزة عضوية مختلفة كل الاختلاف» («التطور الخالق» ص ٥٧ ـ ٥٨).

ويرى برجسون أن الحياة في سيرها لا ترسم مسارا وحيدا، يمكن مقارنته بمسار قذيفة مملوءة أطلقت من مدفع، بل نحن هنا بالأحرى بازاء قنبلة obus انفجرت فورا على هيئة شظايا يقدّر لها أن تنفجر أيضا، وهكذا باستمرار طوال وقت طويل جدا» («التطور الخالق» ص ١٠٧). وتتقطع الحياة إلى أفراد وأنواع يرجع إلى سلسلتين من الأسباب: المقاومة التي تشعر بها الحياة من جانب المادة الغليظة، وقوة الانفجار التي تحملها الحياة في داخلها. وهو يشبه تطور الحياة بوجه عام بتطور أخلاق الفرد منا. يقول: «كل منا، وهو يلقي نظرة إلى الوراء على تاريخه، يشاهد أن شخصيته وهو طفل، وإن كانت لا تنقسم، فإنها كانت تضم في داخلها أشخاصا عديدين كان يمكن أن يبقوا مندمجين معا لأنهم كانوا في حال تولّد وهذا التردد الحافل بالوعود هو واحد من أكثر ألوان سحر الطفولة. لكن الشخصيات التي تداخل بعضها في بعض، تصير غير متوافقة بالنمو. ولما كان كل واحد منا لا يعيش غير حياة واحدة، فإنه مضطر إلى الاختيار. ونحن في الواقع نختار باستمرار، وباستمرار أيضا نتخلّى عن كثير من الأشياء. والطريق الذي نسلكه في الزمان تناثرت فيه أشلاء من كل ما بدأنا نكونه، ومن كل ما كان يمكن أن نصيره. لكن الطبيعة، وهي تتصرّف في عدد لا يحصى من الحيوات، ليست مرغمة على مثل هذه التضحيات. إنها تحفظ هذه الميول المختلفة التي تفرّعت وهي تنمو، وتخلق ـ معها ـ سلاسل متباينة من الأنواع التي تتطور على انفصال» («التطور الخالق» ص ١٠٩).

ومع اقرار برجسون بأن التكيّف مع الوسط، شرط ضروري للتطور، فإنه «شيء أن نقرّ بأن الظروف الخارجة هي قوى ينبغي على التطور أن يحسب حسابها، وشيء آخر أن نقول انها العلل الموجهة للتطور، وهذا القول الأخير هو قول الميكانيكية. انه يستبعد تماما فرض السّورة الأصلية» («التطور الخالق» ص ١١١).

أما فيما يخص العلاقة بين الانسان وسائر أنواع الحيوان، فإن الفارق هو في النسب والاختلاف بينهما هو في طريقة الغذاء. فالحيوان متحرك بينما الخلية النباتية محاطة بغشاء من السيليلوز يضطرها إلى عدم الحركة. وبين الحركة والشعور توجد رابطة. واضحة والنبات لاواع أما الحيوانات فلأنها مضطرة إلى السعي بحثا عن غذائها، فقد دلفت في اتجاه النشاط الحركي المكاني، وبالتالي في اتجاه شعور متزايد في السعة والوضوح (ص ١٢٢).

والعقل هوملكة، تصنع الأشياء الصناعية، وخصوصا

الآلات التي تستخدم في صنع آلات أخرى، وتنويع صنعها إلى غير نهاية. ولهذا ينبغي أن نقول «عن الانسان انه صانع homo faber بقدر ما هو- أو بالأحرى أكثر مما هو-عاقل» (ص ١٥١). والغريزة عبارة عن ملكة طبيعية لاستخدام آلية فطرية mécanisme inné . فهناك إذن فارق جوهري بين العقل والغريزة. «والغريزة التامة هي ملكة استخدام بل وبناء آلات منظمة، والعقل التام هو ملكة صنع واستخدام آلات غير منظمة» (ص ١٥٢).

(يب)الأخلاق:

وهنا نصل إلى الأخلاق عند برجسون، وكان الناس ينتظرون آراءه الأخلاقية منذ زمان طويل، لأنهم رأوا أن فلسفته لا بد أن تكمل بمذهب في الأخلاق. فأصدر في سنة ١٩٣٢ كتابه المنتظر في الأخلاق وفي الدين بعنوان: «ينبوعا الأخلاق والدين». وقد جمع بين الأخلاق والدين، لأنه يرى أن لكليهما ينبوعين هما: الانفتاح، والانغلاق. فالأخلاق أخلاقان: أخلاق مفتوحة، وأخلاق مغلقة (أو منغلقة)، والدين دينان: دين مفتوح، ودين مغلق. فلنبدأ بالكلام عن مذهبه في الأخلاق.

وكما ينبغي أن تقوم عليه كل أخلاق، وهو الحرية، يقيم برجسون مذهبه في الأخلاق على أساس توكيد معنى الحرية الانسانية. وفي هذا يقول: «ان كل جدّية الحياة تأتيها من حريتنا. فما يصدر عنا، وما هو لنا، ذلك هو ما يهب الحياة مسيرتها الدرامية أحيانا والجادة عامة». لكن «إذا كنا أحرارا في كل مرة نريد أن ندخل في داخل أنفسنا، فإن من النادر أن يحدث لنا أن نريد ذلك». «والفعل الارادي يؤثر في من يريده، ويعبّر بقدر ما في أخلاق الشخص الذي يصدر عنه هذا الفعل. ويحقق، بنوع من المعجزة، هذا الابداع للذات بواسطة الذات، الذي يبدو أنه الغرض من الحياة الانسانية». وعلينا الا نجعل جهودنا تسيطر عليها العادة، التي هي لون من الآلية. وعلى الانسان أن يصارع سيطرة الآلية الناشئة عن العادة، حتى تظل الحرية موفورة نشيطة فعّالة.

ولقد قلنا ان من رأي برجسون أن للأخلاق- كما للدين- ينبوعين : الانفتاح والانغلاق.

أما الأخلاق المغلقة فهي أخلاق المجتمعات المنغلقة، الشبيهة- من بعض النواحي- بخلية النحل أو بيت النمل. وكان برجسون في «التطور الخالق» قد بين أن تطور المملكة الحيوانية قد تمّ على خطين متباينين: أحدهما، لدى الحشرات، أدّى إلى الغريزة، والثاني، لدى الانسان، أدى الى العقل: «وبفضل هذا الأصل المشترك، يشارك الانسان في نفس التضامن بين الجزء والكل كما نجده، في عالم الحشرات، بين نحل خلية، أو بين نمل بيت نمل، مع هذا الفارق وهو أن ما يتم في الجماعات الحيوانية غريزيا، أي بالضرورة، ندين به للعادة في الجماعة الانسانية، حتى ان نسبة الالتزام الى الضرورة، كنسبة العادة إلى الطبيعة» «ينبوعاً الأخلاق والدين» ص ٧). ونحن في الأوقات العادية نمتثل الالتزامات أولى من أن نفكر فيها. «إذ العادة تكفي. وفي الغالب لا يكون علينا الآ أن نرسل أنفسنا على سجيتها كي نعطي المجتمع ما ينتظره منا» (الكتاب نفسه ص ١٢) والواجب، مفهوما على هذا النحو، يتم آليا دائما تقريبا. والالزام الاخلاقي ليس إلا الضغط الذي يمارسه المجتمع على الفرد بواسطة العادة، وما هي الآ محاكاة للغريزة.

ويؤكد برجسون الفارق العميق بين «المجتمع المغلق» و«المجتمع المفتوح»، بين «النفس المغلقة» و«النفس المفتوحة»، بين «الأخلاق المغلقة» و«الأخلاق المفتوحة».

«وما يميّز المجتمع المغلق، وهو المقدر لنا بالطبيعة، هو أنه في كل لحظة يشمل عددا معينا من الأفراد، ويستبعد الآخرين»(ص ٢٥) والغريزة الاجتماعية، وهي أساس الالتزام الاجتماعي، تستهدف دائما مجتمعا مغلقا، مهما يكن اتساعه: الأمة، الوطن، الخ. ولا تستهدف أبدا الانسانية في مجموعها. «ذلك أنه بين الأمة، مهما تكن كبيرة، وبين الانسانية، هناك كل المسافة التي تفصل بين المتناهي وبين اللامحدود، بين المغلق وبين المفتوح».

والفارق بين المغلق والمفتوح فارق في الطبيعة، وليس في الدرجة، ولا ينتقل الانسان من التعلق بالوطن إلى حب الانسانية. «ومن ذا الذي لا يرى أن التماسك الاجتماعي يرجع، إلى حد كبير، إلى الضرورة التي تشعر بها الجماعة للدفاع عن نفسها ضد الآخرين، وأنه أولا ضد سائر الناس يحبّ المرء الناس الذين يعيش معهم؟» إننا نحب- بالطبع ومباشرة- أهلنا ومواطنينا، بينما حبنا للانسانية هو حب مكتسب وغير مباشر، ويمثل نوعا آخر من الأخلاق يختلف تماما عن حبنا للأهل والوطن. إنه يمثل نوعا آخر من الالتزام يوضع فوق الضغط الاجتماعي. وأخلاق المجتمع

المغلق تكون أصغر وأكمل كلما رجعت إلى صيغ لا شخصية، أما الأخلاق الكاملة فينبغي أن تتجسّد في شخصية ممتازة تصير قدوة تحتذى. ومن خلال الله، وفي الله، يدعو الدين الانسان إلى حب الجنس البشري. وفي كل زمان ظهر أناس استثنائيون تجسّدت فيهم الأخلاق الكاملة. فقبل القديسين المسيحيين عرفت الانسانية حكماء يونان، وأنبياء إسرائيل، ورهبان البوذية، وغيرهم. والقديسون ليسوا في حاجة إلى الوعظ، بل يكفيهم أن يوجدوا، ذلك أن وجودهم نداء ودعوة.

وبينما الالتزام الطبيعي ضغط أو دفع، يوجد في الأخلاق الكاملة نداء: نداء البطل، تفان، بذل الذات، روح التضحية، المحبة، وتلك هي القسمات المميزة للأخلاق الانسانية.

في المجتمع المغلق تدور النفس في دائرة، انها مغلقة، وعلى عكس هذا تماماً موقف النفس المفتوحة، ولو قلنا انها تشمل الانسانية كلها لما بالغنا كثيراً، بل لما قلنا ما فيه الكفاية، لأن حبها ينتظم كل الحيوانات والنباتات، والطبيعة بأسرها.

والأخلاق تشمل جزأين متميزين: أحدهما له سبب وجوده في التركيب الأصلي للجماعة الانسانية، والآخر يجد تفسيره في المبدأ المفسّر لهذا التركيب. في الأول يمثل الالتزام الضغط الذي تمارسه عناصر المجتمع بعضها على بعض، وفي الثاني: الالتزام هو قوة طموح أو سوْرة. وكبار الذين اقتادوا الانسانية، واقتحموا حواجز المدينة، يبدو أنهم بهذا قد وضعوا أنفسهم في اتجاه السّورة الحيوية. ونحن في سيرنا من التضامن الاجتماعي الى الأخوّة الانسانية، نقطع الصلة مع طبيعة معيّنة، لا مع كل طبيعة. ونحن انما ننفصل عن الطبيعة المطبوعة ابتغاء العودة الى الطبيعة الطابعة.

والضمير، الذي يضع الواجبات نحو المجتمع ونحو اعضائه، هو ناتج المجتمع، أي ناتج الطبيعة التي خلقت هذا المجتمع. وهو يأمر بالتكافل الاجتماعي وضبط النفس والنضال ضد الاجنبي. واذا شعر المرء بالحاجة الى تجاوز نطاق مجتمعه، فهذا نوع من «مقاومة المقاومة». والواجبات في الأخلاق المغلقة تبدو غير شخصية واذا بحثنا في جذورها، وجدناها تمتد في المقتضيات التي يقتضيها المجتمع. انه هو الذي ألزم اعضاءه بها. وهذا الالزام يشبه الرابطة الجامعة بين أفراد خلية نحل.

والفرد الذي أدّى كل الواجبات التي يقتضيها منه المجتمع المغلق «يشعر» بالراحة bien-être الفردية والاجتماعية المشابهة لتلك التي تصحب الممارسة العادية للحياة».

أما في الأخلاق المفتوحة فثمة شعور بانفعال جديد، هو الينبوع لكل الابتكارات العظمى، في الفن، والعلم، والحضارة الانسانية وهذا الانفعال يهز كيان النفس هزاً عنيفاً لكنه على نوعين: فاما أن يحدث اهتزازاً سطحياً، واما أن يكون «تحريكاً للأعماق». وهذا النوع الثاني هو الذي يستشعره الابطال والقديسون وكبار الصوفية. « «ان الصوفية الحقيقيين ينفتحون ببساطة على الموجة التي تجتاحهم. والحاجة الى أن ينشروا حولهم ما تلقوه هم يستشعرونها كسورة محبة: محبة يطبع عليها كل واحد منهم خاتم شخصيته، محبة هي في كل واحد منهم انفعال جديد تماماً، قادر على نقل الحياة الانسانية الى نغمة أخرى مختلفة تماماً، محبة تجعل كل واحد منهم محبوباً لذاته، وبه ومن أجله أناس آخرون يدعون نفوسهم تتفتح على محبة الانسانية».

وعلى هذا النحو نشأت الأخلاق الداعية الى محبة الجنس البشري كله، والتي وضعت واجبات الانسان الفرد نحو الانسانية جمعاء. وهي واجبات ليست غير شخصية مثل تلك التي فرضتها الأخلاق المتعلقة، بل في الأخلاق المفتوحة نداء: «نداء البطولة».

يج) - الدين:

في الفصلين الثاني والثالث من كتاب «ينبوعا الأخلاق والدين» يدرس برجسون حقيقة الدين. وكما قلنا يقسّمه - كما قسّم الأخلاق - الى دين مفتوح ودين مغلق، ويسميها: الدين الديناميكي، والدين الاستاتيكي.

أما الدين الاستاتيكي فليس من نتاج العقل، بل يدين بنشأته «للوظيفة المخترعة للأساطير» التي تفسّر بقايا الغريزة المحيطة بالعقل كالهداب. ولما كان العقل يميل الى فصل الفرد عن المجتمع ويهدد بقطع التماسك الاجتماعي في بعض النقاط، فإن الطبيعة تفعل ضد هذه القوة المحللة التي للعقل: وبهذا نفسّر الوظيفة المخترعة للأساطير، والتي

تنتج الخرافات والامتثالات الخيالية والطِّيرة superstition والاعتقاد الديني. والدين البدائي هو أولاً احتياط ضد الخطر الذي يتعرض له المرء متى ما فكر في ذاته ولم يفكر إلا في ذاته. وهذا رد فعل دفاعي من الطبيعة ضد العقل. وثانياً: «الدين رد فعل دفاعي للطبيعة، بواسطة العقل، ضد تصوّر حتمية الموت». («... ينبوعا.... ص ١٣٧»). وضد فكرة الموت، يضع الدين ـ كترياق مضاد ـ فكرة البقاء بعد الموت، ابتغاء اعادة التوازن لصالح الطبيعة. والجماعة تهتم برد الفعل هذا، كما يهتم الفرد. فمن المهم اذن أن يبقى الموتى حاضرين. وبعد ذلك تنشأ عبادة الاجداد. هنالك يقرّب بين الموتى والآلهة. وعلى هذا فإن فكرة بقاء الانسان على هيئة ظل أو شبح ـ فكرة طبيعية. والتصور البدائي للبقاء بعد الموت هو اذن ظل فعّال، نشيط، قادر على التأثير في الأحداث الانسانية. ولما كانت الدفعة الحيوية متفائلة، فإن كل التصورات الدينية الصادرة مباشرة عنها هي ردود فعل دفاعية من جانب الطبيعة ضد تصور العقل. وتصور برجسون للصلاة والتضحية تصور مضاد للنزعة العقلية، انه يعزو إليهما دوراً اجتماعياً، فالصلاة في أدنى درجاتها كانت تستهدف، ان لم يكن ارغام ارادة الآلهة وخصوصاً الأرواح، فعلى الأقل الى اجتلاب رضاها ومعونتها. اما التضحية ـ أي تقديم القرابين ـ فلا شك أنها كانت في البدء قرباناً يقصد به الى شراء رضا الاله أو الى توقي غضبه. وبالجملة. ، فإن الدين الطبيعي هو «ردّ فعل من جانب الطبيعة ضد ما عسى أن يكون هناك من مضايقات للفرد، ومفكّكات للمجتمع، تأتي من ممارسة العقل» (ص ٢١٥).

لكن الدين الاستاتيكي ليس هو كل الدين، اذ لا بد من الانتقال من الدين الاستاتيكي الخارجي، الى الدين الديناميكي الباطن؛ وكلاهما لا ينبثق من العقل. وبينما الاستاتيكي تحت عقلي، فإن الديناميكي فوق عقلي. كما أن الدين الاستاتيكي يدين بأصله «للوظيفة المخترعة للأساطير»، أعني لهذه البقية من الغريزة التي تحيط بالعقل كأنها هالة، كذلك القوة المولدة للدين الديناميكي هي ذلك الهداب من الوجدان المحيط بالعقل. وبعبارة أخرى: «الدين الحق يولد من اتصال وتطابق جزئي مع المجهود الخالق للحياة، مع السّورة الحيوية أو التطور الخالق. ومعنى هذا أن الدين الديناميكي يستمد أصوله من التصوّف الذي يؤمّن للنفس، على شكل ممتاز، الطمأنينة والسجو اللذين مهمة الدين الاستاتيكي توفيرهما. وهذا الجهد الخلّاق يأتي من الله. انه هو الله نفسه («ينبوعا... ص ٢٢٧»). وبالقدر الذي به التصوف استمرار للفعل الألهي، فإنه خلق وحب. لكن هذا لا يصدق إلا على التصوف الكامل، كما نجده في المسيحية، لا على التصوف اليوناني، الذي هو عقلي النزعة كثيراً، ولا على التصوف الشرقي (البوذية) الذي هو متشائم جداً. ان تياراً هائلاً من الحياة قد غمر كبار الصوفية النصارى «ومن حيويتهم المتزايدة انطلقت طاقة، وجسارة ، وقوة تصوّر وتحقيق هائلة. ويمكن أن نتذكر ما قام به، في ميدان العمل، رجل مثل القديس بولس أو القديسة تريزا الأبلية، والقديسة كترينا السييناوية، والقديس فرنشسكو، وجان دارك وكثيرون غيرهم» («ينبوعا.... ص ٢٤٣»). «والحب الذي يستهلك الصوفي الكبير ليس مجرد حب انسان لله. بل هو حب الله لجميع الناس. ومن خلال الله، وبالله، يحب الانسانية كلها حباً إلهياً» (ص ٢٤٩).

وفي الفصل الأخير من كتاب «ينبوعا الأخلاق والدين» وعنوانه: «الآلية والتصوف» يتناول برجسون مشكلة العصر الحاضر، وهي مشكلة الصراع بين طغيان الآلية وتضاؤل نصيب الروح. وفيه ينعى على العصر الحالي زيادة جسم الانسانية وطغيان الآلية على نحو مفرط جداً، بينما بقيت نفس الانسانية على حالها. ومن هنا ذلك الفراغ بين الجسم والنفس. ومن هنا المشاكل الرهيبة الاجتماعية والسياسية والدولية. ان هذه الآلية المفرطة في حاجة الى ما يوازنها من الصوفية. والآلية لن تجد وجهتها الصحيحة إلا اذا واصلت الانسانية بواسطتها، بعد أن حنتها الى الأرض أكثر فأكثر، النهوض والنظر الى السماء. ويكفي أن تظهر عبقرية صوفية كي تجرّ وراءها انسانية تضخّمَ جسمها بدرجة هائلة ، وتقتادها الى النفس المتجلية بفضلها.

ويتناول برجسون بعض الأفكار السياسية الرئيسية. فنراه يشيد بالديمقراطية لأنها، من بين كل النظم السياسية، هي التي تعلو ـ في مقاصدها على الأقل ـ على ظروف المجتمع المغلق. «ان الديمقراطية النظرية تنادي بالحرية، وتطالب بالمساواة ، وتوفق بين هاتين الأختين المتعاديتين بأن تذكرهما بأنهما أختان، واضعة الاخاء فوق كل شيء... ان الاخاء هو الأمر الجوهري. وهذا ما يخوّل لنا أن نقول ان الديمقراطية انجيلية في جوهرها،

ودافعها هو المحبة» (ص ٢٠٤).

ويرى برجسون أن السلام محاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المغلق، اذ الأصل في الحروب هو الملكية، سواء أكانت فردية أم جماعية. فاذا أريد الغاء الحروب فيجب قدر المستطاع التخلص من التحامل ضد الاجنبي، وتجنب تضخم السكان وذلك بالتحكم العقلي في النسل، والعودة الى الحياة البسيطة.

ويشيد، ها هنا، بقيام «عصبة الامم» ، لكنه يرى أن منظمة دولية تهدف الى القضاء على الحروب يجب أن تعمل على القضاء على الأسباب المؤدية الى الحروب، تلك الأسباب هي تضخم السكان، وعدم توزيع المواد الأولية توزيعاً عادلاً بين الدول. لهذا يجب أن تعمل هذه المؤسسة الدولية على عدالة توزيع المواد الأولية، وعلى تنظيم تداول المنتجات. كذلك ينبغي عدم التمسك بسيادة الدولة المطلقة، يقول برجسون: «انه لخطأ خطير الاعتقاد أن منظمة دولية يمكن أن تحصل على السلام النهائي دون أن تتدخل بالقوة في تشريعات الدول المختلفة وربما أيضاً في ادارتها».

مراجع

بنروبي: «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» ، ج٢، ص ١٧٥ - ٢٤٩ ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة ١٩٦٧.

— J. BENDA, *Le bergsonisme*, 1912.

— ID., *Sur le succès du bergsonisme*, ivi 1914.

— E. LE ROY, *Une philosophie nouvelle. H. B.*, ivi 1912.

— J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, ivi 1913.

— 2ª ed 930.

— ID., *De B. à Thomas d'Aq.*, New York 1944.

— tr. it., Milano 1947.

-- Ch. PEGUY, *Note sur B.*, ivi 1914; n. ed. 1935.

— F. OLGIATI, *La filosofia di E. B.*, Torino 1914.

— 2ª ed. 1922.

— A. THIBAUDET, *Le bergsonisme*, 2 voll., Paris 1924.

— J. CHEVALIER, *B.*, ivi 1926.

— n. ed. 1948.

— tr. it., 2ª ed., Brescia 1947.

S. CARAMELLA, *B.*, Milano 1926.

— V. JANKÉLÉVITCH, *H. B.*, Paris 1931.

— 2ª ed. 1959.

— A. METZ, *B. et le bergsonisme*, ivi 1933.

— L. HUSSON, *L'intellectualisme de B.*, ivi 1947.

— H. SUNDIN, *La théorie bergsonienne de la religion*, ivi 1948.

— L. GIUSSO, *B.*, Milano 1949.

— R. GALEFFI, *La filosofia di B.*, Roma 1949.

— F. LION, *Cartesio, Rousseau e B.*, tr. it., Milano 1949.

— L. ADOLPHE, *La dialectique des images chez B.*, Paris 1951. *(La philos. religieuse de B.*, ivi 1946).

— A. MARIETTI, *Les formes du mouvement chez B.*, Paris 1953.

— N. CIUSA, *Inchiesta sul bergsonismo*, Sassari 1953.

— J. DELHOMME, *Vie et conscience de la vie. Essai sur B.*, Paris 1954.

— V. MATHIEU, *B.: «Il profondo e la sua espressione»*, Torino 1954.

— A. CRESSON, *B.*, Paris 1955.

— R. M. MOSSÉ-BASTIDE, *B. éducateur*, ivi 1955 (con bibl. gener.).

— G. PFLUG, *H. B. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Berlin 1959.

— J. CHEVALIER, *Entretiens avec B.*, Paris 1959 (et: in *Les grands courants. Portraits*, pp. 123-52).

— autori vari, *Pour le centenaire de B.*, Paris 1959.

— *Hommage à H. B.*, Bruxelles 1959.

— *Omaggio a H. B.*, Brescia 1959.

B. et nous, «Actes X Congr. Soc. philos. de langue fr.» (Congr. B.), 2 voll., Paris 1959-60 (in I: L. TATARKIEWICZ, *L'esthétique de B. et l'art de son temps)*.

— J. GUITTON, *La vocation de B.*, ivi 1960.

— *Hommage solennel à H. B.*, ivi 1960.

— F. HEIDSIECK, *H. B. et la notion d'espace*, ivi 1961.

— H. GOUHIER, *B. et le Christ des Evangiles*, ivi 1961.

— *The Bergsonian Heritage*, ed. T. HANNA, New York 1962.

— G. MOURÉLOS, *B. et les niveaux de réalité*, Paris 1964. In it. cfr. anche: J. COLLINS, *Studi sulla filos. moderna*, tr. it., Torino 1959, pp. 598-627.
— R. CAVADI, *L'apprendimento genuino del tempo nella metafisica di H. B.*, in «Teor.», 1966, pp. 45-96.
— M. FABRIS, *La filos. sociale di H. B.*, Bari 1966. V. aussi «Les études bergsoniennes» (Paris, 1948).

برديائف

Nicolas Berdiaev

فيلسوف ديني روسي.

ولد في ١٩ مارس سنة ١٨٧٤ في مدينة كيف (روسيا) من أسرة نبيلة. وقد بدأ تطوره الفكري بأن كان اشتراكياً، وحاول التوفيق بين ماركس وكنت. لكنه ابتداء من سنة ١٩٠١ وتحت تأثير نيتشه خصوصاً، تخلى عن الماركسية. وعاش من سنة ١٩٠١ الى سنة ١٩٠٨ في بطرسبرغ (لينينجراد حالياً) وشارك في حركة «التجديد الروسي» وهي حركة دينية النزعة. وفي سنة ١٩٠٩ أقام في موسكو وأسهم في حركة اصلاح وتجديد الكنيسة الروسية، في فبراير سنة ١٩١٧ حاول أن يلعب دور الاعتدال ، وانتخب نائباً في «مجلس الجمهورية» الذي لم يعش طويلاً. وفي سنة ١٩١٦ أنشأ «الاكاديمية الحرة للثقافة الروحية» وفي سنة ١٩٢٠ صار أستاذاً في جامعة موسكو، حيث ألقى محاضرات نشر بعضها في سنة ١٩٢٣ في برلين تحت عنوان: «معنى التاريخ » وبعضها الآخر بعنوان «روح دوستويفسكي».

ولكنه طرد من روسيا في سنة ١٩٢٢ باعتباره «عدواً ايديولوجياً للشيوعية». فلجأ الى برلين حيث عاش فيها من سنة ١٩٢٢ الى سنة ١٩٢٤. ومن ثم انتقل الى باريس في سنة ١٩٢٤ حيث عاش في ضاحية كلامار Clamart حتى وفاته في ٢٢ مارس سنة ١٩٤٨.

فلسفته

في الحاضر ماضٍ يصرخ في طلب الحياة على لسان نفر خارق يشتف من الينبوع الأصيل، وإن استقى من تراب الواقع الحي، فتراه يتطاول بروحه إلى الأعصار الأولى حتى يعيش في إيمان الوحي العنصري، ويخيل إليك أن الطبيعة نفسها قد مالأته على هذا التوجيه فأفاضت عليه من القسمات البدنية ما يلبس على الناس لجسده لتلك القيم الأولية. ولكيلا يرد العصر عنه فلا يصبح متوحداً أو ظاهرة غريبة أدعى إلى حب الاستطلاع المشدوه منه إلى التقدير المشارك والاتباع السخي، تشاهده يشارك في التيارات الفكرية البارزة العصرية فيحيط بدقائقها ويغوص على حقائقها. وقد يمعن في التمويه حتى ليخيل إلى الناظر العابر، بل والناظر المتفطن، أنه من أهلها، والواقع أنه ما تظاهر بالمشاركة فيها إلا ليبدو أقدر على الانقضاض عليها والانتقاص من أطرافها. لكن انزع الطلاء ومزق الحجب، تتكشف لك حقيقة عارية يذهل من هولها المفتونون، بيد أن البراعة كل البراعة في نزع الطلاء وتمزيق الحجب، لأنها من الدقة واللباقة بحيث لا تنقاد إلا لليد الصَّناع. وهيهات أن تظفر بها إلا بعد صراحة جارحة وقحة فيها استعلاء نبيل.

وتلك «الأولية» تلبس رداءين: صفاء الدين، وأصالة الحكمة. وكأن أصحابها يعبرون مباشرة عن الظاهرة « الأولية » بالمعنى الذي لهذا التعبير عند جيته، وإن كانوا في الواقع لا يتعلقون إلا بجانب منها محدود، يصورون مشاكل الواقع وفقاً له، ويلونون نظراتهم في الأحياء والأشياء والمذاهب بألوانه. وتظاهرهم بالتسليم ببعض النواحي في المذاهب المعارضة، إنما هو احتيال لينطلي عليك إغراؤهم المعسول بالرِّضى الزائف.

ولعل أبرز من يمثلون هذا الاتجاه في هذا العصر شخصيتان ممتازتان لهما كبير الأثر في التوجيه الروحي المعاصر، أولاهما: هرمن كيزرلنج، الحكيم الشمالي صاحب مدرسة الحكمة، والمارد الأشقر الذي انطوى على القوى الأرضية في حكمة ارتوت من أمواج الكنج المقدسة، وطوفت على الأرض في نزعة عالمية تمتد أصولها إلى غوامض الأسرار الكونية، وقد توفي في نيسان سنة ١٩٤٦، أما الآخر - وهو موضوع حديثنا الآن - فهو نقولا برديائف، العارف الروسي الأكبر.

عريض الجبهة، مبسوط المحيّا، في نظراته رقة، وفيها مكر أليف، وفي قسماته قوة، وإن اتسمت خطوطها بالصفاء المتفتح على الآفاق الفسيحة، ورأس جميل يشع

منه نور النبوة في تشابه غريب ورؤوس الأنبياء في الرسم الجداري الذي صنعه مايكل انجلو في القبة السكستية، وقد أحاط به شعر جفال زاد من مهابته وروعة طلعته.

ولد في سنة ١٨٧٤ بمدينة كييف من أسرة نبيلة تضرب أعراقها في التقاليد الحربية الروسية الأثيلة، بيد أن جدته كانت فرنسية كاثوليكية هاجرت إلى روسيا، ثم أرسل-شأن لدانه- إلى المدرسة الحربية في كييف فلم يطب له بها مقام، فالتحق بالجامعة حيث درس العلوم الطبيعية والقانون. وفي كييف ذلك البلد العتيق الذي كان العاصمة الروحية زمناً طويلاً، فأبدعت الأساطير الرائعة التي تدور حول الأمير فلاديمير (سنة ١٠٠٠ ميلادية) ومنضدته المستديرة، عرف شخصيتين ممتازتين سيكون مصيرهما معه في المنفى بباريس هما سرج بولجاكوف الاستاذ بالمعهد الأرثوذكسي بباريس، وليون شستوف صاحب الأبحاث العميقة عن كيركجور وتولستوي ودوستويفسكي المتوفى منذ عهد قليل. وشارك في حركات الطلاب الاشتراكية الديمقراطية فنفي إلى فولونطا بشمال روسيا، وكان من رفقائه في النفي سافنكوف الإرهابي الشهير، ولونتشرسكي الذي صار له في دولة السوفييت مكانة ظاهرة فأصبح مندوب الشعب في التعليم العام.

ولكن كانت روسيا في ذلك الحين تجعل قبلتها الروحية الأولى المانيا، فكان للفكر الالماني ممثلاً في مختلف رجاله، أخطر الأثر في التكوين الروحي للطبقة المعروفة باسم «الانتلجنسيا»، وهي طبقة لا تعني بالضرورة رجال الفكر، بل تعني كل المشاركين بحماسة في الشؤون السياسية سواء أكانوا من أهل الفكر والثقافة أم لم يكونوا. وكان لهيجل - على وجه التخصيص - بالغ النفوذ هو وأتباعه، خصوصاً أصحاب الميسرة من مدرسته وعلى رأسهم فويرباخ واشتروس وماركس. ولعل هؤلاء الشباب الروس لم يمجدوا ماركس آنذاك إلا بوصفه هيجلياً فحسب، وما حماستهم للماركسية إلا حماسة للهيجلية كما فهمها ماركس، أو بالأحرى كما أفسد فهمها ماركس، لهذا كنت ترى الصفوة المثقفة من الروس ظمأى إلى الثقافة الألمانية العميقة، ولا ترى لها كعبة روحية تقصدها غير برلين أو هيدلبرج أو غيرهما من مدن الجامعات في المانيا، فلا تكاد تسنح لها فرصة الذهاب حتى تبادر باغتنامها، لدرجة أنك لا تكاد تذكر شخصية روسية على جانب من التفوق العقلي لم تدرس في المانيا أو تزرها فتطيل الزيارة تزوداً من ثقافتها الرفيعة.

لهذا فإن نقولا بردیائف لم يكد يطلق سراحه من منفاه في فولونطا حتى ارتحل إلى ألمانيا للدراسة في جامعاتها سنة ١٩٠٣، وبخاصة في هيدلبرج ذات العراقة الموغلة في تقاليد الحكمة والمعرفة الإنسانية. وهنا في أحضان الغابة السوداء بما فيها من أسرار موحية وكوامن روحية، راح يستعيد نفسه ويلتمس سبيله الحقة. وسبيله الحقة أن يكتشف ذاته الأولية، ذاته الروسية بما تنطوي عليه من خوارق وغموض وتصوف ونزعات لامعقولة، ونزوات فيها خليط من الأفكار الشاذة حتى المرض، المتناقضة حتى القلق، روح الاستبس المستسلم لغوامض الأسرار الكونية، هذه الروح المريضة وفي مرضها سر شفائها. لقد كان خاضعاً إبان مقامه في كييف لتأثير كارل ماركس وفريدرش نيتشه وكنت وإبسن. ولكن هؤلاء ما كانوا في الواقع إلا بضاعة مزجاة الى روسيا في غير انسجام واضح مع روحها الحقيقية التي اتينا على وصفها، لهذا تأثر بهم من تأثر لا بروحه، بل بعقله، فما أبعد الفارق بين روح هؤلاء، الروح الشمالية المتوثبة إلى اللانهائي، وبين روحها هي، روح السهل المذعن لقوة غامضة!

أجل، كان الإعجاب شاملاً كاملاً بهؤلاء في روسيا، ولكن من جانب ذوي النزعة الغربية، لا من جانب الممثلين الحقيقيين للروح الروسية، فهؤلاء الأخيرون نبذوهم على خلاف، وانطووا على ذواتهم يفتشون في أثاويها - التي رانت عليها ألوان الطلاء الزائف الذي فرضه بطرس الاكبر على روسيا فرضاً - عن روحهم الأصيلة.

هناك نأى بردیائف جانباً عن أولئك الهداة القدماء: ماركس ونيتشه وكنت. وكان عليه أن ينشد هداة جديدين، وكان عليه كذلك أن يبحث عنهم بين الألمان - أليست الثقافة الألمانية هي التي لا معدل عنها عند كل روسي مثقف؟ ووجد أولئك الهداة في أشخاص يمكن أن يكون بينهم وبين النزعة الصوفية الروسية آصرة رحم، وعلى رأسهم: يعقوب بيمه، الصوفي الألماني المتلفع بالرموز الكونية «والسر الأكبر»؛ - ثم شلنج، الفيلسوف الرومنتيكي الضارب في فيافي الصوفية العقلية.

وانتهت حياة الطلب وبدأت حياة الكتابة، وهو كان قد نشر من قبل في سنة ١٩٠٠ دراسة عن «لانجه والفلسفة النقدية في صلتها بالاشتراكية» فنقد لانجه صاحب تاريخ المادية، على أساس مذهب المثالية. ثم نشر في السنة التالية كتابه الأول عن «الذاتية والفردية في الفلسفة الجمعانية» محاولاً فيه أن يجد مركباً من الماركسية والمثالية الكانتية ضد مذهب الوضعية. وكتب دراسة في كتاب توفرعليه عديدون سنة ١٩٠٤ بعنوان «مشاكل المثالية» وعنوان هذه الدراسة: «من وجهة نظر سرمدية»، تتبدى فيها لأول مرة نوازعه الجديدة، إذعرض فيها تطور المادية التاريخية نحو مثالية مسيحية. وكان أصحاب هذا الكتاب يرمون من ورائه إلى الثورة على فريق لينين والثوريين الماركسيين، مستهدفين مع ذلك إلى إقامة العدل الاجتماعي والديمقراطية الصحيحة في ثورة على القيصرية، وهاجموا مرة أخرى أولئك وهؤلاء في كتاب ظهر سنة ١٩٠٩ بعنوان: «مراحل»، معنيين خصوصاً بالهجوم على النزعة الإلحادية المتغلغلة في طبقة «الانتلجنسيا».

فصار برديائف كاتباً حراً يدعو إلى العدل الاجتماعي الممزوج بالروح المسيحية. فكتب «الوعي الديني الجديد والمجتمع» و «الأزمة الروحية في طبقة الانتلجنسيا». وفي أثناء مقامه بإيطاليا سنة ١٩١١ ألف كتاباً بعنوان «معنى الفعل الخالق» وقد نشر في موسكو سنة ١٩١٦. لكن على الرغم من نزعته الدينية هذه فقد وقع في عراك مع «المجمع المقدس»، فهاجمه في مقال بعنوان «خانق الروح» وهو يقصد به المجمع المقدس، الذي سرعان ما رفع أمر برديائف للقضاء، لكن الحرب الكبرى الأولى والثورة التي تلتها أطاحتا بهذه القضية.

وفي سنة ١٩١٧ قامت الثورة البلشفية الكبرى في روسيا، فالتزم خلالها موقفاً حراً. فلا هو إلى فريق الثوار - لأنه كان يعلم ما تنتهي إليه هذه الثورة من مصادرة لكل حرية- ولا الى فريق الروس البيض لأن هؤلاء كانوا قد أفسدوا الأمور في روسيا من قبل إلى ابعد حد فاستعبدوا الأحياء والأشياء. ثم عين في سنة ١٩٢٠ أستاذاً في كلية الفيلولوجيا والتاريخ بموسكو، وهنالك ألف عدة كتب: عن «ليونتيف» Leontieff وعن «معنى التاريخ» وعن «نظرة دوستيفسكي في الحياة والوجود»، لكنه لم يستطعْ نشرها إلا في الخارج خصوصاً في ألمانيا.

لكن أنى له أن يعيش في العهد الجديد! ضاق بالعهد الجديد وضاق به هذا العهد الجديد فاعتقله في السجن مرتين ثم نفاه أخيراً سنة ١٩٢٢ عن روسيا نهائياً، فغادرها إلى برلين حيث نظم أكاديميته الدينية بمعاونة جمعية الشبان المسيحية الأميركية، وبقي بها ثلاث سنوات نشر في خلالها كتابه المعروف «عصور وسطى جديدة». ثم غادر برلين إلى باريس سنة ١٩٢٥ فأنشأ فيها مجلة روسية بعنوان «السبيل»؛ وتفرغ لكتابة مؤلفاته الرئيسية: «فلسفة الروح الحرة» (سنة ١٩٢٧)، «مصير الإنسان» (سنة ١٩٣١)، «الأنا وعالم الموضوعات» (سنة ١٩٣٤)، «مصير الإنسان في العالم المعاصر» (سنة ١٩٣٤)، «الروح والواقع» (سنة ١٩٣٧) ، «الشيوعية الروسية: ينابيعها ومعناها» (سنة ١٩٣٧)، وظل يحيا في باريس مشاركاً في بعض المؤتمرات الفكرية العالمية، مرموقاً في الوسط الفكري بفرنسا، ومنها في سائر العالم حتى توفي سنة ١٩٤٨.

وبرديائف قد استأنف الحركة القوية التي بدأت في روسيا في النصف الثاني من القرن الماضي وكان من رجالها تشادائف Tchaadaeff وإيفان كرتيفسكي Ivan Kiréevski وألكسيس خومياكوف Alexis Khomiakoff، ثم على وجه التخصيص فلاديمير سولوفيف. وكان سعي هؤلاء متجهاً إلى تجديد النزعة الدينية في روسيا لما أن رأوا الفارق بين خصب الكنيسة الكاثوليكية وفقر الكنيسة الشرقية من حيث التطور الروحي، فهذه الأخيرة لا تكاد تملك منه إلا الليتورجيا وعبادة الايقونات، فكلتاهما تميز الأرثوذكسية الروسية من الكاثوليكية اللاتينية. ولا يزال لتلك الليتورجيا (المراسم والطقوس والأناشيد الخ) كل جمالها، لكن هذا لا ينهض على قدميه إذا قورن بالتطور الفكري الكبير الذي مرت به الكنيسة الغربية، خصوصاً في العصور الوسطى حيث تكونت العقيدة في صورتها العقلية المكتملة، وشيدت كاتدرائيات فكرية لا تقل في سموقها ودقتها عن الكاتدرائيات القوطية الفنية. فتنبه أولئك النفر إلى واجبهم في سبيل تجديد الحياة الروحية الدينية في تلك الكنيسة الشرقية، ورأوا أنها كانت الأجدر بالسبق في هذا المضمار «لأن الشمس تشرق في الشرق، ومن الشرق يشع كل نور ديني. فالشرق بلد الوحي، والغرب بلد الحضارة. الشرق أقرب إلى ينابيع نشوء كل حياة، إنه ملكوت التكوين». (بردیائف: «الفكرة الدينية الروسية» في «الروح الروسية» ص٩).

والشرق الذي يقصده هؤلاء هنا هو الشرق بالنسبة إلى أوروبا، أي روسيا، فتصوروا أن لها رسالة دينية خاصة هي كلمتها الأخيرة التي ستكون فيها النجاة لأوروبا، ولن تكون دينية إلا في روحها، أما في انطباقها فتشمل كل مرافق الحياة وبخاصة الاجتماعية. ومن ثم تبلورت الخصومة بين المستغربين والمتشرقين: من يتجهون إلى أوروبا الغربية، ومن ينطوون على نفوسهم في أسرار أوروبا الشرقية، أعني الروسية. واستعرت بكل قواها بين الفريقين على النحو الذي أوضحناه في موضع آخر (راجع كتابنا: «اشبنجلر») على نحو لا نحتاج بعده هنا إلى فضل بيان. إنما نشير إلى بعض المعاني العامة التي انطوى تحت لوائها عمل هؤلاء.

وأولها فكرة الحكمة التي أخذها سولوفيف عن المذاهب المستورة في القبالة، ووفقاً لتمجيدها في سفر الحكمة أو سفر يشوع بن شيراخ في «العهد القديم» من الكتاب المقدس. ولكنه يحيلها إلى المسيحية بقوله إن الحكمة هي السيدة العذراء والحكمة هي الوحدة في الله، وهي أيضاً تجليه المثالي وطبيعته السرمدية.

ثم فكرة الإنسان الإله، أي أن الغاية التي يجب أن يسعى إليها الإنسان هي التشبه بالإله، على أساس الكلمة المشهورة التي قالها اثناسيوس: «صار الله إنساناً كيما يصير الإنسان إلهاً». وهم في هذا الاتجاه يشبهون إلى حد بعيد بعض الصوفية المسلمين، خصوصاً ابن عربي ومدرسته.

ثم لعبت الأفكار الأخروية دوراً خطيراً في توجيههم، وكمقدمة لها عنوا بفكرة المصير في الدنيا. ومن بين من أولوا هذه الناحية جل اهتمامهم نقولا فيودورف Fcodoroff الذي رأى أن المهمة الكبرى الملقاة على عاتق المجتمع الإنساني هي الكفاح ضد الموت، لأن الموت علة العلل وشر الشرور، والبعث هو الانتصار النهائي على الموت بفضل اللطف الإلهي والجهد الإنساني معاً. ثم حمل على النزعة الآلية في هذا العصر، فرأى الآلة رمزاً على سلب الإنسان إنسانيته. كذلك عني بالاتجاه نفسه روزانوف (١٨٥٩ ـ ١٩١٨) Rosanoff ، لكنه وجهه في اتجاه المشكلة الجنسية، فأراد إصلاح الغريزة الجنسية والأسرة في اتجاه ينزع إلى تقديس الجانب الحسي ، إلى حد أنه دعا الى قضاء شهر العسل في الكنيسة أيضاً!

في اثر هؤلاء جاء بردياڤ مزوداً بكل ثقافة العصر، فجنح ناحية الفكر الفلسفي، متأثراً خصوصاً بتيارين في الفكر الالماني المعاصر: فلسفة الحضارة ثم المذهب الوجودي. لكنه صبغ كليهما بروحه الدينية الروسية الصوفية. ففي فلسفة الحضارة رأى أن التاريخ الحديث هو تاريخ عظمة الأوهام ذات النزعة الإنسانية وانحلالها، بمعنى أن مأساة هذا العصر الحديث تنحصر في أن الإنسان قد شاء أن يستقل بجانبه الإنساني في المركب الإنساني الإلهي الذي هو صيغة الإنسان، وذلك بتوكيد حريته بإزاء الله وبإزاء الكون معاً. فأنكر الإنسان صورة الله التي في نفسه، وذلك في عهد النهضة. ثم جاء عهد الإصلاح الديني فأنكر الحرية الإنسانية مسلماً القياد كله للطف الإلهي المباشر، وإن أكد الحرية الدينية للإنسان بإزاء الكنيسة. وواكب هذا كله اتساع سلطان الآلة والنزعة الآلية في تكييف حياة الناس، فقضى على الحياة العضوية التي سلك سبيلها العصر الوسيط. وجاءت الديمقراطية والنزعة الفردية فزادت من فوضى الإنسان ، بأن جعلت مقياس «الحقيقة في «الاغلبية». وهذا كله من شأنه أن يزيد في نزع الإنسانية عن الإنسان.

لكن بردياڤ لا يريد أن يستنتج من هذا ما انتهى إليه اشبنجلر، من أن هذه الأمور من أشراط ساعة الحضارة الغربية. بل يرى التاريخ يشق مجراه قدماً في غير توقف أو عود. إنما رأى فيها ظلمات قد أناخت بكلاكلها على العالم، كما حدث قبل نهضة العصور الوسطى ولن تلبث هذه الظلمات أن تتبدد. فتشرق «عصور وسطى جديدة» هي التي يتنبأ بردياڤ بأننا بسبيل انبثاقها عن عماء هذا العصر الحديث. فسيكون ثمة عود إلى الينبوع الأصيل، إلى أعماق الوجود الأولي، وهنالك يبزغ العالم الجديد يرفرف عليه لواء وثبة مسيحية كبرى، من ذلك النوع الذي نشاهد إرهاصاته لدى رجال النهضة الدينية الروسية الذين تحدثنا عنهم، فتعود إلى الدين قوته الأولية، ويستحيل المجتمع إلى «مشاركة عضوية حافلة» تكون تجسداً لمعنى تناول القربان في الطقوس الدينية! ولروسيا دور خاص في هذا التحول، لأنها تمتاز من بقية أوروبا بأنها انتقلت مباشرة من العصور الوسطى القديمة (إن صح أنه كانت لها عصور وسطى قديمة بالمعنى الذي يفهم به هذا اللفظ بالنسبة إلى أوروبا الغربية) إلى العصور الوسطى الجديدة

المقبلة. وما البلشفية الروسية إلا المرحلة الأولى من مراحل هذا التطور! لكنها مرحلة يجب القضاء عليها في نظر بردیائف، لأن الماركسية وإن ردت إلى الإنسان كرامته في جعلها الإنسان سيد عمله وتحريمها استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، فإنها مع ذلك قصرت لأنها تعوزها فكرة الشخصية الإنسانية، ورأت في الإنسان كائناً تحدده العوامل الاجتماعية والاقتصادية وحدها، فقضت على الفرد لحساب المجتمع، وبزوال هذه الثنائية بين الانسان الفرد والجماعة، زال المعنى الحقيقي للإنسان، للشخصية. نعم إنه لا صلاح للعالم إلا إذا حلت المشاكل الأولية للحياة الإنسانية، مشاكل الخبز والاقتصاد، لكن الاقتصار على هذا هو بعينه الفساد كل الفساد. فليست آفة العصر في النظرة البورجوازية إلى العلاقات الاقتصادية بين الناس في المجتمع وحدها، بل خصوصاً في النظرة البورجوازية إلى الحياة الروحية. غير أن بردیائف يرى أن القضاء على هذه النظرة الأخيرة لن يأتي إلا عن طريق «التسليم بسر الصليب» («المسيحية والواقع الاجتماعي»، ص ١٦٩)، ويرى أن هذا التوجيه لا يتفق مع الشيوعية لأنها نظرة شمولية في الحياة بكل مرافقها، وإنما يتفق مع الاشتراكية لأنها يمكن أن تقتصر على تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية دون أن تتجاوزها الى ميدان الحياة الروحية، بل تدع هذه من اختصاص الدين، الذي يأبى أن يستغل فردٌ فردا أو طبقة أخرى، والمدنية الرأسمالية هي التي قضت على فكرة الله.

وهكذا يحاول بردیائف أن يوفق بين الدين والاشتراكية كما حاول التوفيق بين الدين والوجودية، شأنه شأن جبريل مارسيل Gabriel Marcel المفكر الفرنسي الوجودي الكاثوليكي المعاصر. لكنه من أجل هذا يضطر إلى ألوان من التأويل لكلا الطرفين المتباعدين حتى تتم المساومة، وفي هذا التأويل من المغالاة والبعد عن الفهم المستقيم ما يخشى معه تشويه الجانبين، على الرغم مما يحتال به هنا من إيغال في التمييز ووضع الفروق الدقيقة nuances حتى يلبس عليك الأمر فتراقه على مبتغاه. ومن هنا كان ثمة ما يدعو إلى التحصن من مكره الخفي في كثير من الأحيان، خصوصاً وله مهارة فائقة في العرض والتحليل بحيث يغري بك - إن لم تكن متنبهاً - إلى أن تسايره حتى النهاية فتمالئه على نتائجه.

وأياً ما كان الأمر، فنقولا بردیائف شخصية خليقة بالعناية، وإن اتسمت آراؤه بالرجعية المعسولة بإغراء الواقع الحي المموه.

مؤلفاته (ترجمة عربية للعنوانات الروسية الأصلية)

- « الحلم والواقع » - وهو ترجمة ذاتية، باريس سنة ١٩٤٩
- «معنى التاريخ » ، برلين سنة ١٩٢٣
- « مصير الإنسان » ، باريس سنة ١٩٣١
- « الوحدة والمجتمع » باريس سنة ١٩٣٤
- « البداية والنهاية » ، باريس سنة ١٩٤٧
- « عصر وسيط جديد » ، برلين سنة ١٩٢٣

مراجع

- O. F. Clarke: Introduction to Berdyaev. London, 1950.
- George Seaver: Nicolas Berdyaev. London, 1950
- Mathew Spinka: N. Berdyaev, Captive of Freedom. Philadelphia, 1950.
- E. L. Allen: Freedom in God: a Guide to the Thought of N. Berdyaev. London, 1950.

برقلس

πρόκλος

ويرد اسمه في الكتب العربية أحياناً : فرقلس ، أو فرقليس ، أو أبرقلس (راجع كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥) .

فيلسوف أفلاطوني محدث . ولد في القسطنطينية ، ويحتمل أن يكون ذلك في سنة ٤١٢ ميلادية وتوفي سنة ٤٨٥ ميلادية (راجع في ذلك : « تاريخ ميلاد برقلس الأفلاطوني المحدث » في مجلة L'antiquité Classique بقلم E. Evrard ، سنة ١٩٦٠ (ص ١٣٧ - ١٤١) .

درس أولاً في الاسكندرية على يدي ألمفيودورس الشيخ ثم في مدرسة فلوطرخس وسوريانوس . وصار رئيساً لمدرسة الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا خلفاً لدومنينوس Domninos، ولقب بلقب « ديادوخس » أي « عقيب » أفلاطون على رئاسة الأكاديمية . وقد كتب سيرته تلميذه مارينوس Marinos (نشرة

بواسوناد في ليبتسك سنة ١٨١٤ Boissonade وأعيد نشرها في أمستردام سنة ١٩٦٦، وترجمها إلى الانجليزية روزان Rosan في كتابه (Philosophy of Proclus). وفيها أفاض في ذكر نزعته الدينية واهتمامه بمراسم وطقوس العبادات القائمة على الأسرار Mystéres واحتفاله بطقوس «الأم الكبرى»، وقال عنه إنه كان يصوم اليوم الأخير من كل شهر.

وعلى الرغم من تنوع إنتاجه واتساع ميادين اهتمامه الفكري، فإن مركز اهتماماته كان أفلاطون، لأنه رأى أن أفلاطون كما قال في مقدمة كتابه «اللاهوت الأفلاطوني» هو «المرشد إلى الأسرار الحقيقية . . . والكاشف عن الظواهر المستورة الثابتة التي ينبغي أن يشارك فيها كل من قدر له أن يحيا حياة السعادة على النحو الصحيح». ومن هنا كان اهتمامه بشرح مؤلفات أفلاطون. وهذا بيان ما شرح منها:

١ - «شرح على طيماوس»، نشره E. Diehe في ليبتسك سنة ١٩٠٦. وقد ترجمه إلى الانجليزية Thomas Taylor (لندن سنة ١٨٢١)

٢ - «شرح على برمنيدس» نشره فكتور كوزان ضمن نشره لمؤلفات برقلس Opera inedita (ط ١ باريس ط ٢ باريس سنة ١٨٦٤)، ترجمه إلى الفرنسية A. Chaignet (باريس سنة ١٩٠٣)

٣ - «شرح على القبيادش الأول»، نشره كوزان في نشرته المذكورة لمؤلفات برقلس غير المنشورة.

٤ - «شرح على اقراطليوس»، نشره G. Pasquali في ليبتسك سنة ١٩٠٨.

٥ - «تلخيص ما في محاورة طيماوس من النظريات الرياضية» وأصله اليوناني مفقود.

٦ - «شرح على محاورة السياسة لأفلاطون» وقد نشره W. Kroll في ليبتسك سنة ١٨٩٩ وما يتلوها. وليس شرحاً مرسلاً على المحاورة «السياسة»، بل فصول مختلفة تتناول الموضوعات المذكورة في تلك المحاورة.

٧ - «شرح على فيلابوس» - فقد أصله اليوناني.

٨ - «شرح على فيدرس» - مفقود أيضاً.

٩ - «شرح على فيدون» - مفقود أيضاً

١٠ - «شرح على تيثيتانوس» - مفقود أيضاً.

١١ - «شرح على جورجياس»، مفقود أيضاً.

١٢ - «شرح على خطبة ديوتيما»، في محاورة «المادبة» - مفقود أيضاً.

١٣ - «شرح على السفسطائي» - مفقود أيضاً.

كذلك شرح أفلوطين، وهذا الشرح مفقود أيضاً.

وعدا هذه الشروح، فإنه ألّف الكتب التالية:

١٤ - «عناصر الثاؤلوجيا» Στοιχειωσις θεὸλογιχὴ وقد نشره دودز.

Proclus: The Elements of Theology, a revised text with introduction and commenary by E. R. Dodds. Oxford, 1938.

١٥ - «عناصر الطبيعة» Στοιχειωσις φυσιχη ونشر هكذا: Instiuto, éd. et interpr. A. Ritzenfeld Leipzig, 1912

١٦ - «في اللاهوت الأفلاطوني»

توجد له طبعة قديمة مع ترجمة لاتينية قام بها Aem. Pertus في هامبورج سنة ١٦١٨، ونشره حديثاً مع ترجمة فرنسية H. D. Saffrey.

١٧ - «في الشكوك العشرة حول العناية». فقد أصله اليوناني لكن توجد له ترجمة إلى اللاتينية قام بها فلهلم فون ميربا ونشرها فكتور كوزان في نشرته المذكورة (ط ١، ص ١٧٦ إلخ.) وعنوان الترجمة: De decem dubitationibus circa providentiam.

١٨ - «في العناية والقدر وما فينا» فقد أصله اليوناني ويوجد في ترجمة لاتينية نشرها كوزان في النشرة المذكورة (ط ٢ ص ١٤ إلخ.) وعنوان الترجمة: de providentia et fatu et eo quod in nobis.

١٩ - «في بقاء الشرور» نشرت ترجمته اللاتينية في نشرة كوزان المذكورة (ط ٢ ص ١٩٦ إلخ.) بعنوان de malorum subsistentia

٢٠ - «الحجج الثماني عشرة في أبدية العالم». وقد فقد أصله اليوناني، لكن نصه اليوناني - باستثناء الحجة الأولى - موجود في رد يحيى النحوي عليه في كتابه «في قدم العالم ضد برقلس».

وقد عثرنا نحن على الترجمة العربية للحجج التسع الأولى ، بما في ذلك ترجمة نص الحجة الأولى ، ونشرنا ذلك في كتابنا : « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (القاهرة ط ١ سنة ١٩٥٥) . وكتاب يحيى النحوي قد نشره رابه Raabe في ليبتسك .

٢١ ـ « في المكان » مفقود .

كذلك له مؤلفات رياضية نذكر منها :

٢٢ ـ « شرح على المقالة الأولى من كتاب العناصر لاقليدس » وقد نشر هكذا : Procli Diaduchi in Prim. Eucl. elem. lib. comm. Ed. O. Friedlein. Leipzig. 1873 .

وله عدة كتب صغيرة في الطقوس والسحر ، كما كان له أناشيد نشرها A. Ludivich في ليبتسك سنة ١٨٩٧ .

مذهبه

يقول هيجل عن برقلس : انا لنجد فيه أحسن ما كتبه الأفلاطونيون المحدثون . « إنه يمثل ذروة الأفلاطونية المحدثة » (هيجل : « محاضرات في تاريخ الفلسفة » جـ٣، ص ٧٩ ، ٩٨) .

ذلك أن برقلس بمؤلفاته قدم دائرة معارف علوم القرن الخامس الميلادي في شكل تنظيمي متكامل متوقف بعضه على بعض . كذلك يمثل برقلس حلقة اتصال مهمة جداً بين نهاية الفلسفة اليونانية وبداية فلسفة العصور الوسطى الأوربية والفلسفة الإسلامية . كذلك جمع بين التفكير الرياضي والتفكير الفلسفي الميتافيزيقي ، وبين النزعة الدينية الموغلة في الطقوس والغيبيات . وميزته ليس فيما أتى به من جديد في نطاق الأفلاطونية المحدثة ، بل في قدرته على إدماج آراء الآخرين في داخل إطار الأفلاطونية المحدثة . كما يتجلى فضله في الصياغة المنظمة للفلسفة الأفلاطونية المحدثة في صيغ وعبارات قصيرة تركز جماع المذهب . لقد كان برقلس مفكراً تحليلياً ومنهجياً قادراً قدرة فائقة على تصنيف المعاني والتصورات العقلية . وكان يجمع في آن واحد بين النزعة العقلية الدقيقة ،وبين الاعتقاد في الخوارق والسحر والطقوس السرية . لهذا جمع في مذهبه بين المعقول واللامعقول ، بين العقل والدين ، بين الديالكتيك والأساطير . وقد مهد له الطريق لهذا الاتجاه استاذاه : ايامبليخوس وسوريانوس . فاتساع آفاق ايامبليخوس وتقبله لآراء الآخرين ومعتقداتهم الدينية والأسطورية ، نجدهما عند برقلس . وعن سوريانوس أخذ طريقة شرح مؤلفات أفلاطون .

فلنلخص الملامح الرئيسية في فلسفة برقلس :

١ ـ الوجود :

لم يخرج برقلس في نظريته في الوجود عن الروح العامة لمذهب أفلوطين . ومنهجه ثلاثي مثل منهجه ، بمعنى أنه يتصور التغير على مراحل ثلاث : اثنتان متقابلتان والثالثة تأليف بينهما ، مما يشبه ما سيقول به هيجل في ديالكتيكه فيما بعد ذلك بأربعة عشر قرناً .

يقول برقلس إن الوجود ثلاث ، أعني أنه يتجلى في ثلاث لحظات :

أ) الوجود الباقي في ذاته μονη دون أن يفقد شيئاً من كماله .

ب) الوجود الفعّال ، ولكي يفعل لا بد أن يخرج عن ذاته πρὸ όδυς ، وإلا لكان المكوّن هو المتكون .

جـ) الوجود بوصفه غاية ، وإليه كل متكوّن يعود

وبهذا فإن كل معلول له علاقة مثلثة بعلته : فيه يبقى بما له من تشابه وإياه ، ومنه يصدر (يخرج) ، وإليه ينحل ويعود ، (Inst. Theolog., 35) .

والوجود الأصلي ، الذي هو ينبوع كل وجود ، هو مبدأ لا يمكن الإحاطة به ، ولا وصفه . وهو الذي يوجد الأحادات الإلهية ἑναδες θειαι وهي مثله ذات ماهية فوق الماهية ومعقولية فوق المعقولية ، وليست بعد الموجود المتكثر ، بل هي مبادىء وحدة تكثر الموجودات وتعددها ، بيد أنها تعد أول « كثرة » . وهي تتداخل فيما بينها بعضها وبعض وتجتمع في « الواحد » . ويقول برقلس إن هذه الأحادات الأولى هي آلهة الوثنية اليونانية .

والموجود المتكون هو المعقول : وبوصفه واحداً هو الماهية وبوصفه صادراً (خارجاً) عن الوجود هو الحياة ، وبوصفه غاية هو العقل . وكل واحدة من هذه الدرجات الثلاث تفترض ثلاثة عناصر : المتناهي ، واللامتناهي وما يصدر عنه . ومن ثم يوجد ثلاثة ثلاثات ، على رأسها ثلاث سلاسل على التناظر : سلسلة الآلهة المعقولة νοητοὶ ، وسلسلة الآلهة العقلية المعقولة νοεροὶ νοετοὶ وسلسلة الآلهة العقلية νοεροὶ.

وإدخال هذه الآحادات كان التغير الأساسي الذي أتت به المرحلة المتأخرة من الأفلاطونية المحدثة، على مذهب مؤسسها أفلوطين. وكان الهدف من ذلك هو تقريب الهوات بين المبادىء الإلهية الثلاثة التي قال بها أفلوطين وهي : الواحد ، العقل ، النفس . لكن الملاحظ هو أنها لا توضح الأمر فيما يتعلق بجماع المذهب : فلا هي في طبقة الواحد ، ولا هي أقنوم بين الواحد ἕν والكون المعقول κόσμος νοητός .

وللمزيد من الشرح فيما يتعلق بهذه الآحادات راجع من كتب برقلس : Inst., 118 ff; Th. Plat. III, p. 118 ff; Parm. VI, 13ff.

٢ ـ النفس :

أما النفس التي أوجدها الموجود (الأول) فهي الوحدة الأصلية لكل النفوس الفردية ، وهذه بدورها تنقسم إلى ثلاث طوائف : الأولى طائفة النفوس الإلهية وتنقسم بدورها إلى ثلاثة أنواع : نفوس مسيطرة ἡγεμονικοί ونفوس محررة ἀπόλυτοι ونفوس داخل الكون ἐγκόσμιοι

والطائفة الثانية هي طائفة النفوس الجنيّة وتنقسم بدورها إلى : ملائكة ، وجن (وهذه يمكن أن تسكن الأبدان وتعذبها) ، وأبطال . والطائفة الثالثة هي طائفة النفوس الإنسانية ، وهي « نفوس جزئية » لكن كل واحدة منها هي عالم صغير ، وبهذه المثابة هي الشخصية الرئيسية في دراما الكون .

ويمكن النفس أن ترجع إلى « الواحد » بما تنطوي عليه من أمر إلهي : فبفضل الحب ترتفع إلى مشاهدة مثال الجمال ، وبفضل «الحقيقة» تكتسب الحكمة ، وبفضل الصدق πίστις تستمتع بالخير. ولكن برقلس يرى أن هناك وسائل أنجع من هذه في الوصول إلى تحقيق الاتحاد بالواحد «وهي الصلاة، والسحر، والطقوس، والأسرار الدينية، والتنبوء بالغيب.

٣ ـ الهيولى (المادة) :

ويختلف برقلس في تصوره للهيولى (المادة) عن أفلوطين الذي رأى أن الهيولى هي ضعف ينتاب العقل . إذ يرى برقلس أن المادة مستمدة مباشرة من « الواحد » (راجع شرحه على « طيماوس » جـ ١ ص ٣٨٤ سطر ١٤ وما يليه) . ويحدد الهيولى بأنها القابلية لقبول الصفات والكيفيات . وهي ليست الشر ، وإلا لكانت مبدأ ثانياً مقابلاً لمبدأ الخير . ومع ذلك لا يمكن نعتها بالخير ، لأنها نقص وعوز . وهي ضرورية لكمال الكون .

وقد خلف برقلس تلاميذ عديدين نخص بالذكر منهم :

١ ـ مارينوس ، الذي كتب سيرة حياته .
٢ ـ ايسودورس .
٣ ـ أجابيوس .
٤ ـ أمدينوس هرميو .
٥ ـ هجياس .

وكان له تأثير هائل على الفكر الفلسفي في العصر الوسيط الأوروبي وفي الفلسفة الإسلامية .

مراجع

- Zeller: Die philosophie der Griechen. III, 2. S. 784 ff.
- Ueberweg: Praechter. 12. Aufl. S. 625 ff.
- A. Berger: Proclus, exposition de sa doctrine. Paris 1840
- Whittacker: The New- Platonists, with a supl. on the comm. of Proclus. Cambridge, 1928
- L. J. Rosain: The Philosophy of Proclus. New York, 1949
- G. Marieno: L'uomo e Dio in Proclo Napoli, 1953.
- A. Badawi: La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, 1968.

برنار (كلود)

Claude Bernard

عالم فسيولوجي فرنسي أسهم في وضع قواعد البحث العلمي والمنهج التجريبي .

ولد في ١٢ يوليو سنة ١٨١٣ في سان جوليان بالقرب من فيلفرانش على نهر السين Villefranche-sur Seine من أسرة مزارعي كروم .

وتلقى تعليمه الأول في مدارس فيلفرانش وتواسيه Thoissey ثم اشتغل لدى صيدلي في ضواحي ليون Lyon . ولكنه لم يكن حتى ذلك الحين مهتما بفن العلاج، وإنما

بالآداب. وفي سنة ١٨٣٤ سافر إلى باريس والتحق بكلية الطب وقرب انتهاء دراساته الاكلينيكية اكتشف طريقه الحقيقي وهو يدرس عند العالم الشهير ماجندي Magendie في الكولج دي فرانس، ألا وهو التجريب الفسيولوجي. فعند ماجندي تعلم كيف أن التشريح للأحياء هو السبيل المؤدي إلى نتائج علمية خصبة في ميدان وظائف الأعضاء.

وقام كلود برنار بعدة تجارب ما بين سنة ١٨٤٣ وسنة ١٨٦٠ ذاعت بها شهرته في عالم الطب والفسيولوجيا بخاصة. ونتيجة لهذا أنشأت له الحكومة كرسيا للفسيولوجيا في كلية العلوم بجامعة باريس. وبدأ درسه الافتتاحي في مايو سنة ١٨٥٤، وفي يونيو من نفس السنة انتخب عضوا في أكاديمية العلوم، وفي ديسمبر سنة ١٩٥٥ أستاذا في الكولج دي فرانس. وفي سنة ١٨٦١ اختير عضوا في أكاديمية الطب (معهد فرنسا).

وتوفي في باريس في ١٠ فبراير سنة ١٨٧٨.

وأبحاثه تناولت في ميدان الفسيولوجيا والطب: العصارة الهضمية، وتأثير الجهاز العصبي على الهضم والتنفس والدورة الدموية، وكذلك درس دور البنكرياس، وتكوين السكر في الكبد. والكتاب الذي عرض فيه كلود برنار آراءه في مناهج البحث العلمي هو كتاب «المدخل الى دراسة الطب التجريبي» الذي نشر سنة ١٨٦٥.

١ ـ العلاقة بين الفلسفة والعلم:

على الرغم من أن كلود برنار كان من أتباع المذهب الوضعي، فانه أقرّ للفلسفة بمكانتها المستقلة تجاه العلم. وأكد ضرورة الفلسفة للعلم. يقول: «إن الفلسفة تمثل، من الناحية العلمية، الطموح الأبدي للعقل الانساني نحو معرفة المجهول. ومن هنا فإن الفلاسفة يتشبثون دائما بالمسائل المثيرة للجدال وبالمناطق القليلة التي هي الحدود العليا للعلوم. وهم بهذا يشيعون في الفكر العلمي حركة تحييه وتهبه النبالة. إنهم يقوون العقل بتنميته بواسطة رياضة عقلية عامة، وفي نفس الوقت يوجهونه دائما إلى حلّ المشاكل الكبرى الذي لا ينفد. وبهذا يجددون نوعا من التعطش إلى المجهول ويضيئون نار البحث المقدسة. وكلاهما ينبغي ألا ينطفىء أبدا في نفس العالم («المدخل إلى دراسة الطب التجريبي» ص ٣٨٧ وما يليها).

ومن رأيه أنه لا يحق للفلسفة أن تضع على العلم قيودا، كما لا يحق للعلم أن يضع على الفلسفة قيودا. ذلك أن العلم يبحث دائما، ولا يقضي على شيء. ولهذا لا يحق للعلم أن يسيطر على الفلسفة، كما لا يحق للفلسفة أن تسيطر على العلم. وعليهما أن يتعاونا، فبهذا التعاون يتسع مجال العلم، وتطامن الفلسفة من دعاواها المبالغ فيها.

٢ ـ النزعة التجريبية:

يدعو كلود برنار إلى التجريب الحقيقي، لأن العالم الحق «هو من يستخدم طرائق البحث، البسيطة أو الممكنة، ليغيّر أو يعدّل، بقصد ما، الظواهر الطبيعية ويظهرها في أحوال أو ظروف لا تقدمها الطبيعة» (الكتاب نفسه ص ٢٩). فلا ينبغي للعالم أن يقتصر على المشاهدة، بل عليه كلما استطاع أن يستثير التجارب، «لأن الواقعة الغليظة ليست علمية» (ص ٣١٣). وبدلا من أن يقبل سلبيا ما يعطى له من خارج، عليه أن يخلق الوقائع العلمية، بل والوقائع الغليظة. إن الطب كان يقوم خصوصا على الملاحظة، وكان هذا مصدر عقم للأبحاث الطبية.

ويلح كلود برنار في توكيد الدور المهم الذي يقوم به الفرض في البحث العلمي. يقول: «ينبغي بالضرورة أن نقوم بالتجريب، مع وجود فكرة متكونة من قبل. ان عقل صاحب التجريب ينبغي أن يكون فعالا، أعني أنه ينبغي عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه إليها الأسئلة في كل اتجاه، وفقا لمختلف الفروض التي تمرّ بذهنه». ولا غنى عن الفروض، إذ هي التي تقودنا إلى خارج الواقعة، وتدفع بالعلم إلى الأمام. وليست غايتها أن تدعونا إلى إجراء تجارب جديدة فحسب، بل هي أيضا تجعلنا نكتشف مرارا كثيرة وقائع جديدة ما كنا لنتنبه إليها بدونها.

ولكي يحدد كلود برنار دور العقل ودور الحواس في التجريب العلمي، يذكر مثالاً هو مسلك فرانسوا هوبير. يقول عنه: «إن هذا العالم الطبيعي العظيم، على الرغم من أنه كان أعمى، فإنه ترك لنا تجارب رائعة كان يتصورها، ثم يطلب من خادمه أن يجربها. ولم تكن عند خادمه هذا أية فكرة علمية. فكان هوبير إذن العقل الموجّه الذي يقيم التجربة، لكنه كان مضطرا إلى استعارة حواسّ غيره، وكان الخادم يمثل الحواس السلبية التي تطيع العقل لتحقيق التجربة المقامة من أجل فكرة سبق تكوينها» (ص ٤٢ ـ ٤٣).

ويمضي كلود برنار إلى حد القول بأنه «ينبغي أن نطلق العنان للخيال، فالفكرة هي مبدأ كل برهنة وكل اختراع وإليها

ترجع كل مبادرة» (ص ٤٣).

«والفكرة التجريبية تنشأ عن نوع من الشعور السابق للعقل الذي يحكم على الأمور، وينبغي أن يحدث على نحو معين. ويمكن القول في هذا الصدد أن لدينا في العقل عيانا أو شعورا بقوانين الطبيعة، ولكننا لا نعرف شكلها. والتجربة وحدها هي التي تعلمنا ذلك». (ص ٦١)

ويطامن كلود برنار من دعاوى رجال العلم، فيقول: «إذا تصور العالم أن براهينه لها نفس القيمة التي لبراهين الرياضي فإنه سيكون على خطأ فاحش جدا» (ص ٦٥).

ويشيد بدور الاستدلال (الاستنباط) والقياس في تشييد العلم، إلى جانب الاستقراء في جميع العلوم.

ويرفض كلود برنار كل محاولة لارجاع الظواهر البيولوجية إلى ظواهر فيزيائية كيميائية. يقول في هذا الصدد: «ينبغي على علم الحياة أن يستعير من العلوم الفيزيائية الكيميائية المنهج التجريبي وأن يحتفظ مع ذلك بالظواهر الخاصة به وبقوانينه» (ص ١١٨).

ولكنه في مقابل ذلك يقر أن ظواهر الأجسام الحية، مثلها مثل الاجسام الجامدة، تسودها حتمية ضرورية تربطها بظروف من النوع الفيزيائي الكيميائي، حيث ينبغي على الفيزيائي والكيميائي أن يرفض كل فكرة عن الغاية في الوقائع التي يلاحظانها. وبالرغم من ذلك فإنه اضطر إلى الاقرار بغائية انسجامية مقررة من قبل في الجسم العضوي الذي فيه كل الأفعال الجزئية متضامنة يولد بعضها بعضا. ويقول بوجود فكرة موجهة للتطور الحيوي. ولهذا فان برجسون وصف كلود برنار بأنه رائد النزعة الحيوية. قال برجسون: «إن كلود برنار هاجم مرارا الفرض القائل بـ «مبدأ حيوي». لكنه أينما فعل ذلك فإنه يقصد النزعة الحيوية لدى الأطباء والعلماء الفسيولوجيين الذين يؤكدون وجود قوة، في الكائن الحي، قادرة على الصراع ضد القوى الفيزيائية وتعويق فعلها... لكن حينما يتعلق الأمر بالفكرة المنظمة والخالقة فإن كلود برنار يهاجم أولئك الذين يرفضون أن يروا في الفسيولوجيا علما خاصا متميزا من الفيزياء والكيمياء.. إنه ليس عالما بالفسيولوجيا من ليس لديه إحساس بالتنظيم، أعني بذلك التناسق الخاص بين الأجزاء وبين الكل الذي يميز الظاهرة الحيوية. إن الأمور تجري في الكائن الحي كما لو تدخلت فكرة معينة تفسّر النظام الذي تترتب عليه العناصر» (من خطبة ألقاها برجسون بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد كلود برنار في احتفال أقيم في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩١٣ في الكولج دي فرانس، واعيد نشرها في «كلمات وكتابات»).

مراجع

— G. Canguilhem: L'idée de médecine éxperimentale selon Claude Bernard. Paris, 1965.

— P. Lamy: Claude Bernard et le matérialisme. Paris, 1939.

— P. Mauriac: Claude Bernard. Paris, 1954.

— R. Millet: Claude Bernard ou l'aventure scientifique. Paris, 1945.

— J.M.D et E.H. Olmsted: Philosophie et méthodologie scientifique chez Claude Bernard. Paris, 1967.

برنتانو (فرانتس)

Franz Brentano

فيلسوف ألماني. ولد في مارينبرج Marienberg bei Bopp ard (بروسيا الراينية) في ١٦ يناير سنة ١٨٣٨. وتوفي في زيورخ (سويسرة) في ١٩١٧/٣/١٧.

وقد صار قسيسا في سنة ١٨٦٤، وحصل على دكتوراه التأهيل لتدريس الفلسفة من جامعة فورتسبورج في سنة ١٨٦٦، وعين أستاذا في تلك الجامعة في سنة ١٨٧٢ لكنه ترك الكاثوليكية والتدريس في سنة ١٨٧٣ وفي السنة التالية سافر إلى فيينا للتدريس في جامعتها، لكن وضعه بوصفه قسيسا سابقا، ومتزوجا، أحدث له عدة مشاكل، مما اضطره إلى ترك التدريس في سنة ١٨٨٠. وفي سنة ١٨٩٥ إنصرف عن كل نشاط في التدريس نهائيا، وأقام معظم الوقت في فيرنتسه (إيطاليا). ولما قامت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ إضطر إلى ترك إيطاليا والاقامة في سويسرة حيث توفي.

وكانت باكورة إنتاجه الفلسفي كتابه: «علم النفس من وجهة النظر التجريبية» (ط١، فيينا، سنة ١٨٧٤، ط٢ مع زيادة فصل مهم بعنوان: «تصنيف الظواهر النفسية»، ليبتسك سنة ١٩١١، ط٣ باشراف O. Kraus في مجلدين، ليبتسك ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥، وقد اعيد طبعها بالأوفست في هامبورج سنة ١٩٥٥ ـ سنة ١٩٥٩، وأصدر له كراوس جزءا ثالثا بعنوان:

«الشعور الحسي والمعرفي»، ليبتسك ١٩٢٨). وفي هذا الكتاب هاجم برنتانو مفهوم علم النفس آنذاك وهو أنه علم «النفس» فهذا يصادر مقدماً على أن هناك جوهراً قائماً برأسه يسمى النفس، وطالب برنتانو بدلا من ذلك بأن يسمى «علم الظواهر النفسية» في مقابل «علم الظواهر الفيزيائية» أعني الفيزياء.

وما يميز ميدان الظواهر النفسية هو «القصدية» Intentionalität أي الاتجاه نحو موضوع «ربما لم يكن واقعيا لكنه معطى في باطن الشعور» Innerlich gegenständlich ويقول برنتانو إنه وجد هذا المعنى عند أرسطو، كما وجده عند الاسكلائيين في العصور الوسطى. وسيكون لهذه الفكرة دور أساسي في تكوين هسرل لمذهب الظاهريات. (كان هسرل من تلاميذه في فيينا من سنة ١٨٨٤ إلى سنة ١٨٨٦). إن الشعور (الوعي) هو شعور بشيء ما.

والظواهر النفسية، فيما يتعلق بالعلاقة القصدية، ليست متساوية فيما بينها. ولهذا يميز برنتانو بين ثلاثة أصناف منها أساسية بحسب: الأفكار، والأحكام، الارادات أو الانفعالات. أما الأفكار فهي الامتثالات، سواء أكانت تمثل عيانات حسّية مثل تلك التي تقدمها الحواس، أم لا. وفيما يتصل بالأحكام ينبغي تمييزها من الامتثالات. لأنها تضيف إلى هذه الأخيرة علاقة قصدية ثانية مباشرة من الاقرار، أو الرفض. فتصورنا لله شيء، وقولنا أنه موجود شيء آخر. والارادات أو الانفعالات هي الحركات العاطفية، والعواطف، والشهوات. وبدلا من الاقرار والرفض نجد في صنف الارادات: التقابل القطبي بين الحب والكراهية أو اللذة والألم. ويلاحظ أن التقابل القطبي موجود في الصنفين الثاني والثالث، وغير موجود في الصنف الأول. إذ في الثاني نجد التقابل بين الاقرار والرفض، وفي الثالث التقابل بين الحب والكراهية، أما في الأول (الأفكار) فلا نجد تقابلا. ولهذا فان امكانية الخطأ بمعنى أن أحد الطرفين صحيح والآخر باطل، يوجد في النوعين الثاني والثالث دون الأول. إذ لا يمكن التحدث عن صحيح أو باطل بالنسبة إلى الامتثال.

وهذا التصنيف الثلاثي حل محل التصنيف الثلاثي الآخر الذي كان سائدا منذ كنت وهو: فكر، عاطفة، إرادة.

ويدرج برنتانو هذه الأقوال فيما يسميه علم النفس الوصفي، الذي يرى أنه علم بالمعنى المعروف، أي يستطيع أن يضع قوانين حتمية وكلية.

وعلى أساس هذه الأفكار في علم النفس أقام برنتانو مذهبا في الأخلاق، عرضه في كتابه: «في أصل المعرفة الأخلاقية» (ليبتسك سنة ١٨٨١)، (وقد طبعه أوسكار كراوس طبعة ثالثة في سنة ١٩٣٤). وفي كتابه: «تأسيس الأخلاق وبناؤها» (طبعه ماير هلبرند في برن Bern سنة ١٩٥٢). وقد أقام مذهبه الأخلاقي على أساس أن طرفي التقابل، في الصنف الثالث، وهي الحب والكراهية يمكن أن ينطبق عليهما ما ينطبق على الأحكام من حيث الوصف بالصحة والبطلان، فقولنا عن شيء أنه خير معناه أن من المستحيل أن نحب هذا الشيء حباً باطلا. ومعناه أن نرفض من يحبون هذا الشيء حبا باطلا. وكذلك إذا قلنا عن شيء انه شرّ فمعناه أن نرفض من يكرهونه كرها باطلا.

وفيما يتعلق بالمقولات يرى برنتانو:

١ - انه لا يوجد أشياء غير الأشياء الضرورية المعنية.

٢ - كل حكم هو اما الاقرار بشيء جزئي عيني أو رفضه «والعيني» هو المقابل «للمجرد»، وهو فيزيائي. والروح الانسانية والله كلاهما - في نظر برنتانو - عيني. لكنه ليس فزيائيا.

مراجع

— O. KRAUS, *F. B. Zur Kenntnis seines Lebens u. seiner Lehre*, Monaco 1919 il Kraus, in *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik*, Brünn 1938, ha sviluppato un'interpretazione di tutta la storia della filosofia morale dal punto di vista brentaniano).

— G. ROSSI, *Giudizio e raziocinio. Studio sulla logica dei Brensaniani*, Milano 1926.

— H. WINDISCHER, *F. B. und die Scholastik*, Innsbruck 1936.

— autori vari, *Naturwissenschaft u. Metaphysik*, I, Brünn 1938 (scritti per il centenario).

— A. KASTIL, *Die philosophie F. B.s. Eine Einfükrung in seine Lehre*, n. ed., Berna 1951 (completo).

— P. F. LINKE, *Die Philos. F. B.s*, in «Zeitschr. philos. Forsch.», 1953, pp. 89-99.

— ID., s. v. in «Neue dt. Biogr.», II, pp. 593-95.

— M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El problema de Dios en la*

filos. de B., in «Rev. Filos.», 1953, pp. 345-58.

— L. GILSON, *Méthode et métaphysique selon F. B.*, Paris 1955.

— ID., *La psychologie descriptive selon F. B.*, ivi 1956.

— A. KASTIL, *B. und der Psychologismus*, in «Zeitschr. philos. Forsch.», 1958, pp. 351-59.

— F. MAYER-HILLEBRAND, *F. B.s Ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phänomenologie*, ibid., 1959, pp. 316-39.

— D. KUBÁT, *F. B.'s Axiology: a Revised Conception*, in «Rev. of Metaph.», 1958-59, pp. 133-41.

— J. R. BARCLAY, *Themes of B.'s Psychological Thought a. Philosophical Overtones*, in «N. Schol.», 1959, pp. 300-318.

— V. FAGONE, *Tempo e intenzionalità. B.-Husserl-Heidegger*, in «Arch. Filos.», 1960, fasc. 1, pp. 105-31.

— A. SATUÉ ÁLVAREZ, *La doctrina de la intencionalidad de F. B.*, Barcellona 1961.

— Y. T. J. SRZEDNICKI, *Remarks concerning the Interpretation of the Philosophy of F. B.*, in «Philos. phenomenol. Res.», 1961-62, pp. 308-16.

— F. COSTA, *La théorie du temps chez B.*, in «Rev. Métaph. Mor.», 1962, pp. 450-74.

— F. MAYER-HILLEBRAND, *Rückblick auf die bisherigen Bestrebungen zur Erhaltung und Verbreitung von F. B. philosophischen Lehren und kurze Darstellung dieser Lehren*, in «Zeitschr. Philos. Forsch.», 1963, pp. 146-69.

— J. SRZESNICKI, *F. B.s Analysis of Truth*, L'Aja 1965.

— G. BERGMANN, *Realism. A Critique of B. and Meinong*, Madison 1966.

برود (شارلز دنبر)

Charles Dunbar Broad

باحث في فلسفة العلوم وفي الأخلاق والفلسفة النظرية ولد في لندن سنة ١٨٨٧. وصار أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في جامعة كمبردج من سنة ١٩٣٣ إلى سنة ١٩٥٣.

وتوفي في سنة ١٩٧١.

آراؤه

ليست لبرود فلسفة، إنما هو كاتب واضح في عرضه لمشاكل فلسفة العلوم. ونجمل فيما يلي بعض آرائه.

١ - يميّز برود بين الفلسفة النقدية، والفلسفة النظرية speculative. فالفلسفة النقدية هي التي على غرار فلسفة ج. ا. مور وبرترند رسل. وموضوعها - في نظر برود - هو «تحليل» المفهومات الأساسية في العلم وفي الحياة اليومية، مثل: العلة، الكيف، الوضع، وأن يقارن بين القضايا العامة التي يقول بها العالم وتلك التي يقول بها الرجل العادي، مثل: «لكل حادث سبب» أو «الطبيعة مطردة النظام». وبرود يجنح إلى الفلسفة التحليلية.

وفي الفصل الأخير من كتابه «العقل ومكانته في الطبيعة» (سنة ١٩٢٥) يستعرض برود سبع عشرة نظرية ممكنة في بيان العلاقة بين العقل والمادة، ويتولى تحليلها وفقا لمنهجه التحليلي هذا الذي أخذ به.

لكنه مع ذلك يأخذ على الفلسفة التحليلية أنها تؤدي إلى نظرة ضيقة جدا، كما أنها جدية وحاسمة. ومن ثم نراه يمجد المثالية لأنها توفر على الأقل نظرة واحدة شاملة تجمع بين نتائج الفن، والعلم، والدين والنظرية الاجتماعية. ولهذا فانه إنما يهاجم أنماطا معينة فقط من الفلسفة النظرية، لا كل فلسفة نظرية. فنراه يأخذ على هذه الأنماط من الفلسفة النظرية أنها لا يمكن أن تصل في براهينها إلى الاحكام واليقين. كما أنه يأخذ على بعضها ضراوة اصطلاحاتها وصعوبة فهمها وغموض تصوراتها، بينما هو يزعم أن «كل ما يمكن أن يقال - أيا ما كان - يمكن أن يقال بعبارة بسيطة واضحة بأية لغة متمدينة أو أن يعبر عنه بنظام من الرموز مناسب». ولهذا ينتهي إلى القول بأن كل فلسفة نظرية سليمة يجب أن تقوم على أساس فلسفة نقدية، بالمعنى الذي بيّناه لهذا اللفظ عنده، ذلك لأن الفلسفة النظرية التي تأخذ بامور دون نقد لها (أي تحليل) هي خيال.

٢ - وما سعى اليه ليس هو أن يستبدل بالفلسفة النظرية فلسفة نقدية، بل أن يمهد الطريق لايجاد فلسفة نظرية. وكتابه «الفكر العلمي» هو محاولة لتوضيح بعض المفهومات المستعملة في العلوم الطبيعية. وكتابه «العقل ومكانته في الطبيعة» هو محاولة

لتحليل المفهومات المستعملة في علم النفس، لكنه في محاولة بيان مكانة العقل في الطبيعة، يخوض في الفلسفة النظرية. وقد أخذ البعض على هذا الكتاب أنه أوسع المجال للقول في الأبحاث المتعلقة بتحضير الأرواح، مما لا يليق في رأيهم بفيلسوف أستاذ في جامعة كمبردج. وقد دافع عن نفسه ببحث بعنوان: «البحث في (تحضير) الأرواح والفلسفة»، فيه هاجم دعاوي الادراك المشترك (العام) Common sense، مؤكدا أنه ليس للادراك العام حقوق ضد الابحاث الروحية، كما لا يحق لميتافيزيقا قبلية أن تنبذ الأشباح والأرواح مقدما وبدون نقد وتحليل. وعلينا - هكذا يقول - أن ندع الأبحاث الروحية تتحدث عن نفسها بنفسها، مع اخضاعها لرقابة الفلسفة النقدية.

٣ - ويعجب برود بماتجرت Mctaggart من بين الميتافيزيقيين لأنه حاول المستحيل، وأعني به: تشييد ميتافيزيقا استنباطية. ولذلك كرّس لدراسته مؤلفا ضخما من ثلاثة مجلدات بعنوان «الفحص عن فلسفة ماتجرت» (١٩٣٣ - ١٩٣٨). وقد أعجبه في ماتجرت أمران: بروده، ووضوحه. فهو يضع المقدمات بعبارة واضحة، ويستخلص النتائج المحددة منها ببراهين يستطيع كل انسان متابعتها وفهمها، وهو اما أن يقبلها أو يرفضها.

مؤلفاته

— Mind and its place in nature, 1925
— Scientific Thought, 1923.
— Examination of McTaggart's Philosophy, 3 volumes, 1933-38.
— Five Types of Ethical Theory, 1930.

مراجع

— The «Philosophy of C.D. Broad, edited by F. A. Schilpp, 1939.
— R.M. Blake: «Mr Broad's Theory of Time», in Mind (1925).

بريه (اميل) Emile Bréhier

مؤرخ للفلسفة فرنسي. كان أستاذا في جامعات رن وبوردو والسوربون والقاهرة. ولد في بارلودوك Bar-le-Duc في ١٢ أبريل ١٨٧٦ وتوفي في باريس في ٣ فبراير سنة ١٩٥٢.

أشهر مؤلفاته: تاريخ الفلسفة، وقد شمل من الفلسفة اليونانية حتى العصر الحاضر في أوروبا، وصدر ما بين سنة ١٩٢٦ وسنة ١٩٣٢. واكتمل بكراستين: احداهما تأليف ماسون أورسل (سنة ١٩٣٨) عن «الفلسفة في الشرق»، والثانية عن «الفلسفة في بيزنطة» تأليف ب. تاتاكس B. Tatakis (سنة ١٩٤٨).

لكننا نلاحظ على كتابه في تاريخ الفلسفة هذا، عدم العمق، وتفاهة العرض، وعدم الوضوح بسبب عدم تمكنه من فهم مختلف المذاهب التي يعرضها، وقلة اطلاعه على الأبحاث التي كتبت عن الفلاسفة الذين يعرض مذاهبهم. ولعل السبب في رواجه، مع ذلك، هو عدم وجود تواريخ عامة للفلسفة باللغة الفرنسية غيره.

وأفضل منه بكثير رسالتاه للدكتوراه: الكبرى بعنوان «الأفكار الفلسفية والدينية عند فيلون السكندري» (سنة ١٩٠٧)، والصغرى بعنوان: «نظرية اللاجسميات في الرواقية القديمة» (سنة ١٩٠٧). وله إلى جانب ذلك:

١ - «خروسفوس والرواقية القديمة» (ط٢ سنة ١٩٥١).
٢ - «فلسفة أفلوطين» باريس سنة ١٩٢٨.
٣ - «فلسفة العصور الوسطى»، باريس سنة ١٩٣٧.
٤ - «الفلسفة وماضيها»، باريس سنة ١٩٤٠.

كما أنه ترجم «تساعات» أفلوطين في ٦ - مجلدات (سنة ١٩٢٤ - سنة ١٩٣٨ عند الناشر Les Belles - lettres (الترجمة وفي مقابلها النص اليوناني).

پسكال (بليز) Blaise Pascal

رياضي وفيزيائي ومفكر فرنسي. ولد في ١٩ يونيو سنة ١٦٢٣، في مدينة كليرمون فران Clermont-Ferrand في اقليم الاوفرن بقلب فرنسا. وتوفي في ١٩ أغسطس سنة ١٦٦٢.

وكان أبوه رئيسا لمحكمة الضرائب cour des aides في كليرمون. تلقى پسكال العلم أولا على يدي أبيه هذا الذي

انتقل إلى باريس في سنة ١٦٣١، ومنذ نعومة أظفاره كشف عن عبقرية مبكرة جدا حتى قيل انه اكتشف الهندسة وهو صبي قبل أن يقرأ كتابا في الهندسة! وعلّمه أبوه اليونانية واللاتينية، وأظهر اهتمامه خاصة بالرياضيات والفيزياء منذ صباه، وفي سنة ١٦٣٩ ألّف رسالة عن القطاعات المخروطية طبعت في سنة ١٦٤٠، واخترع آلة لعمليات الجمع في الحساب أراد بها أن يساعد أباه في عمليات جمع الضرائب حين كان يشغل وظيفة في محكمة الضرائب في روان Rouen، وبعدذلك قام باجراء عدة تجارب مشهورة على قمة جبل پوي دي دوم للبحث عن صحة نظرية توريشلّي في الضغط الجوي والخلاء، وأدت هذه التجارب إلى اكتشافه لعدة نظريات في علم الهيدروستاتيكا (توازن السوائل). وواصل اكتشافاته الرياضية، فاكتشف حساب الاحتمالات، وفي سنة ١٦٥٤ حدثت له أزمة روحية عميقة سجلها فيما يسمى باسم «المذكرة» Memorial بدأها بالعبارات التالية:

«رب ابراهيم واسحق ويعقوب
لا رب الفلاسفة
يقين، يقين، شعور، سرور، سلام
إله يسوع المسيح
«إلهك سيكون إلهي»
نسيان العالم ونسيان كل شيء إلاّ الله
إنه لا يوجد إلاّ بالطرق التي دل عليها الانجيل.
أيها الإله العادل، إن العالم لم يعرفك، لكني عرفتك.
سرور، سرور، سرور، دموع سرور
لقد انفصلت عنه
«يا إلهي! هل تتخلى عنّي؟
يا ليتني لا أنفصل عنه أبداً»

لقد أفضت به هذه المحنة الروحية إلى الانقطاع إلى الله والارتماء في أحضان المسيح والامتلاء بالمشاعر الدينية العميقة.

وكانت أخته جاكلين قد صارت راهبة في جماعة بورويال (بالقرب من فرساي) التي كانت ترئسها الام أنجليك Angélique. وبعد محنة سنة ١٦٥٤ عقد پسكال علاقات وثيقة مع جماعة بورويال الذين كانوا من أنصار جنسنيوس Jansenius أسقف أبير Ypres ومؤلف كتاب Augustinus، وقد أدان الديوان المقدس (البابا) في مايو سنة ١٦٥٣ بعض العبارات الواردة في هذا الكتاب باعتبارها مخالفة للعقيدة الكاثوليكية. وأدى ذلك إلى نزاع سافر بين البابا وجماعة بور رويال وعلى رأسها أرنولد Arnauld، ولعب اليسوعيون بدسائسهم المعهودة وخبثهم دوراً شيطانياً في إثارة الباب والملك لويس الرابع عشر ضد هذه الجماعة المتينة الإيمان، إلى أن انتهى الأمر بلويس الرابع عشر أن أمر بتدمير ديرهم وتشتيت جماعتهم! وشارك پسكال في هذه المعركة بكتاب ضخم بعنوان Les Provinçiales فيه كشف عن خبث اليسوعيين، ودافع عن أصحابه من جماعة بورويال، وفضح خصوصا فساد الأخلاق التي يدعو إليها اليسوعيون، خصوصاً في باب «الفتاوى» Casuistique الذي يكشف فيه اليسوعيون عن انحلال في مبادىء الأخلاق، وانتهازية في تطبيق مبادىء الأخلاق الدينية، ومداراة ومغالطة في تبرير الذنوب، استرضاء لأهواء ذوي الجاه والسلطان ممّن يعمل المعرفون اليسوعيون في خدمتهم، كيما يحققون لديهم وبواسطتهم مآربهم الدنيوية في السيطرة على النفوس وابتزاز الأموال وتقلد المناصب الرفيعة. ولو استعرنا عنوان كتاب الغزالي في الرد على الباطنية، لكان لنا أن نعنون كتاب پسكال بعنوان: «فضائح اليسوعيين».

ومنذ أن تحوّل پسكال إلى التقوى الدينية، فكّر في وضع كتاب للدفاع عن المسيحية والدعوة إليها، ابتغاء تحويل المفكرين الأحرار إلى الدين واليقين. لكن هذا المشروع لم ينجز، وإنما بقيت منه صفحات عديدة تحتوي على «أفكار» هي مخطط هذا الكتاب. وقد وجدت بعد وفاته وجمعت تحت عنوان «أفكار» Pensées.

وسنعرض فيما يلي أهم آراء پسكال الداخلة في نطاق الفلسفة:

١ - منهج العقل الهندسي، والعقل اللطيف.

يسخر پسكال من ديكارت وينعته بانه «لا فائدة منه، وهو غير متيقن Descartes inutile et incertain (نشرة برنشفج ص ٣٦١، باريس ١٩١٤). ذلك لأنه رأى أن منهج ديكارت هو منهج الهندسة، بينما يرى پسكال أن ثمت منهجين هما منهج الهندسة ومنهج اللطافة.

يقول پسكال: «ثم نوعان من العقول أحدهما ينفذ بحدة وعمق إلى نتائج المبادىء، وهذا هو عقل الدقة، والثاني يفهم عددا كبيرا من المبادىء دون أن يخلط بينها، وذلك هو العقل الهندسي. الأول قوة للعقل واستقامة، والثاني اتساع للعقل، وأحدهما يمكن أن يوجد بدون الآخر: فيكون العقل قويا وضيقا ويكون واسعا وضعيفاً.»

ولبيان الفارق بين العقل الهندسي والعقل اللطيف esprit de finesse يقول بسكال: «في أحدهما (الهندسي) المبادىء ملموسة، لكنها بعيدة عن الاستعمال العادي، حتى أنه من الصعب أن يلتفت الرأس إلى تلك الناحية، لعدم تعوّده، لكن متى التفت رأى المبادىء واضحة كاملة، ولا بد أن يكون العقل زائفاً إذا كان لا يقدر على البرهنة إبتداءا من المبادىء الكبيرة إلى حد أنه من المستحيل أن يغفلها.

أما في العقل اللطيف فإن المبادىء موجودة في الاستعمال العادي وماثلة أمام أعين جميع الناس. وليس المرء في حاجة إلى أن يلتفت برأسه أو يتعب نفسه. كل ما يحتاج إليه هو أن يكون جيد النظر، نعم لا بد أن يكون جيد النظر، لأن المبادىء هي من الدقة وكثرة العدد بحيث يستحيل عدم إفلات البعض منها. لكن إغفال مبدأ هو أمر من شأنه ان يؤدي إلى الخطأ، ولهذا يجب أن يكون جلياًحاداً بحيث يستطيع أن يرى كل المبادىء، وأن يكون بعد ذلك مستقيم العقل حتى لا يبرهن برهنة زائفة إبتداء من المبادىء المعلومة» (٣١٧).

٢ ـ القلب والعقل:

كذلك يضع بسكال ما يسميه «القلب» le coeur في مقابل «العقل» raison ويقصد بالقلب: العيان، والوجدان intuition. يقول بسكال: «نحن نعرف الحقيقة ليس فقط بواسطة العقل، بل وأيضا بواسطة القلب Cœur: فبالقلب نعرف المبادىء الأولى، وعبثا يحاول التعقل raisonnement، وهو لا نصيب له في ذلك الأمر، ان يحاربها. ان الفورونيـة (أي الشكاك) يعملون في هذا السبيل عبثا، ولا هدف لهم إلّا هذا، ونحن نعلم أننا لا نحلم. وعجزنا عن اثبات ذلك بالعقل لا يدل إلّا على ضعف عقلنا لا على عدم يقين كل معارفنا كما يزعمون. لأن معرفة المبادىء الأولى، مثل أنه يوجد مكان، وزمان، وحركة وأعداد هي معرفة راسخة رسوخ أية معرفة نستمدها من البراهين، ويجب على القلب أن يستند إلى هذه المعارف المدركة بالقلب والغريزة وأن يقيم كل قوله. إن القلب يشعر بأن هناك ثلاثة أبعاد في المكان وأن الاعداد لا متناهية، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيبرهن على أنه لا يوجد عددان مربّعان أحدهما ضعف الأخر. إن المبادىء تُستشعر، أما القضايا فتستنتج، وكلاهما يدرك بيقين، رغم أن ذلك يتم بطرق مختلفة. ومن غير المفيد ومن المضحك أيضا أن يطالب العقل القلب ببراهين على مبادئه الأولى، ابتغاء أن يصدّقها؛ كما سيكون من المضحك أن يطلب القلب من العقل أن يشعر كل القضايا التي يبرهن عليها ابتغاء أن يقبلها.

وهذا العجز يجب ألا يستخدم إلا في قدع العقل، الذي يريد أن يحكم على كل شيء، لا في محاربة يقيننا، كما لو كان العقل هو وحده القادر على إفادتنا بالعلم. ويا ليت الله لم يحوجنا إلى العقل، ويجعلنا نعرف كل شيء بالغريزة والعاطفة! لكن الطبيعة حرمتنا من هذه النعمة، ولم تمنحنا إلا القليل من المعرفة التي من هذا النوع، وباقي المعارف كلها لا يمكن أن يحصّل إلا بالبرهنة العقلية» («الأفكار» ص ٤٦٠)

٣ ـ وجود الله:

لكن بسكال لا يستطيع أن يدرك وجود الله بالعقل، ولا بالقلب بل فقط بواسطة الوحي أو الدين. فهو يقول أولا: «نحن نعرف وجود المتناهي وطبيعته، لأننا متناهون وممتدون مثله. ونعرف وجود اللامتناهي ونجهل طبيعته، لأنه ذو امتداد مثلنا، لكن ليس له حدود على خلاف أمرنا. لكننا لا نعرف وجود الله ولا طبيعته، لأنه لا امتداد له ولا حدود، لكننا بالايمان نعرف وجوده، وبالمجد (أي بنور المجد) سنعرف طبيعته» (ص ٤٣٦) ثم يقول: «لنتكلم الآن بسبب نورنا الطبيعي، إذا كان يوجد إله، فإنه لا يمكن إدراكه لأنه بسبب كونه لا أجزاء له ولا حدود، فإنه لا علاقة له بنا، ولهذا فنحن عاجزون عن معرفة ما هو وهل هو موجود» (الموضع نفسه) وواضح من عبارته ها هنا أنه يؤكد أننا عاجزون بالعقل الطبيعي أن نعرف وجود الله، وإنما الايمان وحده هو الذي أخبرنا بوجوده.

أما البراهين الميتافيزيقية التي يسوقها اللاهوتيون والفلاسفة لاثبات وجود الله، فإنها «بعيدة عن تفكير الانسان وهي من التعقيد إلى درجة أن تأثيرها ضئيل. وحتى لو صلحت لبعض الناس، فإن ذلك يحدث خلال اللحظة التي يشاهد فيها هؤلاء الناس هذه البراهين، وبعد ذلك بساعة يخشون أن يكونوا قد خدعوا» (ص ٥٧٠).

والبرهان القائم على ما في الكون من مخلوقات عجيبة وتدبير محكم قد يغير في لفت نظر المؤمنين إلى عجائب صنعة الخالق، لكنه لا يقنع الملحدين.

والبرهان القائم على الحركة إذا استخدمه اللاهوتيون لاقناع الملحدين، فإنه يعطي هؤلاء الاخرين «الحق في أن يعتقدوا أن البراهين التي يسوقها ديننا واهية جدا، وقد شاهدت

بالعقل وبالتجربة أن هذا هو أدعى الأمور لاثارة استهزائهم بديننا» (ص ٤٤٦).

وهكذا نجد پسكال يرفض كل البراهين العقلية لاثبات وجود الله. ذلك أن پسكال لا يريد إله الفلاسفة، بل إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، الإله الذي تأنس (صار إنسانا) في يسوع الذي توسط من أجل النجاة.

٤ ـ الانسان:

ولا يمل پسكال من الالحاح في توكيد «شقاء الانسان بدون الله» ـ ذلك لأن الطبيعة الانسانية فاسدة. ويتساءل: ما الانسان؟ ويجيب الانسان هو لا شيء إذا ما قورن باللامتناهي، وهو كل شيء بالنسبة إلى العدم: إنه وسط بين العدم وبين كل شيء... إنه عاجز عن رؤية العدم الذي عنه صدر، واللامتناهي الذي يحيط به» (ص ٣٥٠).

لكن پسكال ما يلبث أن يرى الوجه الآخر في الانسان، أعني عظمة الانسان، فيقول: ان عظمة الانسان هي من الوضوح بحيث تستخلص من شقاء نفسه، لأن ما هو طبيعة في الحيوان نحن نسميه شقاء الانسان، وبهذا نحن نقر بأنه لما كانت طبيعته اليوم تماثل طبيعة الحيوان، فإنه سقط من طبيعة أفضل كانت خاصة به فيما مضى.

فمن ذا الذي يشعر بأنه شقي لأنه ليس ملكا إلا ذلك الذي كان ملكا من قبل؟ وهل وجد بول أميل Paul-Emile شقيا لأنه لم يعد بعدُ قنصلا؟ بالعكس، لقد وجده الناس سعيدا بأنه كان ذات يوم قنصلا، لأن هذه الوظيفة ليست وظيفة دائمة. لكنهم وجدوا برسيوس (كان بول إميل قد انتصر على برسيوس ملك مقدونيا في سنة ١٦٧ ق. م) شقيا لأنه لم يعد ملكا، ذلك أن من شأن وظيفته أن تكون دائمة، إلى درجة أنهم تعجبوا منه كيف يحتمل الحياة بعد ذلك. ومن ذا الذي يشعر بأنه يشقى لأن له فماً واحداً؟ من ذا الذي لا يشقى لأن له عيناً واحدة! ربما لم يحزن أحد على أن ليست له ثلاث أعين، لكن من ليس له عين يبصر بها هو امرؤ شقي شقاء لا عزاء عنه!» (ص ٥١٢).

فيم إذن تقوم عظمة الانسان؟

«ما الانسان إلا قصبة، والقصبة أضعف ما في الطبيعة، لكنه قصبة مفكرة. ولا ينبغي أن يتسلح الكون كله لسحقه: فبخار، أو قطرة ماء تكفي لقتله. لكنه لو سحقه الكون، فإنه سيكون أعظم نبلا ممن يقتله، لأنه يعرف أنه يموت ويعرف ما يمتاز به الكون عليه. أما الكون فلا يعرف شيئا من ذلك.

كل كرامتنا إذن هي في الفكر ومن ثم (أي من الفكر) علينا أن ننهض، لا من المكان أو الزمان اللذين لا نستطيع أن نملأهما. فلنعمل إذن على التفكير جيدا: ذلك هو مبدأ الاخلاق» (ص ٤٨٨).

عظمة الانسان هي في الفكر. أما الأملاك والأراضي في المكان فلا تهب عظمة، لأن الكون يشملها ويشملني «ويبتلعني كأنني نقطة، أما بالفكر فأنا أحيط بالكون».

٥ ـ رهان بسكال:

وفي كتاب «الأفكار» نجد الحجة المشهورة باسم رهان بسكال، والتي أراد بها أن يبين أن من الافضل الايمان بالآخرة والعقاب والثواب في الآخرة، فهذا أفضل من عدم الايمان بها. وهو في الوقت نفسه نوع من البرهان على وجود الله. وعصب هذا البرهان يقوم في أننا ملزمون بالاختيار بين أمرين: أما أن الله موجود، وأما أن الله غير موجود. وبسكال يوجه البرهان إلى الشكاك والملحدين فيقول: «لننظر في هذين الأمرين: لو كسبتم، كسبتم كل شيء، وإذا خسرتم، فلن تخسروا شيئا، فراهنوا إذن على أن الله موجود، دون تردد.

ـ هذا رائع، نعم، لا بد أن نراهن، لكن ربما أراهن بأكثر مما ينبغي.

ـ لننظر. ما دام هناك مثل هذه المخاطرة في الكسب أو الخسارة فإذا لم يكن أمامكم إلا أن تكسبوا حياتين بدلا من حياة واحدة، فانكم تستطيعون أيضا أن تكونوا كاسبين، لكن ان كان هناك ثلاث (حيوات) لتكسب فلا بد من المراهنة. انكم مضطرون إلى المراهنة، وإذا أرغمتم على المراهنة فسيكون من عدم الفطنة أن تقامروا بحياتكم من أجل كسب ثلاث حيوات، في رهان فيه هذا القدر من المخاطرة بالمكسب أو الخسارة. لكن هناك «سرمدية» من الحياة والسعادة. وما دام الأمر كذلك، فإنه إذا كان هناك ما لا نهاية له من المخاطرات التي ستكون إحداها لك، فسيكون لك الحق في كسب واحدة لتحصل على إثنين وسيكون فعلك في الاتجاه السيء، مادمت مضطرا إلى المخاطرة، لو رفضت أن تقامر بحياة واحدة في مقابل ثلاث حيوات في مقامرة، سيكون لك منها واحدة من بين آلاف المقامرات (الصدف) إذا كانت هناك ما لا نهاية من الحياة اللامتناهية السعادة ستكسبها، لكن ها هنا ما لا نهاية له من الحياة اللامتناهية السعادة يمكن كسبها، مقامرة بالكسب ضد

عدد متناه من صدف الخسارة، وما تقامر به متناه. وهذا ينتزع كل اختيار أينما وجد اللامتناهي. حيث لا يوجد ما لا نهاية له من الصدف للخسارة في مقابل صدفة واحدة للكسب، فإنه لا ينبغي التردد، بل يجب إعطاء كل شيء. وهكذا إذا اضطر الانسان إلى المقامرة فيجب التخلي عن العقل ابتغاء المحافظة على الحياة، أولى من المقامرة بها من أجل الكسب اللامتناهي، المستعد للمجيء مثل ضياع العدم.

إذ لا يفيد شيئا أن نقول انه من غير المتيقن أننا سنكسب، ولكن من المتيقن أنا نقامر، وان المسافة اللانهائية القائمة بين اليقين بما يتعرض له الانسان (من المقامرة) وعدم اليقين بما سيكسب، يسوّي بين المتناهي الذي يقامر به يقيناً وبين اللامتناهي غير المتيقن به. لكن الأمر ليس هكذا: فإن كل مقامر يقامر بيقين من أجل أن يكسب عن غير يقين، ومع ذلك فإنه يقامر يقينا بالمتناهي من أجل أن يكسب - دون يقين - ما هو متناه، دون أن يخطىء بهذا في حق العقل. ولا توجد ما لا نهاية له من المسافة بين هذا اليقين بالتعرض (بالمقامرة) وبين عدم اليقين بالكسب: فهذا خطأ. والحق أن هناك ما لا نهاية بين اليقين بالكسب وبين اليقين بالخسارة، لكن عدم اليقين يتناسب مع اليقين بما يخاطر به تبعاً لصدف الربح والخسارة. ومن هنا فإنه إذا كان ثمة من المخاطرات في ناحية بقدر ما في الناحية الأخرى، فإن الرهان متكافىء وحينئذ يكون اليقين بما يتعرض له مساوياً لعدم اليقين بالكسب. وهيهات أن يكونا متباعدين بمسافة لا نهاية لها. وهكذا فإن اقتراحنا له قوة لا نهاية لها، إذا كان ما نقامر به هو المتناهي في مقامرة فيها أمثال هذه الصدف لاحتمال الربح أو الخسارة، وكان ما يكسب هو اللامتناهي. وهذا أمر قد تبرهن (ببرهان صحيح)، وإذا كان الناس قادرين على بلوغ حقيقة ما، فإنها هذه».

فإذا اعترض معترض قائلا: أولئك الذين يؤملون في النجاة هم سعداء بهذا، لكن يقابل ذلك خوفهم من الجحيم! يجيب پسكال: «من هو الأكثر دواعي للخوف من الجحيم: من يجهل هل يوجد جحيم ويوقن بالعذاب ان وجد جحيم - أو من هو مقتنع نوعا من الاقتناع بوجود جحيم ويؤمل في النجاة إذا كانت موجودة؟!».

ذلك هو نص رهان پسكال. وقد سبقه إليه الغزالي في كتابه «ميزان العمل» وقد بحثنا هذا تفصيلاً في بحث لنا بالفرنسية نشر في مجلة Studia Islamica سنة ١٩٧٧ وأعدنا نشره في كتابنا Thémes et figures de la philosophie Islamique. Paris, 1979.

نشرات مؤلفاته

— Oeuvre complètès, . ed. par L. Brunschvicg, E. Boutroux, et F. Gazier, 14 vols. Paris 1904-14.
— Pensées et opuscules, ed. L. Brunschvicg. Paris 2 ed. 1900.

مراجع

— Benzicri, F: L'esprit humain selon Pascal. Paris 1939.
— E. Boutroux: Pascal, Paris.
— L. Brunschvicg: Le génie de Pascal. Paris, 1924.
— L. Brunschvicg: Pascal. Paris, 1932.
— J. Chevalier: Pascal, Paris.
— C. Falcucci: Le problème de la verité chez Pascal. Toulouse, 1939.
— R. Guardini: Christliches Beuwusstsein. Versuch über Pascal. Leipzig. 1935
— J. Guitton: Pascal et Leibniz. Paris 1951.
— E. Jovy: Etudes pascaliennes, 5 Vols. Paris, 1927-8.
— L. Lafunia: Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952) Paris 1954.
— J. Laporte: Le coeur et la raison selon Pascal. Paris, 1950.
— E. Strowski: Pascal et son temps, 3 Vols. Paris 1907-8.

بكاريا (سيزار)

Cesare Beccaria

مشرّع واقتصادي ومفكر في فلسفة القانون، إيطالي. ولد في ميلانو في ١٥ مارس سنة ١٧٣٨، وتوفي في ميلانو في ٢٨ نوفمبر سنة ١٧٩٤.

أشهر مؤلفاته هو كتاب: «في الجرائم والعقوبات» Dei delitti e delle pene (سنة ١٧٦٤، ليفورنو). وبفضله ذاع صيته في أوربا، ولقي استحسان «فلاسفة» دائرة المعارف الفرنسية التي كان يشرف عليها ديدرو.

في هذا الكتاب تأثر بنزعة المنفعة التي دعا إليها هلفسيوس، ثم بفكرة العقد الاجتماعي كما عرضها هوبز ولوك وروسو . فرأى أن المعيار الجوهري للنقاش بين الناس هو توفير أكبر قدر من السعادة لهم، وعدل نظرية العقد الاجتماعي، فرأى أن هذا العقد بين الحاكم والمحكومين لا يعني تجريد هؤلاء الآخرين من حرياتهم، بل يتنازلون فقط بموجب هذا العقد عن أقل قدر ممكن من حرياتهم. وبالتالي لا يحق للحاكم أن يقتل المحكومين، لأي سبب من الأسباب. ولهذا دعا إلى إلغاء عقوبة الاعدام، وقال إنها لا فائدة منها، لانها لم تردع الناس عن ارتكاب جريمة القتل. كذلك دعا إلى منع التعذيب لاستخراج الاعتراف بالجريمة، وقال إنه: «وسيلة مضمونة لتبرئة عتاة المجرمين الأقوياء، وإدانة الضعفاء الأبرياء». وانتهى إلى وجوب تقليل العقوبة إلى أقصى درجة ممكنة، وعدم الربط بين العقوبة والكفارة.

مؤلفاته

أحسن طبعة لمؤلفاته هي تلك التي قام بها S. Rounagroli بعنوان C. Beccaria: Opere, 2 vol. Firenze, 1958.

مراجع عنه

— A. de Marchi: Cesare Beccaria e il processo penale. Torino, 1929.

— C.A. Vianello: La vita et l'opera di Cesare Beccaria, Milano, 1938.

— M. Maestro: Voltaire and Beccaria as Reformers of Criminal Law, New York, 1942.

— A. Maestro: Ideologia e Politica in C. Beccaria, New York, 1968.

— A. Amati, A. Buccellati,: C. Beccaria e l'abolizione della pena di morte, Milano, 1872.

بلو (جوستاف)

Gustave Belot

فيلسوف أخلاق فرنسي. ولد في ١ ستراسبورج في ٨ أغسطس ١٨٥٩، وتوفي في ٢٢ ديسمبر سنة ١٩٢٩ في باريس.

دخل مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٨٧٨، وحصل على الاجريجاسيون في الفلسفة سنة ١٨٨١ وصار مدرسا للفلسفة في ليسيهات: سان كنتان، وبرست، وتور (١٨٨١ - ١٨٩٣) وفي اثنين من ليسيهات باريس: جانسون دي سايي (١٨٩٣- ١٩٠٠) ولوي لوجراند (سنة ١٩٠٠- سنة ١٩٢٢).

ومؤلفاته قليلة، وأهمها كتابه:

Etudes de morale positive, Paris, 1907; 2e ed. en 2 vols, Paris, 1921

وله عدة مقالات نذكر منها:

(١) «الأصل الثلاثي لفكرة الله»، في المجلة الفلسفية Rev. Philos سنة ١٩٠٨ عدد ٢ ص ٥٩٤- ٦١٢.

(٢) «فكرة الله والالحاد»، مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق RMM سنة ١٩١٣ ص ١٥١- ١٧٦.

(٣) «الدين بوصفه منهجا للتربية الاخلاقية»، في RMM سنة ١٩٢١ ص ٥٥٧- ٥٧٥.

مراجع

— D. Parodi: Le Problème moral et la pensée contemporaine, Paris, 1921, pp. 171-104.

— R. Lenoir: «La Philosophie de G. Belot» in Rev. Philosophique, 1930, 11, 86-107.

— G.F. Renand :«l'Oeuvre de G. Belot», in RMM, 1932, pp. 235-51.

— J. Benrubi: Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, t.1, Paris 1933, pp. 236-41.

بلوندل (موريس)

Maurice Blondel

فيلسوف فرنسي معاصر، كاثوليكي النزعة، ولد في مدينة ديجون Dijon في ٢/١١/١٨٦١، وتوفي في أكس - إن - بروفانس Aix - en - Provence في ٤/٦/١٩٤٩.

وكانت أسرته من الطبقة الوسطى، مسيحية متدينة،

يكثر فيها رجال القانون. لكن موريس التحق بمدرسة المعلمين العليا وكان من أبرز أساتذته أميل بوترو E. Boutroux «الذي كان يلقن تلاميذه الوحدة الباطنة الفريدة في المذاهب الكبرى الأصيلة في نفس الوقت الذي كان فيه يعلمهم استمرار وعرضية التاريخ العام للأفكار، ويروض تأملهم ويثير فيهم القدرة على الابتكار بواسطة حسّه النقدي وبواسطة الاشعاع الراديوي المعدي الذي كان ينبعث من تفكيره الشخصي الذي كان دائماً في حال تولّد» على حد تعبير بلوندل («رحلة موريس بلوندل الفلسفية» أحاديث مع فريدريك لوفيڤرجرت في سنة ١٩٢٧، باريس سنة ١٩٦٦ ص ٣) كذلك تأثر بأوليه لبرين ـ Ollé Laprune الذي «استطاعت حياته المضنية الحارة أن تحلّ ـ في سجوّ فكر بغير غيوم ـ كثيرا من المشاكل التي لا تزال متقدة بأنفاس بسكال» (الموضع نفسه). وفي مدرسة المعلمين العليا، اصطدم بنقد أحيانا هدام، وأخرى نزيه للدين في حدود العقل فقط. هنالك تولدت في ذهنه فكرة الرسالة التي سيقوم بها للحصول على الدكتوراه، وهي أن يستخرج من المواقف السلبية ضد الدين موقفا إيجابيا يبين مشروعيته أمام العقل. ومن هنا كانت نقطة انطلاق فكره هي النزاع بين ما تقتضيه الفلسفة والعقل وبين ما أتى به الدين المسيحي من تعاليم.

وناقش رسالة الدكتوراة في ٧ يونيو سنة ١٨٩٣: وكانت الرسالة الكبيرة بعنوان: «الفعل: محاولة لنقد الحياة والعلم في الممارسة العملية» وقد شرح لمحدثه لوفيڤر لماذا اختار هذا الموضوع فقال: «ما معنى أن نفعل؟ أليس هو أن نأتي بجديد دائما؟ لهذا فإن دراسة الفعل، بروح العقل، هو دائما بمثابة تجديد بالشراب من عين الشباب.. ان ما أردته هو أن أحرر نفسي، مستخدما الوسط ـ الجديد بالنسبة إليّ ـ الذي كان يحاصرني عن يميني وعن شمالي. وكان يعطيني الانطباع اني لا أتنفس بحرية ـ وهو وسط كانت فيه الأطراف المتقابلة، تتحدى بعضها بعضا ولا تعوّض ـ وسط يتذبذب بين الهواية وبين النزعة العلمية، فيه تصادمت المسيحية المحدثة على الطريقة الروسية مع المهارة القاسية للمثالية الجذرية على الطريقة الالمانية، وسط فيه ـ سواء في الأدب وفي الفن وفي الفلسفة بل وفي التربية الدينية نفسها ـ يستوي التصوري Notionnel والصوري Formel بل واللاواقعي Irréel» (الكتاب نفسه ص ٣٤ ـ ٣٥).

وقد نمى بلوندل نتائج رسالته من حيث المنهج في بحثين مهمين، الأول بعنوان: «رسالة عن مقتضيات الفكر المعاصر فيما يتعلق بالدفاع عن الدين وفي منهج الفلسفة لدراسة المشكلة الدينية» (ظهر سنة ١٨٩٦)، والثاني بعنوان: «التاريخ والعقيدة، المناقص الفلسفية في التفسير اللاهوتي الجديد» (ظهر في سنة ١٩٠٣).

ولما كان في رسالته للدكتوراه قد نحا نحو نقد الفلسفة العقلية والاشادة بالخوارق واللامعقول، فإنه حين تقدم للحصول على وظيفة أستاذ فلسفة في إحدى الجامعات الفرنسية، أهمل طلبه، وظل على هذه الحال عامين إلى أن وافق على تعيينه وزير المعارف آنذاك، ريمون بونكاريه، فعين أولا أستاذا للفلسفة في جامعة ليل Lille ثم انتقل منها إلى جامعة إكس ـ إن ـ بروفانس حيث استمر فيها إلى أن أحيل إلى التقاعد سنة ١٩٢٩ وهو في السبعين من عمره، واستمر يعيش في أكس ـ إن بروفانس حتى وفاته سنة ١٩٤٩، وفي هذه الفترة، أتم رباعيته الفلسفية التي عبر فيها عن تمام مذهبه الفلسفي، وتشمل:

١ ـ «الفكر» La pensée ويشتمل على جزأين:

أ ـ «تكوين الفكر ومدارج صعوده التلقائي»، باريس سنة ١٩٣٤ (ط٢، سنة ١٩٤٨).

ب ـ «مسؤوليات الفكر وإمكان إنجازه»، باريس سنة ١٩٣٤ (ط٢، سنة ١٩٥٤)

٢ ـ «الوجود والموجودات، L'Etre et les êtres محاولة في إيجاد أنطولوجيا عينية وشاملة»، باريس سنة ١٩٣٥ (ط٢ سنة ١٩٦٣).

٣ ـ «الفعل L'action» ويشتمل على قسمين:

أ ـ «مشكلة العلل الثانية ومحض العقل»، باريس سنة ١٩٣٦ (ط٢، سنة ١٩٤٩)

ب ـ «الفعل الانساني وشروط بلوغه غايته»، باريس سنة ١٩٣٣ (ط٢، سنة ١٩٦٣)

٤ ـ «الفلسفة والروح المسيحية» في جزأين، باريس ١٩٤٤ ـ ١٩٤٦ (ط٢، سنة ١٩٥٠)

مذهبه

١) فلسفة الفعل:

قلنا أن بلوندل أراد أن يخوض معركة النزاع بين الفلسفة والدين. وقد وجد أن حل مشكلتها يقوم في تعمقها. وأدرك أن مسألة الفعل هي معقد الصلة بينهما. فكيف كان ذلك؟

إن الفعل هو الانسان لأنه لا يتحقق شيء إلا بواسطة الفعل. ويستمر الفعل يجري على هيئة دورة: لأنه يريغ لا محالة إلى أن يكمّل إراديا ما نستخدمه تلقائيا وبالضرورة. وهو يحيل إلى غاية مشعور بها، وبما فيه من مبدأ معاش. وما كان في المبدأ لا متناهيا ينبغي في ختام المطاف أن يعود لا متناهيا أيضا. لكن حضور هذا اللامتناهي يضع أمام الفعل مشكلة لا يستطيع حلّها، ولكنه لا يملك ايضا الافلات منها، وذلك لأن الإحاطة باللامتناهي أمر مستحيل، ولكن علينا التعلق باللامتناهي. غير أن هذا لا يمكن إنجازه إلا بموهبة من الله، وهي موهبة يكشف عنها في النفس، ما فيها من تجليات نورانية.

وهكذا تنبثق في ديالكتيك الفعل مشكلة ما هو خارق surnaturel، وهي مشكلة وليست واقعا حقيقيا، لأنه إذا كانت المسألة ضرورية، فإن الجواب عنها يهيب بنور آخر - وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعطيه مضمونا، فإنه يقدر مع ذلك على تحديد شروطه وشكله.

هذه هي خلاصة ما قاله بلوندل في رسالته: «الفعل» كلام غامض، لا يرضي أصحاب النزعة العقلية، أي الفلاسفة، ولا يرضي رجال الدين حتى تحسّر بعضهم على غياب سلطة محاكم التفتيش، وإلا لكانوا قد أحرقوه، كما قال في أحاديثه تلك. فماذا أخذ عليه هؤلاء وأولئك؟ يقول بلوندل: أما «أهل اليسار فقد اتهموني بأني لم أحفظ للانسان نصيبه وأني أحلت كل شيء إلى خوارق. وأما أهل اليمين فقد أخذوا علي أنني لم أحفظ لله نصيبه، وأنني جعلت كل شيء طبيعيا، حتى اللطف الالهي والنظام فوق الطبيعي. لكن هذا يتنافى صراحة مع غرضي. لأنني سعيت إلى المحافظة على هذين النصيبين كاملين دون تخل عن العقل، بل جعلت العقل يحافظ على حقه في التوجيه والمراقبة وحقه في التعاون والمشاركة إلى القمة التي يتحدث عنها سان جان دلاكروا ويقول إن عندها توجد سلبيتنا الفعالة، وبدون تعد على ميدان اللاهوت لأن العالي transcendant يمكن أن ينفذ في حياتنا ويصير محايثاً في فعلنا مع المحافظة على كل المجاني الذي لا يمكن جعله طبيعيا.

وللأولين (أهل اليسار) كان في وسعي أن أقول: إني أسدي إليكم خدمة وهي أن أهيىء العقول وأن أمكنكم أنتم من أن تطبقوا عليهم برنامجكم في احترام العقائد الدينية. وللفريق الثاني (أهل اليمين) كان في وسعي أن أقول: كيما يكون الاعتناق حرا ومعقولا كما تدعون أنتم إلى ذلك، ولكي تحافظ الأحوال الصوفية نفسها على طابعها الانساني، ومن أجل أن يتضمن مصيرنا الشخصي والكلي وحدة فعلية، فلا بد أن يسري شعاع من الفكر والارادة في كل موضع وأن يفرض على كل العقول المشكلة الدينية في صورتها الأوفر حظاً من الوضعية والشمول. وفي هذا أنا لا استطيع أن أصدم إلا أولئك الذين لا يريدون أن يكون الدين إنسانياً، أو أولئك الذين لا يريدون أن يقوم الانسان أو الفيلسوف بإثارة المسألة الدينية تحت مسؤوليتنا الكاملة» («الرحلة الفلسفية لموريس بلوندل» أحاديث مع لوفيفر، ص ٥٢، ٥٣).

ذلك أن أهل الفلسفة رأوا في آراء بلوندل تضييقاً لمجال العقل لحساب الايمان، وأهل الدين رأوا فيها توسيعا لمجال العقل بحيث يطال مسائل ينبغي في نظرهم أن تظل من شأن العقيدة المقدسة وحدها. وهكذا اتفق كلا الفريقين المتعارضين على إدانة مذهب بلوندل لأسباب متعارضة تماما.

فكان على بلوندل أن يواجه الفريقين معا. فيواجه أهل الفلسفة قائلاً أن العقل لا يقتات من وضوحه، وإلا لتحول إلى فكر في الفكر، بل على العقل أن يستفيد مما هو فعل معاش، أن ثم فلسفة في الفن لا تدعي خلق الجميل ولا استنباطه، بل مهمتها هي التأمل في أعمال الفنانين. فلماذا لا تكون هناك فلسفة تدرس الأديان الموجودة في العالم من وجهة نظر صورية، دون أن تحاول ردها إلى مذاهب محددة من قبل؟

إن بلوندل لم يكن معاديا للعقل، في صالح الفعل، على النحو الذي نراه مثلاً عند برجسون. وهنا ينبغي أن نشير إلى أن فكر بلوندل نشأ مستقلا تماما عن فكر برجسون. وهو يقول أنه لم يقرأ شيئا لبرجسون قبل كتابة رسالته عن «الفعل» وهذا معقول، لأن برجسون لم ينشر قبل سنة ١٨٩٣ السنة التي نشرت فيها رسالة بلوندل - غير كتاب واحد هو رسالة للدكتوراه بعنوان «المعطيات المباشرة للشعور» يقول بلوندل (الكتاب نفسه ص ٢٣): «أما فيما يتعلق ببرجسون، فما كان لي أن أتأثر به لأنني لم أقرأ سطرا واحدا مما كتب قبل أن أنجز رسالتي (للدكتورا) وأناقشها. لكن بعد سنة ١٨٩٣، التذذت بلذة الصور الرائعة التي دبّجها الفيلسوف - الشاعر صاحب السّورة الحيوية وجعلني أفكر في (أو: أحلم بـ) الازدهار الربيعي للفكر الايوني وجدّة مزدهرة للعالم، وفي يقظة مفاجئة لعصارة تهزّ ثقل خمسة وعشرين قرنامن العلم توشك ترسيباتها أن تخنق الروح. لكن إذا كان الجانب النقدي في الغالب جميلا وخصبا (وان كان ذلك على نحو يختلف مع ما كنت أتمناه)، فإن الجانب الايجابي قد تمّ على نحو بدا لي من غير

الممكن قبوله. ولهذا فإن نفس الألفاظ التي يستخدمها كل واحد منا، مثل: حياة، فعل، عقل (ذكاء)، الخ. يبدو لي أنها عنده (ان جاز لي أن أعبر بهذا التعبير القليل التوفيق) مستأصلة الجذور، منقولة من محورها، ومقطوعة الرؤوس إلى درجة أن «المدة المحض» و«التطور الخالق» لم يستطيعا، فيما بعد، إلا أن يساعداني على ازدياد شعوري ان إلهام كلينا يختلف تمام الاختلاف عن إلهام الأخر» (الكتاب نفسه، ص ٢٣ - ٢٤) ويستمر بلوندل في بيان أوجه الاختلاف بين فلسفته وفلسفة برجسون.

أما من ناحية المتشددين من الكاثوليك، فقد أخذوا عليه ما عرف باسم منهج المحايثة Méthode d'Immanence خصوصا في تلك الفترة التي اضطربت فيها الكنيسة الكاثوليكية بحركة المجددين «Le Modernisme» حتى اتهم بلوندل بأنه ضالع فيها، مع أنه كان من المقاومين المعارضين لها، وحتى قيل أن الرسالة البابوية encyclique بعنوان Pascendi سنة) تشير ضمناً إلى منهج المحايثة عند بلوندل.

وقد رد بلوندل على هذا التأويل قائلا: «إن الرسالة البابوية الموسومة باسم Pascendi (وهو اللفظ الأول منها) تميز بين ثلاثة معان متنازع عليها للكلمة «محايثة» Immanence وتدين معنيين من هذه المعاني وهما: المعنى الذي يتصل بمذهب المحايثة، ثم المعنى الذي يدل على منهج يدعي استخراج الخارق على الطبيعة من الطبيعة نفسها. أما المعنى الثالث لهذا اللفظ فيتعلق بحضور فينا للطف اما متلطف أو غير مقيم inhabitante بدونه لا نستطيع شيئا في مجال الايمان أو النجاة. وينضبه كل تحول Conversion وكل حياة مسيحية وهو منبت في أعمق أعماق محايثنا ومع ذلك فإنه وارد دائما من أعلى. وهذا الاستعمال للفظ «المحايثة» ليس فقط مشروعاً وعلى وفق الاستعمال التقليدي المنقول، بل هو أيضاً لا يجوز إنكاره وأنا قد استخدمت هذا اللفظ بهذا المعنى الأخير كما استخدمه أيضا الكاردينال Deschamps ... وكثير من المفسرين المخلصين» (الكتاب نفسه ص ٥٩)

مراجع

— E. Lefévre: L'Itinéraire Philosophique de Maurice Blondel, propos recueillis par Frédéric Lefèvre, Paris. Aubier, 1966.

— H. Bouillard: Blondel et le Christianisme, Paris, 1961.

— H. Duméry: La Philosophie de L'action. Paris, 1948.

— H. Dumery: Raison et Religion dans la Philosophie de l'action. Paris, 1963.

— J. Cole: La Métaphysique de l'être dans la Philosophie de M. Blondel. Louvoin, 1959.

— A. Hayen: Biblographie Blondelienne. Paris 1953.

— M. RÉNAULT: Determinisme et liberté dans l'action de Maurice Blondel. Lyon, 1965.

— E. BUONAIUTI, *B.*, Milano 1926.

— P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philos. de M.B.*, Paris 1928.

— A. VALENSIN-Y DE MONTCHEUIL, *M. B.: Textes et commentaires*, ivi 1934.

— F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le blondélisme*, Lovanio 1935.

— G. FEDERICI AJROLDI , *Interpretaz . del problema dell'essere in M. B.*, Firenze 1936.

— E. OGGIONI, *La filos, dell'essere in M. B.*, Napoli 1939.

— rist. con il titolo *La metafisica religiosa di M. B.*, in *Ragione e società*, II, Bologna 1962.

— F. SALVO, *La logica della vita morale in M. B.*, Palermo 1942.

— B. ROMEYER, *La philos. religieuse de M. B. Origine, évolution maturité et son achèvement*, Paris 1943.

— P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philos. blondél. en forme de court traité de métaphysique*, ivi 1946. *Hommage à M. B. (Pour un cinquantenaire)*: scritti di P. ARCHAMBAULT, R. BOURGAREL, A. FOREST, B. ROMEYER, V. MERCIER, G. BERGER, P. LACHIÉZE-REY, J. PALIARD, L. BRUNSCHVICG, ivi 1946.

— H. DUMÉRY, *La philos, de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondél.*, ivi 1948.

— H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de M. B. et la théologie*, in «Rech. Sc. relig.», 1949, pp. 312-402.

— J. CHAIX-RUY, *Etre, existence et essence dans la pensée de M. B.*, in «Teor.», 1950 (vol. dedicato a M. B.).

— ID., *Il messaggio de M. B.*, in «Humanitas», 1950, n. 3.

— J. PALIARD, *M. B. ou le dépassement chrétien*, ivi 1950.

— V. LA VIA, *La riforma blondel, del filosofare*, in «Teor.», 1950.

— P. VALORI, *M. B. e il problema d'una filos. cattolica*, Roma 1950.

— F. VANNI BOURBON DI PETRELLA, *Il pensiero di M. B.*, Firenze 1950.

— L. SARTORI, *B. e il cristianesimo*, Padova 1953.

— A. HAYEN, *Bibliogr. blondél. (1888-1951)*, Paris Lovanio 1953.

— R. CRIPPA, *Il realismo integrale di M. B.*, Milano 1954.

— A. CARTIER, *Existence et Vérité. Philos. blondél. de l'action et problématique existentielle*, Tolosa 1955.

— V. GIORDANO, *La scienza della pratica in M. B.*, Palermo 1955.

— M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. B.*, Friburgo 1958.

— P. HENRICI, *Hegel und B. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action»*, Pullach 1958.

— J. ÉCOLE, *La métaphysique dans la philos., de B.*, Paris-Lovanio 1959.

— H. BOUILLARD, *B. et le christianisme*, Paris 1961, num. spec. per il centenario della nascita (1961): «Arch. Philos.», 1961, n. 1, con scritti di A. CARTIER, Y. TROUILLARD, X. TILLIETTE, C. D'ARMAGNAC, G. MARTELET, e doc. ined.

— «G. Metaf.», sett.-ott. (con bibl. di R. CRIPPA, 1952-61).

— D. ESSER, *Der doppelte Wille bei M. B. Das Grundanliegen seines philosophischen Denkens*, Werl 1961.

— M. F. SCIACCA, *Dialogo con M. B.*, Milano 1962.

— R. CRIPPA, *Profilo della critica blondeliana*, ivi 1962.

— C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de M. B.*, Paris 1963.

— H. DUMÉRY, *M. B.*, in *Les grands courants. Portraits*, pp. 153-81 (il «ritratto» è del 1956, elenco degli scritti principali di e su B.).

— V. LA VIA, *B. e la logica dell'azione*, Catania 1964.

— P. HENRICI, *Glaubensleben u. kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen B.*, in «Greg.», 1964, pp. 689-738.

— R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action, B. 1882-1893*, Paris 1965.

— F. POLATO, *B. e il problema della filos. come scienza*, Bologna 1965 (cfr. anche «Il problema filos. del linguaggio», Padova 1965, pp. 207-31).

— M. RENAULT, *Déterminisme et liberté dans «L'Action» de M. B.*, Lione 1965. Cfr. anche: E. P. LAMANNA, *La filosofia del Novecento, I, Firenze 1963, pp. 82-124*.

بنثام

Jeremy Bentham

فيلسوف أخلاق ومشرّع انجليزي، ومن دعاة مذهب المنفعة في الأخلاق والقانون.

ولد في ١٥ فبراير سنة ١٧٤٨ في لندن. وكان أبوه مدّعيا عاما attorney وكان مبكر النضوج، فتعلم اللغة اللاتينية وهو في الرابعة من عمره. وتعلم في مدرسة وستمنستر ثم في جامعة اكسفورد. وقد أراد له أبوه ان يحصل على إجازة في القانون ليصبح محاميا. فدرس القانون، ابتداء من سنة ١٧٦٣ في Lincoln's Inn بلندن، وصار محاميا في سنة ١٧٧٢. لكنه آثر الجانب النظري من القانون، فلم يمارس مهنة المحاماة، وإنما انكبّ على فقه القانون، خصوصا القانون الجنائي، وعلى دراسة النظم السياسية، وكان يسائل نفسه: ما الغرض من وضع هذا القانون أو ذاك؟ وما الهدف من هذا النظام القانوني أو السياسي أو ذاك؟ وهل هذا الهدف مرغوب فيه؟ فإن كان الجواب بالايجاب، فهل القانون المسنون والنظام الموضوع حاليا يكفلان تحقيق هذا الغرض؟ وبالجملة، ما المنفعة

التي يحققها هذا القانون أو ذلك النظام؟

لكن ما الضابط لهذه المنفعة المرجوة؟ بحث بنثام عنه فوجده: تحقيق أكبر سعادة لأكبر قدر من الناس. ويصرّح بنثام بأن مبدأ المنفعة هذا قد خطر بباله وهو يقرأ كتاب «بحث في الحكم» (ظهر سنة ١٧٦٨) تأليف جوزف بريستلي J. Priestley (١٧٣٣- ١٨٠٤) الذي رأى أن المعيار الذي ينبغي وفقا له أن يحكم على كل أمور الدولة هو سعادة غالبية أفراد هذه الدولة. ومن ناحية أخرى كان هتشسون (١٦٩٤ - ١٧٤٦) Françis Hutcheson قرر أن الفعل يكون أفضل اخلاقيا كلما حقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. كذلك تحدث بكاريا (١٧٣٨- ١٧٩٤) Beccaria عن توزيع أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وذلك في كتابه بعنوان «في الجرائم والعقوبات» (١٧٦٤). وكل هذا يدل على أن بنثام قد سبقه عدة مفكرين في القرن الثامن عشر قالوا بمبدأ المنفعة وبنفس الصيغة التي صاغه بها جرمي بنثام. ان بنثام اذن لم يكن أول من اكتشف مبدأ المنفعة ولا مذهب المنفعة، بل ربما كان آخر من فعل ذلك: ومن الخطأ الفاحش - الشائع مع هذا!- أن يقال انه مؤسس مذهب المنفعة.

وعلى كل حال، فإن بنثام باسم مبدأ المنفعة هذا، حاول إصلاح نظام الحكم في انجلترا إصلاحاً جذريا، فدعا إلى تقرير حق التصويت العام لكل أفراد الشعب الانجليزي لاختيار ممثليهم في مجلس العموم، ودعا إلى إلغاء مجلس اللوردات، لأنه يتنافى مع الديمقراطية وحكم العقل الذي صار يدعو إليه بنثام متأثرا بالثورة الفرنسية. ومضى إلى أبعد من هذا، فطالب بالغاء النظام الملكي، وباطراح التقاليد في نظام الحكم وفي سن القوانين، وإبعاد كنيسة انجلترة عن شؤون السياسة. كذلك قام بحملة قوية لاصلاح قانون العقوبات، وكان قاسيا في مجمله، ولجعل السجون في انجلتره أرحم بالمسجونين، لأنه شاهد أن قانون العقوبات بقسوته المتناهية، والسجون بنظامها الرهيب المروّع، لا يحققان الغرض منها وهو ردع المجرمين عن ارتكاب جرائمهم وتخويف المستعدين للاجرام كيما يمتنعوا عن الاجرام- وهو في هذا إنما يطبق مبدأ المنفعة لا مبدأ الرحمة أو العطف الانساني، إذ وجد أن القانون الجنائي والسجون لا يحققان «المنفعة» المرجوة منها.

وفي سنة ١٧٧٦ نشر بنثام كتابا- خلوا من ذكر اسم المؤلف- بعنوان: «شذرة عن الحكومة»، وفيه هاجم محاميا شهيرا يدعى سير وليم بلاكستون Blackstone (١٧٢٣- ١٧٨٠) بسبب تفسيره لفكرة العقد الاجتماعي. ولفت هذا الكتاب نظر لورد شلبرن Shelburne في سنة ١٧٨١ فانعقدت أواصر الصداقة بينهما، وقد أصبح لورد شلبرن، الذي صار باسم ماركيز لانسدون Lansdowne رئيساً للوزراء في انجلتره من يوليو سنة ١٧٨٢ إلى فبراير سنة ١٧٨٣. فتعرف بنثام- من خلال هذه الصداقة- إلى كثير من كبار القوم آنذاك. كذلك انعقدت الصداقة بينه وبين ديمون Etienne Dumont (١٧٥٩- ١٨٢٩) الذي لقب فيما بعد برسول مذهب المنفعة وداعيته، وهو الذي سينشر مؤلفات بنثام الناقصة التي خلّفها دون أن يتمها أو ينشرها. وكان ديمون معلما خصوصياً لأولاد ماركيز لانسدون هذا. وكثير من مؤلفات بنثام قد نشره تلاميذه وأصدقاؤه. وبعضه نشر أولا باللغة الفرنسية. فمثلا نشر فصل من كتابه «متن في الاقتصاد السياسي» (كتبه سنة ١٧٩٣) لأول مرة في مجموعة تدعى Bibliothèque Britannique تصدر في باريس، وذلك في سنة ١٧٩٨. واستفاد ديمون من هذا الكتاب في تأليفه لكتابه: «نظرية العقوبات والمكافآت» (سنة ١٨١١). أما كتاب بنثام في نصه الانجليزي فلم ينشر لأول مرة إلا في النشرة الكاملة لمؤلفاته (١٨٣٨- ١٨٤٣) التي أشرف عليها John Bonding.

وفي سنة ١٧٨٧ نشر بنثام كتابا بعنوان: «دفاع عن الرّبا». وفي سنة ١٧٨٩ أصدر كتابه الرئيسي وعنوانه: «مقدمة إلى مبادىء الأخلاق والتشريع» وكان هذا الكتاب تمهيدا- في ذهن بنثام- لدراسات أخرى. فكتاب: «بحث في التكتيك السياسي» كان يؤلف قسماً من هذا المشروع- ولكن هذا الكتاب لم ينشر إلا في سنة ١٨١٦ على يدي ديمون، هو وبحث آخر بعنوان: «مغالطات فوضوية» كان قد كتبه حوالى سنة ١٧٩١.

وفي سنة ١٧٩١ نشر بنثام مشروعه للسجن النموذجي تحت عنوان Panopticon واتصل بالجمعية الوطنية (مجلس النواب) الفرنسية وعرض عليها هذا المشروع، كما عرض أن يتولى الاشراف على تنفيذه مجانا. لكن الجمعية الوطنية لم تأخذ بمشروعه، واكتفت بأن منحته

لقب مواطن في سنة ١٧٩٢. كذلك اتصل بالحكومة البريطانية لتنفيذ هذا السجن النموذجي، فلقي ترحيباً في أول الأمر، لكن الحكومة البريطانية ما لبثت أن رفضت هذا المشروع، بيد أن البرلمان الانجليزي وافق في سنة ١٨١٣ على منحه مبلغا كبيرا من المال تعويضا له عما أنفق من مال على مشروعه هذا.

وفي سنة ١٨٠٢ نشر ديمون كتابا لبنثام بعنوان: «أبحاث في التشريع من تأليف السيد جرمي بنثام» Traités de législation de M. Jérémie Bentham والكتاب يتألف من قسمين: قسم يشمل أبحاثا كتبها بنثام بنفسه، وبعضه كتبه بالفرنسية مباشرة، وقسم ثان هو تلخيص بقلم ديمون لأفكار بنثام. وهذا الكتاب أتاح لبنثام شهرة واسعة في أوربا، خصوصا في فرنسا، أكثر مما أتاحها له في انجلتره.

وفي سنة ١٨١٠ نشر جيمس مل James Mill كتابا بعنوان Introductiory View of the Rationale of Evidence هو عرض لبعض كتابات بنثام.. كذلك نشر ديمون ترجمة فرنسية لبعض كتابات بنثام بعنوان «بحث في البراهين القضائية Traité des preuves judiciaires وذلك في سنة ١٨٢٣. وفي سنة ١٨٢٧ نشر جون استيورت مل أبحاث بنثام في ميدان التشريع في خمس مجلدات بعنوان Rationale of Judicial Evidence.

وفي نفس الوقت اهتم بنثام بإصلاح النظام الدستوري وتقنين القانون الانجليزي. فكتب في سنة ١٨٠٩ بحثا بعنوان: «بحث على طريق السؤال والجواب في إصلاح البرلمان» ونشره سنة ١٨١٧، وفي هذه السنة أيضا، سنة ١٨١٧، نشر: «دراسات في تقنين القانون وعن التعليم العام» وفي سنة ١٨١٩ نشر بحثا بعنوان: «مرسوم الاصلاح الراديكالي، مع إيضاحات» وفي سنة ١٨٢٣ نشر بحثا بعنوان: «المبادىء الموجهة لقانون دستوري» وفي سنة ١٨٣٠ أصدر الجزء الأول مع الفصل الأول من الجزء الثاني من كتاب بعنوان: «القانون الدستوري» وبعد وفاته نشر ديمون هذا الكتاب كاملا.

ويجدر بنا أن نذكر إلى جانب ما ذكرناه من مؤلفاته، كتابا بعنوان Chrestomathia هو سلسلة من الأبحاث عن التربية، وقد ظهر سنة ١٨١٦ ثم كتابا آخر نشره جيمس مل تحت عنوان Table of the Springs of action، سنة ١٨١٧، وأخيرا كتابا مهما من كتبه بعنوان Deontology or Science of Morality وقد نشره Bowring في سنة ١٨٣٤ بعد وفاة بنثام بعامين، في مجلدين، الثاني منهما نشره بحسب تقييدات ومذاكرات تركها بنثام.

وتوفي جرمي بنثام في ٦ يونيو سنة ١٨٣٢، وكان قد أوصى بتشريح جثته لصالح البحث العلمي. وقد حفظت في كلية الجامعة، بجامعة لندن، وهذه الكلية إنما انشئت بفضل مجموعة من الناس على رأسهم بنثام، وكان المقصود منها أن تفتح أبواب التعليم العالي لأولئك الذين لم يتح لهم دخول جامعتي كمبردج وأكسفورد، الجامعتين الوحيدتين في انجلتره آنذاك.

مذهبه

١- مذهب المنفعة:

يقوم مذهب المنفعة عند بنثام على أساس نفسي وثيق، هو أن الانسان بطبعه يسعى إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم. يقول بنثام: «ان الطبيعة وضعت بني الانسان تحت سيطرة حاكمين ذوي سيادة هما: الألم واللذة... وهما يحكماننا في كل ما نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر فيه: وكل محاولة يمكن أن نبذلها من أجل التخلص من استعبادنا لهما لن تفلح إلاّ في إثبات هذه الحقيقة، وتوكيدها، وربما زعم الانسان، بالقول، رفض سلطانهما، أما بالفعل وفي الواقع فإنه سيبقى خاضعاً لهما دائما» («مقدمة إلى مبادىء الأخلاق والتشريع» فصل ١ بند١).

وعلى هذا المبدأ نفسه أقام أبيقور مذهبه في العصر اليوناني، وإليه دعا هلفسيوس في فرنسا، وهارتلي وتوكر في انجلتره في القرن الثامن عشر، لكن بنثام أوفى على هؤلاء في التوسع في معنى اللذة والألم، وفي ربطهما بالسعادة.

ذلك أن بنثام يقصد كل لذة وكل ألم، ولا يفرق بين اللذات، ولا بين الآلام بعضها وبعض، كما يفعل أبيقور. وفي هذا يقول: «وفي هذا الأمر (اللذة) لا نريد أي تنوّق Refinement ولا أي ميتافيزيقا. وليس من الضروري أن نستشير (في هذا الأمر) أفلاطون أو أرسطو، فالألم واللذة هما ما يشعر به أي إنسان انهما كذلك».

(«نظرية التشريع» ص٣، لندن سنة ١٨٩٦).

وبعد إقرار هذا المبدأ ينبغي علينا أن نكمله ببيان ما هي السعادة. إن السعادة هي إذن تحصيل أكبر قدر من اللذات، وتجنب أكبر قدر من الآلام. وتبعاً لذلك فإن معيار الأفعال الخيرة هو أن تؤدي إلى زيادة المجموع الكلي للذة، ومعيار الأفعال الشريرة هو أن تؤدي إلى الاقلال من اللذات.

وهذا يفضي بنا إلى مبدأ المنفعة، ويسمى أيضا مبدأ أكبر سعادة The Greatest Happiness Principle.

يعرّف بنثام المنفعة بأنها «خاصية الشيء التي تجعله ينتج فائدة أو لذة، أو خيرا، أو سعادة (وكلها ها هنا بمعنى واحد)، أو- والمعنى واحد- خاصية الشيء التي تجعله يحمي السعادة من الشقاء أو الألم أو الشرّ أو البؤس، بالنسبة إلى الشخص الذي تتعلق به المنفعة» («مقدمة إلى مبادىء الأخلاق والتشريع» ف ١و٣).

وبالجملة، فإن المنفعة «هي كل لذة أو كل سبب في إيجاد لذة».

إن السعادة هي جماع اللذات، ولهذا فإن مبدأ السعادة هو أن يسعى الانسان إلى تحصيل أكبر قدر من اللذات.

وينطوي مبدأ المنفعة على مصادرتين:

١) الأولى هي المصادرة القائلة بالفردية، ومفادها ان كل فرد هو الحاكم الوحيد على لذّاته، وبالتالي على سعادته.

٢) والثاني مصادرة تقوم على الموضوعية وتقول: «في الظروف المتساوية تكون اللذة واحدة بالنسبة إلى الجميع». صحيح أن الناس يختلفون في طباعهم وأذواقهم، ومردّ ذلك إلى ظروف عملية أو عضوية مختلفة، أما إذا تساوت هذه الظروف فلا بد أن تتساوى أحكامهم.

فإذا كنا نفكر في سعادة الفرد، فإننا نقصد أكبر قدر من سعادة الفرد. وإذا كنا نفكر في الجماعة، فإننا نقصد أكبر عدد من أفراد هذه الجماعة. وإذا كنا نفكر في الكائنات الحساسة، فإننا نقصد أكبر عدد من الحيوان. لكن ما يهم بنثام هو الجماعة الانسانية وسعادتها، ولهذا وضع هذه القاعدة وهي أن المقصود هو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

ومبدأ المنفعة لا يمكن البرهنة عليه، إذا قصدنا من البرهنة الاستنباط من مبدأ أعلى، ذلك لأنه لا يوجد مبدأ أعلى من مبدأ المنفعة. ويذكر بنثام أن أي هدف أخلاقي آخر ينطوي في الحقيقة على مبدأ المنفعة، مهما بدا في الظاهر أنه ليس كذلك. وفي ذهن بنثام وهو يقرر هذا: مذاهب العاطفة أو الوجدان في الأخلاق عند شيفتسبري أوهتشسون فلو سأل هؤلاء أنفسهم عن الهدف الحقيقي من وراء نظرياتهم العاطفية هذه لتبين لهم أنه المنفعة ليس إلاّ.

وبالجملة فإن المنفعة، في رأي بنثام، هي الهدف الأخير والمعيار الوحيد لكل أخلاق.

٢- حساب اللذات:

أما وقد تقرر أن الأفعال تكون خيرة بقدر ما تميل إلى زيادة المجموع الكلي للذة، أو تقليل المجموع الكلي للألم، فإن الفاعل الأخلاقي حين يقرر ما إذا كان هذا الفعل خيرا أو شرا عليه أن يحسب مقدار اللذة ومقدار الألم اللذين يؤدي إليهما الفعل، وأن يوازن الواحد بالآخر. وبنثام يقدم حسابا للسعادة على النحو التالي، ويسميه حساب اللذات:

وأساس هذا الحساب هو أن لذة ما تفوق لذة أخرى، وبالتالي ينبغي تفضيلها عليها، إذا كانت:

١) أشدّ	٤) أقرب	٧) أوسع نطاقا.
٢) أدوم	٥) أخصب	
٣) أوكد	٦) أصفى	

ووفقاً لهذه المعايير السبعة ينبغي تحديد قيم اللذات بطريقة حسابية دقيقة :

أ) فالخاصيتان الأوليان ، وهما الشدّة Intensity والدوام أو الاستمرار Duration خاصيتان ذاتيتان في اللذة ، أو الألم الذي هو لذة سلبية.

ب) والخاصيتان الثالثة والرابعة تتعلقان باحتمال الانطباع وعلاقته بالحاضر. فالتأكد من اللذة وعدم التأكد، وقرب الحصول عليها أو بعده معياران لتحديد ما ينبغي تفضيله من اللذات. فإن كانت اللذة مؤكدة التحصيل فضلت على غير

المؤكدة، وإن كانت أقرب تناولاً فضلت على الأبعد في الزمان، على أساس المثل القائل: عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة.

ج) والخاصيتان الخامسة والسادسة، وهما الخصب والصفاء، تشيران إلى استحالة النظر في أي انطباع للشعور مستقل عن علاقته بسائر الانطباعات. فعلينا في تقديرنا للذة ما أن ننظر في خصبها، Fertility أي في قدرتها على أن تجرّ وراءها لذات أخرى، وأن ننظر في صفائها Purity أي في مقدار خلوّها من الألم والأذى.

د) والخاصية السابعة والأخيرة تدخل عنصر اعتبار الغير في تقدير اللذة، وبالتالي تأتي في أخلاق المنفعة بفكرة الإيثار، وفي تقدير المنفعة العامة، لا الخاصة وحدها. فهي تقرر أن اللذة تفضل بحسب عدد الأشخاص الذين يشاركون فيها، أي عدد الأشخاص الذين ينفعلون بنفس اللذة أو الألم.

ومع ذلك لم يخرج بنثام عن الأنانية السائدة في تصوره لمذهب المنفعة - لأنه يشترط في هذه الخاصية الا تنطوي على تضحية من جانب الشخص للآخرين. فإن استمتع الشخص بلذة وشاركه الأخرون في هذا الاستمتاع دون أن يكلفه ذلك شيئاً - فهذا أفضل مما لو قصرها على نفسه. فمثلاً إن أقام حفلة موسيقية ليستمتع بلذتها، وشاركه في السماع غيره دون أن يقلل ذلك من لذته أو يكلفه شيئاً زائداً، فهذه اللذة أفضل من لذة قصر الاستماع على نفسه.

نشرات مؤلفاته

- The Works of Jeremy Bentham, edited by John Bowring, 12 volumes, Edinburgh, 1838- 43.
- Œuvres de Jérémie Bentham, traduites par F. Dumont, 3 Vols, Bruxelles, 1829- 36
- An Introduction to the principles of Morals and Legislation, ed. by L. La fleur. New York 1938.
- Theory of Legislation, translated from the French of E. Dumont by R. Hildreth, London, 1896.
- Bentham's Theory of Legislation, edited by C.K. Ogden. London, 1950.
- A Fragment on Government, edited by F. C. Montagne. London, 1891.
- Bentham's Theory of fiction, edited by C.K. Ogden, London, 1932.
- Bentham's Handbook of Political Fallacies, edited by H.A. Larrabee. Baltimore 1952.
- Deontology, or the Science of Morality. edited by J. Bowring, 2 Vols, London 1834.
- The Limits of Jurisprudence defined, edited by C.W. Everett, New York, 1945.
- Jeremy Bentham's Economic Writings. Critial edition based on his printed works and unprinted Manuscripts, Edited by W. Sark, 3 Vols. London 1952- 4
- Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London, edited by A.T. Milne. London, 1937.

مراجع

- Atkinson C.M.: Jeremy Bentham. His life and Work, London 1905.
- Baumgardt D.: Bentham and the Ethics of Today, Princeton (U.S.A) and London 1952.
- Busch, J.: Die moralische und soziale Ethik Benthams. Neisse, 1938.
- C.W. Everett: The Education of Jeremy Bentham New York, 1931.
- Elie Halévy: La Formation du Radicalisme Philosophique, 3 Vols, Paris, Alcan:

I : La Jeunesse de Bentham. 1901.

II : L'Evolution de la doctrine utilitaire de 1799 a 1815. Paris 1901.

III : Le Radicalisme Philosophique, 1904.

- J.M.Guyau. La Morale anglaise Contemporaie . Paris, Alcan 1873.
- Reaton. J.W. and Schwarzenbenger, G. (editors) Jeremy Bentham and the Law. London 1948.
- Mack M.P.: Jeremy Bentham. an Odyssey of Ideas, 1748- 1792. London 1962.
- Quintodamo: N.: La morale utilitaristica del Bentham e Sva evoluzione nel diritto Penale. Napoli, 1936.
- Leslie Stephens: The English Utilitarians. Vol. I Jeremy Bentham. London. 1900.

بوبر

Martin Buber

فيلسوف ولاهوتي يهودي. ولد في فيينا في ٨ فبراير سنة ١٨٧٨، وتوفي في مدينة القدس (فلسطين) في ١٣ يونيو سنة ١٩٦٥. وهو من أسرة يهودية ثرية، درس في فيينا، ثم في برلين حيث تتلمذ على جورج زمّل Simmel، وفي ليبتسك وزيورخ. وفي سنة ١٩٠١ أشرف على تحرير مجلة Die Welt التي كانت لسان حال المنظمة العالمية للصهيونية. ومنذ سنة ١٩١٢ أشرف على تحرير مجلة «اليهودي» Der Jude التي كانت تصدر في برلين واستمر في ذلك حتى سنة ١٩٢٥. وبين سنة ١٩٢٦ إلى سنة ١٩٣٠ اشترك مع V.Weizsäcker و J. Wittig في إدارة مجلة «الخليقة» Die Kreatur. ومن سنة ١٩٣٠ إلى سنة ١٩٣٣ صار أستاذاً شرفياً لعلم الأديان، وخصوصاً اليهودية، في جامعة فرنكفورت على نهر الماين، ومن سنة ١٩٣٨ حتى سنة ١٩٥٠ كان أستاذاً للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية في القدس، بعد أن استقر في فلسطين منذ سنة ١٩٣٨.

ومن أهم إنجازاته مساهمته في تفسير النزعة الحسّيدية في التصوف اليهودي، وترجمته الألمانية لأسفار العهد القديم من الكتاب المقدس بالمشاركة مع روزنتسفيج - F. Rosenzweig.

ففي نطاق تأويله للنزعة الحسّيدية، ألف الكتب التالية وكلها بالألمانية:

١ ! « التصوف اليهودي »، فرنكفورت سنة ١٩٠٦
٢ - «في حياة الحسّيديين»، فرنكفورت سنة ١٩٠٨
- «يأجوج ومأجوج»، فيلادلفيا سنة ١٩٤٥.
٤ - «أخبار الحسّيديين» زيورخ سنة ١٩٤٩.
٥ - «رسالة الحسيديين» هيدلبرج سنة ١٩٥٢.

أما في ميدان الفلسفة، فله من الكتب:

١ - «دانيال، أحاديث عن التحقق» ليبتسك سنة ١٩١٣
٢ - «أنا وأنت» ليبتسك سنة ١٩٢٣
٣ - «حياة الحوار» زيورخ سنة ١٩٤٧
٤ - «صور الخير والشر»، كيلن سنة ١٩٥٢
٥ - «ظلمة الله - تأملات في العلاقة بين الدين والفلسفة»، كيلن سنة ١٩٥٣.
٦ - «بين المجتمع والدولة»، هيدلبرج سنة ١٩٥٢.

وفي ميدان البحث في الكتاب المقدس له من الكتب:

١ - «ملكوت الله»، برلين سنة ١٩٣٢.
٢ - «إبراهام بوصفه صاحب رؤيا»، تل أبيب.
٣ - «الأنبياء الزائفون»، القدس سنة ١٩٤٠
٤ - «إيليا: مسرحية أسرار»، هيدلبرج سنة ١٩٦٣.

وقد جمعت كل هذه المؤلفات في مجموع أعمال Werke: الجزء الأول: كتاباته في الفلسفة، الجزء الثاني: كتاباته عن الكتاب المقدس، الجزء الثالث: كتاباته عن الحسّيدية. وظهر الأول في سنة ١٩٦٠، والثاني سنة ١٩٦٣، والثالث سنة ١٩٦٤ في منشن (ميونخ، بألمانيا الغربية).

وكانت نقطة بداية تفكيره هي البحث في نزعة التصوف الشعبي اليهودي الذي انتشر بين الطائفة اليهودية في بولندة في القرن الثامن عشر الميلادي بفضل بعل شيم طوب (المتوفى سنة ١٧٦٠ م) واستمر حتى بداية القرن العشرين. وكلمة «حسّيد» معناها في العبرية: «التقي»، وقد أطلق اسم «حسّيديم» على جماعة أو حركة دينية يهودية في القرن الرابع قبل الميلاد ثم أطلق اللفظ أيضاً على «المخلصين للميثاق» المعقود - في زعمهم - بين الله والشعب اليهودي.

وقد أوّل بوبر الحسّيدية على أنها نزعة تهدف إلى تقرير روحي للعلاقة بين الأنا والمطلق، بين الإنسان المنفتح وبين الله.

ومن هنا كانت نقطة انطلاق تفكير بوبر الفلسفي من العلاقة بين الإنسان والعالم. ومن هنا نراه في كتابه «أنا وأنت» - وهو أشهر كتبه الفلسفية - يميّز بين نوعين من العلاقة: العلاقة بين الأنا والأنت، والعلاقة بين الأنا والهو. وأرجع كل العلاقات بين الناس بعضهم وبعض، وبين الناس والأشياء في العالم إلى هذين النوعين من العلاقة. والنوع الأول من العلاقة - وهو العلاقة بين الأنا والأنت - يتصف بالتبادل، والانفتاح، والمباشرة، والحضور. أما النوع الثاني - العلاقة بين الأنا والهو - فيتميز بالخلو من كل هذه الصفات التي أتينا على ذكرها. والعلاقة بين «الأنا والأنت» حوار حقيقي فيه يجري الكلام بين المشاركين فيها على سواء، أي باعتبارهم متساوين أكفاء بعضهم لبعض. أما في العلاقة «الأنا - والهو» فالمشاركون فيها ليسوا أكفاء متساوين، بل ينظر كل واحد منهم إلى الآخر على أنه وسيلة لغاية. غير أن الحوار في العلاقة بين «الأنا - والأنت» لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، بل لا مفر من أن يتحول «الأنت» في بعض الأحيان إلى «هو». والعلاقة «أنا - هو» ليست في ذاتها

شرّاً، لأنه بفضل هذه العلاقة يمكن وجود معرفة موضوعية وانجاز تقدم صناعي. ولهذا يوجد في الإنسان السليم وفي الحضارة السليمة تفاعل ديالكتيكي بين كلتا العلاقتين، ونتيجة لهذا التفاعل الديالكتيكي بينهما تتحول العلاقة «أنا ـ أنت» إلى علاقة «أنا ـ هو» تعبر عن نفسها في العلوم والفنون وهذه بدورها تعود من جديد، أو تحمل في طياتها بذور العودة من جديد إلى علاقة «أنا ـ أنت».

وفي كتابه «معرفة الإنسان» (سنة ١٩٦٥) يأخذ بوبر بمذهب كنت في المعرفة القائل بأننا لا نعرف العالم إلا من خلال إطارات عقلنا، ولا نعرف الأشياء في ذاتها، لكنه يريغ إلى تجاوز كنت بقوله إننا وان لم يكن في وسعنا معرفة الأشياء في ذاتها، فإننا مع ذلك على علاقة بها واتصال مباشر معها، وذلك في علاقة «الأنا ـ والأنت». وإدراكاتنا الحسية مبنية على هذا الاتصال المباشر ولهذا يمكن أن تكون العلاقة «أنا ـ أنت» هي الأساس في معرفتنا بالعالم.

والعلاقة «أنا ـ وأنت» علاقة حقيقية لأنها قائمة بيني أنا وبينك أنت يا من تخاطبني. وهذا الأنت المخاطب لا يعود مجرد شيء بين أشياء في العالم، بل العالم كله ينظر إليه على ضوء هذا الأنت، وليس الأنت هو الذي ينظر إليه على ضوء العالم.

و«الأنا» في علاقة «الأنا ـ أنت» غير «الأنا» في علاقة «الأنا ـ هو». ذلك أن «الأنا» في العلاقة الأولى يبقى بتمامه، أما في العلاقة الثانية فإن شطراً منه فقط هو الذي يبقى، بينما يستغرق «الهو» سائر أجزاء «الأنا». فكل علاقة يكون فيها الأنا بمثابة متفرّج، هي نوع من علاقة «الأنا ـ هو». ولهذا فإن المخاطرة في حالة «الأنا ـ أنت» أكبر جداً منها في حالة «الأنا ـ هو»، لضآلة نصيب الأنا في هذه العلاقة الأخيرة. فلا أمان كبيراً في حالة العلاقة «أنا ـ أنت» لأن تمام الأنا متورط فيها، بينما في حالة «الأنا ـ هو» شطر متفاوت القدر فقط هو المتورط. ولهذا يخاطر بكل شيء في حالة «الأنا ـ أنت» ولا يترك فيها مجال لانسحاب الأنا، كما هي الحال في حالة «الأنا ـ هو».

وينبغي ألا ينظر إلى الأنت، في حالة «الأنا ـ أنت» على أساس العِلّية أو الحتمية، بل على أساس الحرية التامة بين كلا الطرفين «الأنا ـ والأنت». فيبقى الأنا هذا الأنت في تمام حريته واستقلاله وبالتالي عدم إمكان التنبؤ بسلوكه ما دام كائناً إنسانياً حراً. وحين يتساءل الأنا عن انطباع الأنت أو يحسب خطواته ويقدر استجاباته، هنالك تتحول العلاقة من «أنا ـ أنت» إلى «أنا ـ هو».

ولا يوجد حاضر بالنسبة إلى العلاقة «أنا ـ هو»، بل ماض فقط، لأن كل نظرة موضوعية عن انسان هي معرفة تتعلق بماضيه، بما فعل، بما كان، لا بما هو الآن في الحاضر.

ولهذه التفرقة بين علاقة «الأنا ـ أنت» وعلاقة «الأنا ـ هو» أثرها في ميدان الدين. إذ يرى بوبر أن ماهية العلاقة الدينية بين الأنا وبين المطلق هي أنها علاقة «أنا ـ أنت» أي علاقة حوار وليست علاقة فناء كما في تصوف وحدة الوجود، ولا علاقة «أنا ـ هو» كما في التفسير المتزمت للدين. ويقول بوبر ان ثمة «أنت» لا يمكن أن يتحول إلى «هو»، وذلك هو الله. فقد يجترىء الإنسان على الله، وقد يكرهه، وينصرف عنه في حال محنته وتوالي المصائب عليه، لكن الله لن يتحول بالنسبة إليه أبداً إلى «هو»، إلى شيء لا يناديه، شيء بين أشياء. ومن ثم يقول بوبر ان كثيراً من اللاهوتيين يخطئون حين يحيلون «الأنت» المطلق (الله) إلى «هو».

والإنسان حين يخاطب الله بوصفه «الأنت» المطلق فإنه يدرك حقائق تكون على علاقة حية به. «وحتى من يكره اسم الله ويظن أنه لا يؤمن بالله، لكنه في الوقت نفسه يهب ذاته كلها لمخاطبة «أنت» بوصفه «أنت» غير محدّد بغيره، فإنه يخاطب الله».

وفي ضوء هذا التمييز أيضاً يفسر بوبر العهد القديم من الكتاب المقدس بأنه حوار بين الله وبين الشعب اليهودي. ويفرّق بين «لايمون» (الإيمان) في اليهودية و«البستس» πιστις في الفكر اليوناني: فالأول يقوم على الثقة المتبادلة القائمة على الحوار بين الأمة اليهودية وبين الله، أما الثاني فهو الصدق في القضايا المنطقية. ويطبق بوبر هذا على التفرقة بين اليهودية والمسيحية، فيقول إن اليهودية تقوم على «الايمون»، على الثقة، على الحوار بين الشعب الإسرائيلي والله، أما المسيحية كما حددتها رسائل القديس بولس فتقوم على البستس (التصديق) المشابه للتصديق في القضايا المنطقية. ولهذا نرى بوبر يجادل ضد البروتستنت الذين يرون العلاقة بين الله والإنسان علاقة خضوع واستسلام من الإنسان لله، وضد الكاثوليك الذين يرون في اليهودية فعالية activism لا مكان فيها للطف الإلهي.

وقد ظل بوبر طوال حياته من أبرز دعاة الصهيونية وأنشط الموجهين الفكريين لها، لكنه فيما يتعلق بإقامة دولة إسرائيل كان يدعو هو وماجنس، رئيس الجامعة العبرية، إلى

قيام دولة ثنائية بين العرب واليهود، واستمر على هذا الموقف حتى بعد قيام إسرائيل، وكان عضواً نشطاً في جماعة «أحود» التي تدعو تلك الدعوة (وكان اسمها في السابق: «بريت شالوم»). وكان أول رئيس لأكاديمية إسرائيل للعلوم والدراسات الإنسانية (١٩٦١ - ١٩٦٢).

وكما هو ظاهر مما عرضناه فإن قيمته من الناحية الفلسفية ضئيلة جداً، لكن البعض بالغوا فيها دون حق.

مراجع

Maurice Friedman : Martin Buber. The life of Dialogue, Chicago, 1955; New- York, 1960.

- W. Michel: Martin Buber. Frankffurt- am- Main. 1926.

- S. Maringer: Martin Bubers Metaphysik der dialogik Köln, 1936.

W. Nigg: Martin Bubers Wegin unserer Zeit. Bern, 1940.

- W. Kohn: Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. 2. Aufl. Köln, 1961.

بوبـر (كارل)

Karl Raimund Popper

باحث في فلسفة العلوم، نمساوي، ولد في فيينا في ٢٨ يوليو سنة ١٩٠٢، درس الفيزياء والرياضيات والفلسفة في جامعة فيينا. وصار أستاذاً للمنطق في جامعة لندن في سنة ١٩٤٥، واتجاهه قريب من آراء دائرة فيينا (اشلك وكرنب الخ) لكنه لم يكن عضواً في هذه الجماعة وبخلاف رأي هذه الجماعة «فإنه لا يرى في الاستقراء دليلاً مفيداً لليقين، وإنما المفيد لليقين هو التحقيق التجريبي للنظرات عن طريق النتائج المستخلصة منها هي نفسها. وهذا ما عرضه بوبر في كتابه «منطق البحث» Logik der Forschung (فيينا سنة ١٩٣٥ وقد نشر ضمن منشورات دائرة فيينا التي يشرف عليها مورتس اشلك وفيليب فرانك) وقد نشره مع ضميمة في لندن مترجماً الى الانكليزية في سنة ١٩٢٤ بعنوان: The Logic of Discovery (Postiscript: after twenty Years).

وقد عارض رأي أتباع دائرة فيينا (اشلك وغيره) القائل بأن معيار العلمية والقضية وكونها ذات معنى هو إمكان تحقيقها تجريبياً، وهو ما يعرف بنظرية «إمكان التحقيق» Verifiability Theory فقد رأى بوبر أن هذا المعيار لا يصلح لتقويم وتفسير معنى القضايا الكلية (القوانين العلمية). وقال بدلاً من ذلك بما يسميه معيار «إمكان البطلان» Falsifiability وهو لا يقوم على أساس أن القضايا الكلية ليست مستمدة من القضايا الجزئية، وإنما يمكن القضايا الجزئية أن تنفي أو تفند القضايا الكلية. وكانت الصعوبة في نظرية إمكان التحقيق عند اتباع دائرة فيينا هي تلك التي أثارها ديفد هيوم وهي أن التعميم الاستقرائي باطل منطقياً. ذلك أن القضايا العلمية لما كانت كلية مطلقة فإنه لا يمكن تحقيقها عن طريق أي تجميع لعدد - مهما كان مقداره - من الملاحظات والبينات. ومن هنا جاء بوبر فقال بأن إمكان البطلان - لا إمكان التحقيق - هو معيار القضية العلمية (القانون العلمي). فهو يقرر أن القضايا العلمية لم يتم الوصول اليها، في الواقع، عن طريق أي نوع من الاستقراء. وتكوين فرض من الفروض العلمية انما هو ممارسة خلّاقة يقوم بها التخيل، وليس استجابة لمشاهدة انتظام في حدوث الظواهر. ولا توجد مشاهدة (ملاحظة) محضة، بل المشاهدة هي دائماً انتقاء لعينات ونواح من الشيء المشاهد، وهي غالباً - أو دائماً - مسبوقة بفكرة مفترضة. وحتى لو كان الاستقراء هو الطريق الذي به توصلنا الى الفروض، فإنه لا يستطيع أن يبرر هذه الفروض، لأن أي حشد من المشاهدات - كما لاحظ هيوم - لا يمكن أن يبرر قضية كلية (قانوناً). وآية ذلك أن بعض النظريات المعروف أنها باطلة عليها عدد من الشواهد والملاحظات.

ونمو المعرفة - في نظر بوبر - يتم بفعل العقل ودور الخيال في اقتراح الفروض، وهذا أمر يجعل التنبؤ غير ممكن، وينبذ الجبرية (الحتمية العلمية).

وينجم عن ذلك في ميدان القيم أن الأحكام التقويمية ليست قضايا تجريبية بل هي قرارات أو اقتراحات.

وفي ميدان التاريخ والاجتماع انتهى بوبر الى رفض مذهب التاريخية Historizismus وعرض ذلك في كتابه:

١ - «المجتمع المفتوح واعداؤه»، سنة ١٩٤٥.

٢ - «فقر التاريخية» (سنة ١٩٥٧).

والتاريخية تقول ان التاريخ يجري وفقاً لقوانين وأن هناك قوانين عامة تتطور لتاريخ، تؤذن بحتمية مساره وإمكان التنبؤ به، وفي الكتاب الأول من هذين يفحص عن التاريخية ممثلة لدى ثلاثة من كبار أتباعها وهم أفلاطون، وهيجل، وماركس، وفي الكتاب الثاني يفند النزعة التاريخية على أساس أن التقدم التاريخي هو نتيجة العلم، والعلم - في نظر بوبر - يتوقف تقدمه على الذكاء الخارق لعبقريات فردية، ولهذا لا يمكن التنبؤ بالتقدم العلمي، وبالتالي لا يمكن التنبؤ بالتطور التاريخي للمجتمع.

مراجع

— Mario Bunge, editor, : The Critical Approach to Science and Philosophy . Glencoe Illinois, 1964.

— P. A. Schlipp, editor: The Philosophy of Karl Popper. Living Philosophers series. La Salle, Illinois.

بوترو

Etienne- Emile- Marie Boutroux

فيلسوف فرنسي ومؤرخ للفلسفة. ولد في ضاحية مونروج Montrouge (إحدى ضواحي باريس الجنوبية) في ٢٨ يوليو سنة ١٨٤٥، وتوفي في باريس في ٢٣ نوفمبر سنة ١٩٢١.

أمضى دراسته الثانوية في ليسيهات باريس، ثم دخل مدرسة المعلمين العليا الشهيرة حيث تتلمذ على لاشلييه Lachelier الذي كان ذا تأثير كبير على تطوره الفكري، وتكوينه الفلسفي، وسافر إلى ألمانيا حيث تعرّف إلى أدورد تسلر مؤرخ الفلسفة اليونانية العظيم، وحضر دروسه. وترجم بعد ذلك القسم الأول من كتابه «فلسفة اليونانيين». ثم عاد إلى باريس، وحصل في سنة ١٨٧٤ على الدكتوراه برسالتين: الصغرى اللاتينية بعنوان: «في الحقائق السرمدية عند ديكارت»، والكبرى الفرنسية بعنوان: «في إمكانية قوانين الطبيعة».

وتوزع نشاطه الفلسفي بعد ذلك في كلا الميدانين: تاريخ الفلسفة، الألمانية منها بخاصة، وفلسفة العلوم وخصوصاً العلية، والحتمية في قوانين الطبيعة.

أما في ميدان تاريخ الفلسفة فينبغي أن نذكر له:

١ - ترجمة القسم الأول من كتاب تسلر: «فلسفة اليونانيين» في ثلاثة أجزاء، باريس سنة (١٨٧٧- ١٨٨٤).

٢ - «دراسات في تاريخ الفلسفة»، Etudes d'histoire de la Philosophie, Paris.

٣ - محاضرات عن كنت نشرت بعنوان La Philosophie de Kant

٤ - Pascal

٥ - William James .

٦ - مقدمات إضافية لطبعة كتابي ليبنتس: Nouveaux Essais، وMonadologie.

أما إنتاجه المبتكر فنذكر له فيه، إلى جانب رسالة الدكتوراه الكبرى:

1. De l'Idée de loi natruelle dans la science et la philosophie contemporaine. Paris 1895.
2. Science et religion dans la Philosophie contemporaine. Paris, 1968.

وقد عين أستاذاً أولاً في جامعة كان Caen (شمالي فرنسا) ثم في مونبلييه، ثم في نانسي حيث تعرّف إلى أخت الفيلسوف الرياضي الكبير هنري بوانكاريه وتزوج منها. وفي سنة ١٨٧٧ عين أستاذاً للفلسفة في مدرسة المعلمين العليا بباريس، ثم في كلية الآداب (السوربون - بجامعة باريس). . وفي سنة ١٩٠٢ ترك التدريس، وصار رئيساً لمؤسسة Thiers . وانتخب عضواً في أكاديمية العلوم السياسية والأخلاقية بمعهد فرنسا، ثم عضواً في الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٩١٤.

فلسفته

كان لاميل بوترو تأثير هائل في الفلسفة الفرنسية في الربع الأخير من القرن الماضي، وأوائل هذا القرن، خصوصاً من خلال تدريسه في كلية الآداب ومدرسة المعلمين العليا بجامعة باريس لمدة ثلاثة أعوام. وكان من أبرز تلاميذه: برجسون، فردريك روه، جورس Jaures، موريس بلوندل، جاستون مليو، جستاف بلو، هنري دلاكروا، فكتوردلبوس، اكساڤيه ليون، ليون برنشفك، أندريه لالاند إلخ.

ورسالته للدكتوراه بعنوان: «في الإمكان العرضي

للقوانين الطبيعية» تحتوي على الأفكار الأساسية التي تكوّن مذهبه، في الفلسفة. وهويقوم على معارضة النظرة الميكانيكية والحتمية في العلم وفي الحياة. وميزة بوتروفي هذا المجال ـ الذي شاركه فيه غيره ـ أنه استخرج نتائجه من أبحاث العلماء أنفسهم، وانتهى إلى أن النزعة الحتمية تتنافى مع حقائق العلم، وإلى أن الحرية، لا الضرورة المطلقة، هي الطابع الأساسي للوجود. وفي الطبيعة بيّن أنه لا يوجد إلا درجات من الحرية.

ومن أجل ذلك بيّن أن الوجود أغنى من الممكن، انه يحتوي على الممكن وأكثر منه، أعني تحقيق ضد أولي من ضد آخر. وفكرة الاطراد والثبات غريبة عن الوجود المعطى بوصفه كذلك، والعلية ليست إلا رابطة موضوعة بين الظواهر. وتقدم الملاحظة يكشف شيئاً فشيئاً عن ثراء الخواص، وعن التنوع والفردية. ويقرر صراحة أن «كل شيء ممكن تماماً» («في إمكان قوانين الطبيعة» ص ٢٩)، أي أنه ليس ضرورياً ولا عرضياً، بل هو حرّ. إنه تعبير عن شعور كلّي، وعقل كلي، ومدة سرمدية خلّاقة.

وظهور المادة وأحوالها هو انتصار جديد للأشياء على الضرورة. وفوق المادة توجد ماهيات فيزيائية وكيمائية.

ويظهر الإمكان بشكل أظهر في عالم الأحياء. إن القوانين الفزيائية والكيمائية لا تكفي لتفسير الظواهر الفسيولوجية، ذلك أن «الكائن الحيّ يتحول باستمرار، إنه يتغذى وينمو، ويلد كائنات أخرى، ويتصف بعدم استقرار، وبمرونة عجيبة. وهناك عدم تناسب لافت، في الكائن الحي، بين دور الوظيفة ودور المادة، مهما يكن أصل الوظيفة» (الكتاب نفسه ص ٧٨) «إن الكائن الحي يحتوي على عنصر جديد، غير قابل للرد إلى خصائص فزيائية: السير نحو نظام تركيبي، الفردانية: وليس ثم أفراد في العالم اللاعضوي، ولا تفرّد. والـذرة، إن وجدت، ليست فرداً لأنها قابلة للانقسام ربما إلى غير نهاية ـ إلى بلورات متشابهة موجودة حالياً. «والكائن الحي فرد، أو بالاحرى هو بفعل مستمر، يخلق لنفسه فردية ويلد موجودات قادرة هي نفسها على الفردية، والتنظيم هو التفرّد» (الكتاب نفسه ص ٨٠).

وفي ميدان الحياة الإنسانية خصوصاً نجد أن مبدأ الضرورة المطلقة غير معقول إطلاقاً. وفي هذا السبيل حارب بوترو محاولة رد ما هو نفسي إلى ما هو فسيولوجي. يقول: «في كل الظواهر النفسانية يوجد، على درجات متفاوتة، عنصر تحسب نظريات الفعل المنعكس أو الإحساس المتحول أنه مسلّم به.. دون أن تفسّره: الشعور بالذات، التأمل في أحوال الوجود، الشخصية» (الكتاب نفسه ص ١٠٠)

وبالمثل يحارب نظرية توازي الظواهر النفسية مع الظواهر الفزيائية والتي تقول إن النفس ليست غير وظيفة الحركة.

ولا يقصد بوترو بـ «الإمكان»: الصدفة، إذ لو كانت الصدفة أم الأشياء لكان علينا أن نتحدث عن فوضى في الكون، لكن المشاهد على العكس هو النظام والبساطة في الكون.

وثم نوعان من القوانين: «فالبعض أوثق صلة بالرابطة الرياضية، ويتضمن صناعة شاقة وتنقية للتصورات، والبعض الآخر، أقرب إلى الملاحظة والاستقراء الخالص البسيط. الأولى تعبّر عن ضرورة دقيقة، إن لم تكن مطلقة، لكنها تظل مجردة عاجزة عن تحديد التفاصيل وطريقة التحقق الفعلي للظواهر. والثانية تتعلق بالتفاصيل وبالعلاقات القائمة بين المجموعات المركبة المنظمة. فهي إذن أكبر تأثيراً من الأولى، لكن لما لم يكن لها أساس آخر غير التجربة، وتربط بين حدود لا متجانسة تماماً، فإنها لا يمكن أن تعدّ حاملة للضرورة. والتنبؤ الممكن لا يتضمن الضرورة، لأن الأفعال الحرة يمكن أن تتضمنها. وهكذا نجد أن الضرورة والتحدّد شيئان متميزان، وعلمنا لا يصلح في مزجهما في وحدة» (الكتاب نفسه ص ١٤٠).

والخطأ الأساسي ـ في نظر بوترو ـ الذي ارتكبه أوجست كونت هو أنه أقام حاجزاً بين الوقائع والأفكار، بين الحقائق المعطاة وبين الإمكانيات المثالية وأنه لم يدرك «أن النفس الإنسانية تسعى لتجاوز المعطى» («العلم والدين» ص ٧٥).

وينقد بوترو كل محاولة لرد الدين إلى الظواهر الدينية ورد هذه إلى قوانين تجريبية وأحوال اجتماعية. «إن التجربة تدل على أن الدين، أياً ما كان شكله الأولي، قد صار في الأمم المتمدينة أكثر شخصنة وبطونا». «إن الضمائر الدينية الكبرى وضعت نفسها في مواجهة المجتمع، بوصفها تمثل ـ هي وحدها ـ الحق والحقيقة، ذلك لأن الله من ورائها، بينما لا يوجد وراء الجماعات المعطاة إلا الإنسان، والطبيعة والظروف. إن الضمير الديني لا يتأحد مع الضمير الاجتماعي (أي ليسا شيئاً واحداً)، بل يميل الإنسان إلى أن يضع حقوق الله في مقابل حقوق قيصر، وكرامة الشخص في مقابل القهر العام» («الدين والعلم» ص ٢٠٢)

إن العلم - في رأي بوترو - لا يمكن أن يكون كل الحياة، لأنه لا يعطينا غير معرفة نسبية. والعلم، بطريقته، يستولي على الأشياء وعلى العقل الإنساني، ولكنه لا يأخذها كلها. والعقل الإنساني يتجاوز الكليات العقلية التي يستخدمها. فلماذا إذن لا يكون للإنسان الحق في تنمية الملكات التي لا يستخدمها العلم إلا بطريقة ثانوية، أو يتركها عاطلة؟ إنه لا يجوز للعلم أن يحرّم على العقل أن يهب للحياة الإنسانية معنى وقيمة، وأن يضع هدفاً ويعمل على تحقيقه.

كذلك عمل بوترو على الاستقلال الذاتي للفلسفة تجاه العلم، ومن رأيه أن من الباطل التحدث عن «فلسفة علمية»، إذا فهمنا من هذا أن الفلسفة يجب أن تسير بنفس الطريقة التي تسير بها الميكانيكا أو الكيمياء، أو أن عليها أن تقتصر على التعميم والتركيب بين نتائج العلوم الوضعية. إن الفلسفة يجب أن تكون علماً مستقلاً قائماً برأسه. «إن الفلسفة، إذا شاءت أن تكون علم وقائع، فإنها لن تستطيع إلا أن تكون ازدواجاً رديئاً للعلوم الوضعية، أو محاولة لصنع تركيب منها، إذا لم تكن العلوم الوضعية نفسها قد قامت بهذا التركيب من قبل» («دور تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة» بحث ألقي في المؤتمر الدولي الثاني للفلسفة المنعقد في جنيف). «إن الفلسفة هي عمل العقل الذي يستخدم العلم والحياة من أجل أن يحقق نفسه» («الطبيعة والعقل» ص ١٧١).

مراجع

- A.L. La Fontaine: La philosophie d'Emile Boutroux. Paris, 1920.
- L.S. Crawford: The Philosophy of E. Boutroux. New-York, 1924.
- G. Ranzoli: Boutroux: La vita, il pensiero filosofico, Milano, 1924.
- M. Schyns: La Philosophie d'Emile Boutroux. Paris, 1924.
- A. Baillot: E. Boutroux et la pensée religieuse. Paris, 1958.

بوئتيوس

Anicius Boethius

لاهوتي وفيلسوف وأديب في نهاية العصر الروماني.

ولد في روما في الفترة من ٤٧٠ الى ٤٨٠ تقريباً، وهو من أسرة اعتنقت المسيحية منذ عهد قسطنطين (٢٧٤ - ٣٣٧ م) وتلقى في أثينا تربية ممتازة في الآداب وفي الفلسفة بخاصة، كما درس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. ولما عاد الى روما هيأت له نبالة أسرته وسعة ثقافته وفصاحته أن ينال الحظوة لدى ملك القوط الشرقيين، ثيودوريق الكبير، وفي سنة ٥١٠ صار قنصلاً، وفي سنة ٥٢٢ صار سيّد القصر.

لكنه سرعان ما انقلب عليه الزمان. اذ توجس ثيودوريق خيفة من العلاقة بين امبراطور بيزنطة يوستينانوس الأول، وبين يوحنا الأول بابا روما الذي كان صديقاً لبوئتيوس. واستمع ثيودوريق لأقوال الوشاة ضد بوئتيوس، فأمر بسجنه في بافيا في النصف الثاني من سنة ٥٢٤ تقريباً، وبعد ذلك حكم عليه بالاعدام ونفذ فيه الحكم وسط عذاب مروّع.

لم يعش بوئتيوس طويلاً ليحقق الهدف الذي وضعه لنفسه في بدء حياته وهو شرح مؤلفات أرسطو والتوفيق بينه وبين أفلاطون. لكنه في حياته القصيرة تلك ألّف ما يلي:

أ) خمس رسائل فلسفية حدد فيها العقائد الايمانية وشرحها بطريقة عقلية، وهي:

١ - «في الثالوث المقدس».

٢ - «هل الألوهية تقال جوهرياً على الآب أو الابن أو الروح القدس؟».

٣ - «كيف يكون الخير في الجوهر الخيّر؟».

٤ - «في الايمان الكاثوليكي».

٥ - «كتاب ضد يوتيخوس ونسطوريوس».

ب) أما مؤلفاته الفلسفية فعلى ثلاثة أنواع:

١ - ترجمة مؤلفات أرسطو في المنطق وكذلك «مدخل» فرفوريوس الى اللغة اللاتينية.

٢ - شروح على:

أ) «المقولات والعبارة» لأرسطو.

ب) ايساغوجي «لفورفوريوس» بترجمة فكتورينوس وترجمته هو.

جـ) « المواضيع الجدلية » لشيشرون .

٣ - رسائل مفردة ألفها في القياس الحملي ، والقياس الشرطي ، والقسمة المنطقية ، والفروق الطوبيقاوية .

لكن أشهر مؤلفاته في انتاجه كله، هو الرسالة التي كتبها في سجنه بعنوان : « في التعزية بالفلسفة » وتتألف من خمسة فصول . وقد كتبت بأسلوب جميل مؤثر، يتبادل فيها الشعر والنثر ، ويعبّر عن تجربة حية اليمة. والأفكار التي يعبّر عنها ، فيها مزيج من الأفلاطونية المحدثة والنزعة المشائية (الأرسطية)، وتسودها ووح رواقية هي التي تعزّى بها بوتيوس في سجنه وعذابه. وكثيراً ما يستشهد بأقوال الفلاسفة اليونانيين والرواقيين . لكن الغريب اللافت للنظر هو أنه لا يذكر أبداً اسم يسوع المسيح ، ولا يقتبس أي قول من الأناجيل أو الكتاب المقدس كله ، أو كتب آباء الكنيسة . ولا يشاهد فيها أي أثر للمسيحية. وهذا ما جعل البعض مثل أوباريوس Obbarius وشارل جوردان Ch. Jourdain يستنتج أن بوئتيوس لم يكن مسيحياً ، أو لم يكن مسيحياً إلا بالاسم فحسب .

جـ) المؤلفات العلمية : اثنان : الأول « في الموسيقى» (في ٥ مقالات)، والثاني «في الحساب» (في مقالتين) .

وبوئتيوس كان ذا تأثير هائل على فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا ، خصوصاً قبل سيطرة أرسطو ابتداءً من القرن الثالث عشر . ومن مؤلفاته بدأ غالباً فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية من القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر . ومعرفتهم بأرسطو في تلك الفترة إنما جاءت من خلال بوئتيوس. وكتابه « في التعزية بالفلسفة » كان أكثر الكتب الأدبية والفلسفية رواجاً في أوروبا في العصر الوسيط وعصر النهضة ، وترجم في العصر الحديث الى العديد من اللغات الاوروبية .

نشرات مؤلفاته

نشرت طبعة كاملة من مؤلفاته في البندقية في سنة ١٤٩٢، وسنة ١٤٩٩ وسنة ١٥٠٦، وفي بازل بسويسرا سنة ١٥٤٦، وسنة ١٥٧٠.

كذلك طبعت كل مؤلفاته ضمن مجموعة « الآباء اللاتين» PL في المجلد ٦٣ ، عدد ٥٣ وما يتلوه، وفيها بعض الكتب المنحولة عليه .

مراجع

- Gervaise: Histoire de Boèce. Paris, 1715.
- G. Baur: De A.M.S Boethio Christiana e doctrinae.. Darmstadt, 1841.
- Suttner: Boethius. Eichstadt, 1852.
- L. Biraghi: Boetio filosofo, teologo, martire, Milano, 1866.
- Ebert: Hist. Génér. de la litter. au moyen âge en Occident, tr. fr. Paris, 1880. t. I, 516- 20.

بوربكي

Nicolas Bourbaki

اسم مستعار اتخذه جماعة من الرياضيين المعاصرين، منهم H. Cartan و C. Chevalley و J. Dieudonneé و Ch. Ehre و A. Weyl بدأوا منذ سنة ١٩٣٩ ينشرون في باريس، مؤلفاً مشتركاً بعنوان «عناصر الرياضيات» Eléments de Mathématiques صدرت منه عدة مجلدات. وقد استهدفوا إعادة بناء الرياضيات الحديثة إبتداء من المنطق ونظرية المجاميع Théorie des ensembles. وعندهم أن الرياضيات ينبغي أن تدرس ابتداء من المجاميع وتراكيبها معرّفة استناداً إلى مصادرات. وقد انتهوا إلى أن الرياضيات في العصر الحاضر تنقسم إلى ثلاث أسر: أسرة جبرية (نسبة إلى علم الجبر) وأسرة طوبولوجية، وأسرة ترتيبية.

مراجع

- N.Bourbaki: Foundation of Mathematics for the Working Mathematiciam in: Journal of Symbobic Logic, 1949, pp. 1- 3.
- G.T. Kneebond: Mathmatical logic and the Foundation of Mathematics, London, 1963.

بوريدان

Jean Buridan Ioannes Buridinus, danus, ou Beridanus)

فيلسوف وعالم فرنسي، كان رئيساً لمدرسة الفنون في

باريس، وربما ولد في بتون Bethune en Artois قرب نهاية القرن الثالث عشر، وبعد سنة ١٣٣٨ لا نراه مذكوراً في سجلات جامعة باريس.

كان تلميذاً، في العقد الثاني من القرن الرابع عشر، في الكلية التي أنشأها في باريس الكاردينال لوموان Le Moine ليتعلم فيها ابناء بيكارديا. وتتلمذ على أوكام في جامعة باريس. وقام بالتدريس في جامعة باريس لمدة أربعين عاماً تقريباً. وصار رئيساً لجامعة باريس في سنة ١٣٢٨، ثم صار رئيساً لتلك الجامعة مرة أخرى في سنة ١٣٤٠ في وقت شديد الاضطراب بعد أن أدين مذهب أوكام. وتناول تدريس الفروع الثلاثة الرئيسية للفلسفة انذاك وهي: المنطق، الطبيعيات (بما في ذلك الإلهيات)، والأخلاق.

وفي العلم اهتم بوريدان بفرعين كانا موضع اهتمام جامعة باريس آنذاك، وهما البصريات والميكانيكا. وآراؤه في البصريات مستمدة من البطروجي (المعروف عند اللاتين باسم Alperagius)). ولكن له آراء في توالي الصور البصرية تعتبر إرهاصاً بالأفكار الأساسية في علم السينماتيكا Cinematics الحديث. وفي الميكانيكا عارض نظرية أرسطو القائلة بأن الوسط الذي يتحرك فيه المقذوف هو الذي يحافظ على حركته، وقال هو بنظرية قوة الدفع impetus: فالشيء المحرّك يعطي للمتحرك «قوة» تتناسب مع قوة المحرّك، وكتلته. وهذه «القوة» هي التي تحافظ على حركة المتحرك بعد انفصاله عن المحرّك له. إلى أن تقلل مقاومة الهواء (أو أي وسط آخر) من قوة الدفع.

أما في الفلسفة فقد كان بوريدان من اتباع الأوكامية المعتدلة، واشترك في إدانة الأوكامية المتطرفة، حين كان رئيساً لجامعة باريس في ١٣٤٠. لكنه هو الآخر أصابته الإدانة من قبل البابوية ومنعت كتبه في الفترة ما بين ١٤٨٢ - ١٤٨٤ بسبب ما فيها من نزعة أوكامية. لكنه حظي بعد ذلك برواج كبير، فأعيد طبع كتبه مرات عديدة في الفترة ما بين سنة ١٤٨٧ و١٥٢٠.

وفي المنطق قام بشرح كتب أرسطو المنطقية، مؤثراً إيراد أقوال واصطلاحات أوكام، وبطرس الأسباني. واهتم خصوصاً في منطقه بالجهة في القضية وفي القياس. وفي كتابه «النتائج» consequentiae اهتم بقوانين الاستنباط الصحيح ومن هنا نجد اهتماماً معاصراً بهذا الكتاب، وبكتابه الآخر «المغالطات السوفسطائية» Sophismata.

حمار بوريدان:

لكن اسم بوريدان يقترن في الأذهان عامة بما يعرف باسم «حمار بوريدان»، وهو تشبيه استخدمه بوريدان لشرح العلاقة بين الإرادة والعقل. وخلاصة رأيه هي أن الإنسان يجب عليه أن يختار ما يتبدى لعقله أنه الخير الأكبر. لكن الإرادة حرّة في تأخير الاختيار إلى أن يفحص العقل عن الأسباب الموجبة لتفضيل هذا الأمر على ذاك الآخر. ويشبه حال الإنسان بالحمار «الواقف بين علفين بعيدين عنه بمسافة متساوية ومتحركين على نحو ما»، فيهلك الحمار جوعاً.

ويرى البعض (ب. ناردي في «دائرة المعارف الفلسفية» تحت الكلمة جـ ١ عمود ١١٣٠ - ٣١) أن هذا التشبيه أو الحكاية مأخوذة من أحد قولين مغالطين ذكرهما أرسطو في كتابه «في السماء» (م ٢ ف ١٣ ص ٢٩٥ ب. س ٣١ - ٣٤) بمناسبة الرأي القائل بأن الأرض ثابتة في مركز العالم لأنها مجذوبة جذباً متساوياً من كل جانب من جوانب العالم، والمغالطتان هما أولاً مغالطة الشعرة التي تشد من جهتين متقابلتين بنفس القوة فلا تقطع، والثانية حكاية الجائع العطشان الواقف على مسافة متساوية من طعام وشراب فيموت جوعاً وعطشاً لتردده في اختياره بأيهما يبدأ. وهاتان المغالطتان لا بد أنهما كانتا تدرسان في مدارس المنطق وفي مدرسة بوريدان حيث صار الحمار دابة أليفة، كما يظهر من كتاب «مغالطات بوريدان» Sophismata Buridani تأليف Felicem Balligault (باريس سنة ١٤٩٣). لكن في شرح بوريدان على الموضوع المذكور في كتاب «في السماء» لأرسطو يرد ذكر «الكلب» بدلاً من «الحمار» (راجع مخطوط الفاتيكان رقم ٢١٦٢ لاتيني ورقة ٧١ ب).

Cane esuriente multum et sitiente (Si) si ponautur cibi et potus ex utroque latere canis, omninoe que propinque ad canem, canis ille moretur fame et siti...».

كذلك في شروح تالية بقي «الكلب» بدلاً من «الحمار».

ويشير نقولا ريشر N. Rescher في مقاله عن بوريدان (The Encyclopedia of Philosophy ط ١ ص ٤٢٨، نيويورك سنة ١٩٦٧) إلى أن «هذا المثل يوجد أولاً في شكله النهائي - من حيث جوهره - لدى الفيلسوف العربي: الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١). حيث يقول في كتاب «تهافت الفلاسفة» (ص ٥٨ - ٥٩، بيروت سنة ١٩٦٢):

«إنا نفرض تمرتين بين يدي المتشوّف إليهما، العاجز عن تناولهما جميعاً. فإنه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص

الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات: من الحسن، أو القرب، أو تيسر الأخذ - فانا نقدر على فرض انتفائه، ويبقى إمكان الأخذ. فانتم بين أمرين: أما ان قلتم إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط - فهو حماقة وفرضه ممكن. وأما إن قلتم: التساوي إذا فرض بقي الرجل المتشوّف أبداً متحيراً ينظر إليهما ولا يأخذ احداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفلت عن الغرض - فهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة. فإذن لا بد لكل ناظر، شاهداً أو غائباً، في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء من مثله».

لكن الملاحظ، على كل حال، هو أن موقف بوريدان من مشكلة حرية الإرادة ليس هو الذي يعبر عنه هذا المثل، لأنه كان متردداً بين توكيد قوة الإرادة، وبين توحيد ابن رشد للإرادة والعقل (راجع شرحه على «الأخلاق» ٢، ٣، ١٠، المسألة رقم ١). ومن هنا قال البعض (ريشر في المقال المذكور) إن هذا المثل - حمار بوريدان - إنما نشأ من أجل تفنيد نظرية بوريدان في الإرادة، وهي النظرية القائلة بأن العقل لا يستطيع أن يجد أي تفضيل حتى إن الإرادة عاجزة عن أي اختيار مباشر، لكن التردد أمر خطر ولا معنى له.

وهكذا نرى أن «حمار» أو «كلب» «بوريدان» هو مثل لا يوضح رأي بوريدان، بل ضرب لتفنيد رأيه!!.

نشرات

— *Cfr. UEBERWEG, II, p. 595. Il Tractatus de suppositionibus* è stato ed. per la prima volta da M. E. REINA, IN «Riv. crit. St. Filos.», 1957, pp. 175-208, 323-52.

— delle *Quaestiones super libros quattuor de caelo et mundo*, ed. E. A. MOODY, 1942.

— delle Quaestiones super octo Physic. Libros e In Metaphysicen Arist. quaest. (Parigi 1509, 1518), ripr. Nuova York-Francoforte 1963.

— del *Compendium logicae* con il comm. di G. Dorp (Parigi 1487.

— ult. ed., Londra 1740), ripr. N. Y.-Frc. 1965 (dell'ed. Venezia 1499). Altri commenti aristotelici: *Quaest. de an.*, Paris 1516.

— *Super Eth. Nic.*, ivi 1489 (ult. ed., Oxford 1637. ripr., N. Y.-Frc. 1967).

— *In Polit.*, ivi 1500 (Oxford 1640).

— *Parva naturalia*, in *Quaestiones... physicales* di vari, ed. G. LOCKERT, ivi 1516 (1568).

— il *Commentum in... Analyt. post.*, a cura di M. MARKOWSKI, in «Arch. Hist. doct. litt. m. â.», 1965. Inoltre: *Consequentiae*, Paris 1493.

— la *Quaestio de puncto*, a cura di V. ZOUBOV, «Med. a Renaiss. Studies» (Londra), 1961, p. 43 sgg. Per gli inediti (vari corsi di arti) cfr.: H. BASCOUR, s. v. in «Dict. Hist. Géogr. eccl.», X, 1938, coll. 1372-74.

— P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, II-III, Paris 1909-13, pp. 420-23 e sgg., 3-259.

— rist. 1955.

— ID., *Le système du monde*, IV, rist., ivi 1954, pp. 124-42; cfr. voll. VII-IX; C. MICHALSKI, *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, in «Bull. de l'Acad. polonaise des sciences», 1925, pp. 41-122; ID., *Les courants critiques et sceptiques dans la philos. du XIV^e siècle*, ibid., pp. 192-242.

— A. MAIER, *D. Impetustheorie der Scholastik*, Vienna 1940, pp. 77-100 et passim, e in *Zwei Grundprobl. d. scholast. Naturphilos.*, Roma 1951, pp. 201-39.

— ID., *An der Grenze von Scholastic u. Naturwiss.*, ivi 1952, pp. 118-28, 199-203, 235-40.

— E. FARAL, *F. B., Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvr.*, in «Arch. Hist. doct. litt. m. â.», 1946, pp. 1-53.

— ID., in «Hist. litt. de France», t. 28, 1949, pp. 462-605 (estr., Paris 1950).

— W. KÖLMEL, *Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Fahrh.*, in «Franz Stud.», 1955, pp. 218-59.

— E. GARIN, *F. B.*, in «G. crit. Filos.», 1958, pp. 153-54.

— M. E. REINA, *Note sulla psicologia di B.*, Milano 1959.

— ID., *Il problema del linguaggio in B.*, in «Riv. crit. St. Filos.», 1959, pp. 367-417.

— 1960, pp. 141-65.

— Vicenza 1959.
— N. RESCHER, *Choice Without Preference. A Study of the Hist. a. of the Logic of the Problem of «B.s Ass»*, in «Kant-Studien», 1959-60, pp. 142-75.
— M. GRIGNASCHI, *Un commentaire nominaliste de la «Politique» d'Arist.: F. B.*, in «Anciens Pays et Assemblées d'États», 1960, pp. 123-42; Z. KUKSEWICZ, *Remarque au catalogue des manuscrits des œuvres de F. B.*, in «Med. philos. Polon.», 1961, pp. 31-39; A. N. PRIOR, *Some Problems of Self-Reference in F. B.*, in «Proc. Brit. Acad.», 1962, pp. 281-96.

بوزنكـــيت

Bernard Bosanquet

فيلسوف انكليزي من أتباع الهيجلية الجديدة في انكلترا .

ولد في Rock Hall (Northumberland) في ١٤ يونيو سنة ١٨٤٨ ، وتوفي في Golders Green بالقرب من لندن في ٨ فبراير سنة١٩٢٣ . كان أبوه راعياً (قسيساً) بروتستانتياً من أسرة هيجنوتية . لجأت الى انكلترا . درس في كلية بيليول Balliol في جامعة اكسفورد وكان من أساتذته توماس هل جرين الفيلسوف الانكليزي . وعيّن بعد تخرجه مدرساً في كلية الجامعة بجامعة اكسفورد من سنة ١٨٧١ الى سنة ١٨٨١ . ثم انتقل الى لندن في سنة ١٨٨١ حيث انشأ مع مويرهد « جمعية لندن الأخلاقية » ثم قام بتدريس الفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندرو من سنة ١٩٠٣ الى سنة ١٩٠٨ .

كان بوزنكيت من أتباع المثالية تحت تأثير توماس هل جرين وواحداًمن منشئي ما يسمى بالهيجلية الجديدة في انجلتره هو وبرادلي . وكان يصغر برادلي بعامين ، وقد أثر فيه برادلي كما تأثر هذا به، ولكنهما اختلفا في مدى تمسكهما بالهيجلية ، فكان بوزنكيت أشد تمسكاً بها من برادلي . ومن هنا نجد بوزنكيت ينقد برادلي من هذه الناحية . وكانت بداية انتاجه الفلسفي بحثاً نشر ضمن مجلد مهدى إلى ذكرى توماس هل جرين ، وعنوان بحثه هو : « المنطق بوصفه علماً للمعرفة » (والمجلد التذكاري عنوانه Essyas in Philosophical Criticism, London 1883) وتلاه بكتاب بعنوان : « المعرفة والواقع » Knowledge and Reality (لندن سنة ١٨٨٥) وفيه ينقد كتاب برادلي في المنطق Principles of Logic .

في سنة ١٨٨٨ نشر كتابه الرئيسي في المنطق بعنوان Logic or the Morphology of Knowledge ويقع في مجلدين .

ثم لخص آراءه في المنطق في كتاب صغير بعنوان : The Essential of Logic (London 1895)

وتلك الكتب تكوّن مجموع انتاجه في المنطق .

أما في الأخلاق فقد أصدر الكتب التالية :

1— Psychology of the moral self. London, 1897)
2 — The Principle of individuality and Value, London 1912.
3 — The Value and Destiny of the Individual, London 1913.

وهذان الكتابان الأخيران كانا من سلسلة محاضرات جفورد .

4 — Some Suggestions in Ethics. London. 1918.
5 — Philosophical theory of the State. London, 1899.

وظهر له بعد وفاته مجموع من مقالاته بعنوان: Science and Philosophy. London, 1927

أما في ميدان علم الجمال ، فإنه :

١ - ترجم مقدمة كتاب هيجل في علم الجمال ، لندن سنة ١٨٩٦ .

٢ - ألف كتاباً في تاريخ علم الجمال بعنوان History of aesthetics. London and New- York 1892.

فلنعرض أهم آرائه في هذه الميادين الثلاثة : المنطق ، الأخلاق ، علم الجمال .

أ) في المنطق : كان بوزنكيت هيجلياً مخلصاً ، ولهذا نراه في المنطق يأخذ بفكرة التصور الكلي Begriff عند هيجل ، أي القول بأن أي تصور كلي انما يمثل الكون .

كذلك يرى بوزنكيت أن كل حكم يشير في النهاية الى شمول ، وأن الكلي الحق هو دائماً واقع عيني يؤلف في داخله لحظاته الخاصة به بحيث يمكن أن يقال انه كون cosmos كل عضو فيه له فرديته الخاصة ولكن يدخل مع ذلك في وحدة الكل.

وفي بحثه الأول عن « المنطق بوصفه علماً للمعرفة » يؤكد أن الحقيقة لا تفهم إلّا داخل نظام من المعرفة ، وأنه على الرغم من أن الحقيقة تناظر واقعة فإنها مع ذلك لا تتصور إلّا داخل نظام مذهبي System لأن « الوقائع التي بها نمتحن صحة النتائج ليست معطاة من الخارج » وليست ميسورة لتدخل في أحكام إلا إذا « نظمت في معرفة». كذلك رأى أن الحكم والاستدلال ليسا متميزين جوهرياً الواحدعن الآخر ، بل الحكم استدلال inference لم يفصح عنه explicit بعد، وأن الاستدلال هو حكم أفصح عنه.

وفي كتابه : « المعرفة والواقع » نقد برادلي لأن هذا الأخير وإن كان قد أدرك العلاقة بين الحكم والاستدلال وطبيعة كليهما ، فإنه وقع في الخطأ الذي وقع فيه « المنطق الرجعي » حين قال مثلاً ان الاحكام العملية تقرر وقائع ، بينما الأحكام الشرطية لا تقرر وقائع وكذلك الأحكام الكلية. فقال بوزنكيت ان هذا التمييز غير وجيه ، إذ لا فارق بين الواقعة وبين الكلي ، وفي هذا يظهر تمسكه الأكبر بالهيجلية .

وفي كتابه الأساسي في المنطق : «المنطق ومورفولوجيا المعرفة» يقرر آراءه الرئيسية في المنطق على شكل تنظيمي وقد خصص المجلد الأول منه للحكم ، والمجلد الثاني للاستدلال .

كذلك لا يميز بوزنكيت تمييزاً حاداً بين المنطق وبين نظرية المعرفة وما بين الطبيعة ، وفي هذا يعبر عن روح الهيجلية. صحيح أن المنطق يدرس أشكال الحكم والاستدلال ، لكن هذه الدراسة تفضي الى توكيد أن الحقيقة الواقعية منظمة عقلياً ، إذ الوقائع ليست منعزلة بعضها عن بعض، بدليل أن من الممكن استنتاج واقعة من واقعة أخرى.

ويرى بوزنكيت أن الكلي على نوعين : كلي مجرد ، مثل الحمرة ، وكلي عيني مثل يوليوس قيصر. فالكلية المجردة هي تكرار صفة واحدة بعينها في شواهد (أمثلة) كثيرة ، أما الكلية العينية فهي تحقيق الفرد الواحد بعينه في مختلف أعماله ومظاهره . والأشياء الحمراء شديدة التنوع ، أما أفعال الفرد الواحد فمترابطة فيما بينها ترابطاً منظماً. ومن رأيه « انه لا يمكن أن يوجد غير فرد واحد ، وهذا الفرد هو المطلق The Absolute. وحين نقول عن الناس انهم أفراد ، فذلك بمعنى ثانوي : من حيث النظر اليهم على انهم مستقلون نسبياً بعضهم عن بعض ، وكل واحد منهم فريد في نوعه. لكن كونه فريداً لا يعني إلا صفة خاصة باطنة.

ب) في الاخلاق والسياسة :

وقد طبق بوزنكيت نظريته هذه في الفرد على السياسة والاخلاق . ففي كتابه : « النظرية السياسية للدولة » (سنة ١٨٩٩) - وهو كتاب راج رواجاً عظيماً حتى طبع منه ٤ طبعات في حياة المؤلف - يقرر أن العلاقة بين الفرد والدولة شبيهة بالعلاقة بين الكون الأصغر والكون الأكبر. والتناظر بين عالم الفرد وعالم المجتمع هو من الدقة بحيث يناظر كل عنصر في الواحد عنصراً مشابهاً في الآخر. ويقول: «إن كل الأفراد تقوّيهم ، وتحملهم الى ما وراء شعورهم المتوسط المباشر، المعرفة والموارد والطاقة التي تحيط بهم في النظام الاجتماعي » . ويقرر أن « الشخصية المعنوية للمجتمع أكثر مشاركة في الواقعية من الفرد الظاهر » . وهذا تقرير هيجلي خالص ، وتزداد هذه الهيجلية وضوحاً حين يأخذ في تمجيد الدولة والدفاع عن سلطانها . كذلك يؤكد أن التجاوزات التي تصدر عن الدولة ضد الأفراد انما مردها الى كون القائم بالأمر في الدولة قد اتخذ الطريق الأقصر a short cut ، أو حاول تجنب التكاليف الباهظة لاقرار الأمن ! كما يؤكد أن الدولة لا يمكن أن ترتكب أخطاء من نوع الأخطاء التي يرتكبها الفرد بدافع الأنانية أو الشهوة ، وهو ينقد الدولة التي تقتل سياسياً معادياً للنظام فيها ، لا لأنها ارتكبت جريمة قتل ، بل « لأنها أخفقت في القيام بواجباتها!» ويقرر أن الدولة يمكن أن تكون مسؤولة أخلاقياً مثل الفرد ، لكن الدولة لا ترتكب الخطأ على نفس النحو الذي يرتكبه الفرد . وهو يرى أن الفرد لا يمكن أن يعدّ قاتلاً إذاقتل عدوه في الحرب ، ولا مغتصباً ان ضمت دولة اليها دولة أخرى بالاستيلاء والغزو ، بل المسؤول معنوياً في كلتا الحالتين هو الدولة .

وفي أثناء الحرب العالمية الأولى كان بوزنكيت يعارض من يقولون في انكلترا : « اشنقوا الامبراطور الالماني » ،

«عاقبوا الألمان». وحين انشئت عصبة الأمم كان من رأيه ألا تخضع الدول دون تحفظ لقراراتها.

مــــراجــــع

- Helen Bosanquet: Bernard Bosanquet: London, 1924

وهو ترجمة حياته بقلم زوجته.

- E. Houang: Le néo- hégélianisme en Angleterre, la philosophie de B. Bosanquet.

- C. Le Chevalier: Ethique et idéalisme. Le courant neo - hegelien en Angleterre, B. Bosanquet et ses amis. Paris, 1963.

بولتمان

Rudolf Bultman

لاهوتي بروتستنتي متأثر بهيدجر، ومؤرخ للمسيحية في بدايتها، وصاحب منهج في التأويل.

ولد في Wiefelstede (بمقاطعة أولد نبورج في شمالي ألمانيا) في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٨٤ وتوفي في ٧/٦/١٩٧٦، وتلقى العلم في جامعات ماربورج، وتوبنجن، وبرلين. وقام بالتدريس أولاً في سنة ١٩١٢ في جامعة ماربورج، ثم في جامعة برسلاو (١٩١٦) وجيسن (١٩٢٠) وفي سنة ١٩٢١ صار أستاذاً لدراسات العهد الجديد في ماربورج، وظل في هذا المنصب حتى سنة ١٩٥١ حين أحيل إلى التقاعد.

كان بولتمان تلميذاً لفيس J. Weiss ويونكل H. Junkel وهرمن W. Herrmann من رجال ما يسمى بمدرسة البروتستنتية - الحرة التي سعت إلى التوفيق بين نتائج البحوث التأويلية وبين تحديد المواقف اللاهوتية على أسس تنظيمية ونظرية.

وكانت باكورة إنتاجه كتاب بعنوان: «تاريخ المنقول المتعلق بالأناجيل الثلاثة الأولى» Geschichte der synoptischen Tradition (جيتنجن سنة ١٩٢١، ط ٣ سنة ١٩٥٧).

وأهم ما ألفه بعد ذلك الكتب التالية:

١ - «يسوع» Jesus، توبنجن سنة ١٩٢٦

٢ - «الايمان والفهم» Glaube und Verstehen، في أربعة مجلدات، توبنجن ١٩٣٣ - ١٩٦٥.

٣ - «انجيل يوحنا»، جيتنجن، سنة ١٩٤١.

٤ - «العهد الجديد والأساطير»، نشر في «الوحي والنجاة» منشن سنة ١٩٤١ (وأعيد طبعه في جـ١ من kerygma und Mythos

٥ - «لاهوت العهد الجديد»، توبنجن، سنة ١٩٤٨ - ١٩٥٣.

٦ - «المسيحية الأولى في إطار الأديان القديمة»، زيورخ سنة ١٩٤٩.

٧ - «التاريخ والأخرويات» (بالانجليزية) History and Eschatology (أدنبره سنة ١٩٥٧، محاضرات سلسلة جفورد).

وكانت اهتماماته اللاهوتية والفلسفية والتاريخية الدينية شاملة واسعة تتناول الميادين الرئيسية في علم العهد الجديد.

وجعل منهجه في البحث هو المنهج الذي يدعى باسم «المنهج التاريخي المورفولوجي أو الشكلي» الذي يعنى بدراسة الأشكال المختلفة الواردة في تحرير الأناجيل الثلاثة الأولى، إذ من الملاحظ أن سرد الرواية فيها يتدرج بين الروايات الشفوية الشعبية وبين القطع المؤلفة، ومن هنا كانت الفروج بين القطع المختلفة وتفكك السرد. وكان أول من سلك سبيل هذا المنهج هو هـ. يونكل (١٨٦٢ - ١٩٣٢) بالنسبة إلى «العهد القديم». إذ قسم أساليب العرض في أسفاره إلى أنواع: قصص، شعر، أناشيد، مزامير ملكية، مراثٍ وشكاوى، إلخ.

فجاء في أثره اشمت K.L. Schmidt في كتاب: «إطار تاريخ المسيح» (برلين سنة ١٩١٩) وبيّن أن المادة التاريخية التي استخدمها كتاب الأناجيل الثلاثة الأولى كانت قد تشكلت من قبل شفوياً، فجاء الإنجيليون الثلاثة (متى، لوقا، مرقص) فاستعملوها في تحرير أناجيلهم الثلاثة. وفي نفس السنة - سنة ١٩١٩ نشر M. Dibelius بحثاً بعنوان: «الشكل التاريخي للأناجيل» (توبنجن سنة ١٩١٩) وطبق هذا المنهج.

وفي أثر هؤلاء جاء بولتمن أولاً في سنة ١٩٢١ في كتابه الأول: «تاريخ المنقول المتعلق بالأناجيل الثلاثة الأولى» فدرس كل الأشكال الأدبية الموجودة في النقول المسيحية الخاصة بالأناجيل الثلاثة الأولى وانتهى إلى نتائج بالغة الأثر في تعديل النظرة إلى الأصول المكتوبة للمسيحية في بدايتها. واقتطف

ثمرة هذا كله في كتابه عن «المسيح» ثم أقبل على رسائل القديس بولس (في العهد الجديد) فقام حولها بدراسات صغيرة مهمة، خصوصاً حول الاصحاح السابع من الرسالة إلى أهل «روما» وحول «الرسالة الثانية إلى أهل كورنتوس».

كذلك شرح انجيل يوحنا من حيث الأصول المأخوذ منها، والمكان الذي كتبت فيه، واستخرج الأفكار اللاهوتية الرئيسية فيه.

وفي كتابه «لاهوت العهد الجديد» لخص آراءه في العهد الجديد، كما لخص نتائج الأبحاث التي قامت في جيله حول العهد الجديد، ومن أجل إيضاح الجو الفكري الذي نشأ منه العهد الجديد قدم عرضاً موجزاً للأفكار والتيارات الدينية في العالم اليوناني السابق على ظهور المسيحية وعند اليهود وفي الغنوصية.

وازداد بولتمن شيئاً فشيئاً اقتراباً من كارل بارت وف. جوجارتن F. Gogarten وتعاون معهما في تحرير مجلة «بين الأزمنة» التي كانت لسان حال ما يعرف باسم «اللاهوت الديالكتيكي»، حتى عدّ لفترة من الزمن من رجال هذه الحركة. لكنه من ناحية أخرى تعرّف إلى مارتن هيدجر، وتأثر به في فلسفته في الزمان وفي التاريخية وفي «التفسير» Hermeneneutik. فاستعار بولتمن من هيدجر تحليلاته لوجود الإنسان في العالم، وطبقها على وجود الإنسان الطبيعي المبعد من الله، فوصف وجوده بأنه وجود قلق وجزع وخطيئة وسقوط، وهي التعبيرات الكثيرة التردد في وصف حال «الإنسان - في - العالم» عند هيدجر، وزعم بولتمن أن هذه المعاني الهيدجرية هي التي نجدها في وصف حال الإنسان في أسفار «العهد القديم»، وبالجملة، حاول بولتمن أن يؤول حال الإنسان الموصوفة في أسفار «العهد الجديد» على ضوء التحليلات الوجودية لهيدجر، مع ما في هذا من تعسف شديد أحياناً، وإساءة فهم لمذهب هيدجر في معظم الأحيان. وعلى كل حال فقد قام من يسمي محاولات بولتمن هذه باسم «اللاهوت الوجودي» (راجع مثل: John Macquarrie : An Existentialist theology. New-York and London, 1955).

وجانب آخر في تطور أفكار بولتمن هو ما يسمى بـ «تخليص العهد الجديد من الأساطير». وقد ظهر هذا الاتجاه لأول مرة في بحث له بعنوان «العهد الجديد والأساطير» (سنة ١٩٤١) ثم أوغل في هذا الاتجاه في السنوات التالية، وأودع أفكاره في هذا الاتجاه في الكتاب الذي يعد أهم كتبه، وعنوانه: «لاهوت العهد الجديد» (توبنجن، سنة ١٩٤٨ - ١٩٥٣) وكان قد نشره تباعاً على هيئة كراسات (وأصدر منه طبعة ثالثة مزيدة في سنة ١٩٥٨).

ومحاولة استبعاد الأساطير من الأناجيل هي محاولة قديمة، وأدت إلى موقفين متقابلين: استبعاد العقائد باستبعاد هذه الأساطير، أو استبعاد الأساطير مع الإبقاء على الرسالة المبلغة Kerygma بلغة الأساطير. وهذا الموقف الثاني هو الذي دعا إليه بولتمن. فقد رأى أن استبعاد الأساطير أمر لا مفر منه الآن بعد كل هذا التقدم العلمي الذي لا تتفق نتائجه أبداً مع «المعجزات» و«الخوارق» التي تحفل بها الأناجيل. فهل الرسالة التي بلغها الانجيل هي مجرد أساطير؟ يجيب بولتمن قائلاً: إن المسيح، بوصفه حامل إرادة الله، أراد، بأقواله الأسطورية عن مجيء ملكوت الله وعن ابن الإنسان أن يشير إلى فعل الله «الآن» في العالم وها هوذا المسيح في الساعات الأخيرة أمام الفصل بين الله والعالم الفاني. وقد انتهى المسيح على الصليب دون أن يصنع معجزة أو يعانيها. دون أن يعتبر نفسه محققاً للنجاة وابن الإنسان المهدي المنتظر. وإنما صار كذلك فيما بعد وفاته، على يد تلاميذه، وذلك لكي يعوضوا عن هذا النبي المصلوب (يسوع). فلكي يتغلبوا على فاجعة الصلب، قالوا إنه كلمة الله. وأسطورة يسوع ابن الإنسان هذه قد تلاها أسطورة أخرى نشأت في التربة الهلينستية المتأثرة بالغنوص هي أسطورة الخلاص الغنوصي الذي حملوه على يسوع التاريخي. وتفرع عن نفس المبدأ، أن تصوّر العالم على أنه «إمكان وجود» Sein-Können. وهنا تتدخل التحليلات الوجودية عند هيدجر لتحدد أحوال هذا الوجود الممكن.

وواضح ما في هذا المنهج من خطورة بالغة على «الصحة التاريخية» للمسيحية، ومن هنا كانت الهجمات المتوالية ضد بولتمن من جانب اللاهوتيين التقليديين، والكاثوليك منهم بخاصة. لقد انتفت - على يد بولتمن ومنهجه - الصحة التاريخية لأسفار «العهد الجديد» وخصوصاً للأناجيل الأربعة، ولم يبق إلا المعاني الدينية في العقيدة مجردة عن صحة مصادرها التاريخية.

مراجع

E. STEINBACH, *Mythos u. Geschichte*, Tubinga 1951;

Ch. HARTLICH - W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tubinga 1952;

K. BARTH, *R. B. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, in «Theologischen Studien» (Zurigo), 1953, n. 34;

F. GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche*, 2ª ed., Stoccarda 1954;

J. BERNHART, *Bibel und Mythos*, Monaco 1954;

K. JASPERS - R. B., *Die Frage der Entmythologisierung*, ivi 1954;

L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R.B.*, Parigi 1954;

H. FRIES, *R. B., Barth u. die katholische Theologie*, Stoccarda 1955;

J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and B.*, Londra 1955;

H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. B.*, Tubinga 1955;

G. MIEGGE, *L'evangelo e il mito nel pensiero di R. B.*, Milano 1956;

A. CARACCIOLO, *Il problema della demitizzazione nel dialogo B.-Faspers*, in «G. crit. Filos it.», 1957, pp. 300-321, 488-514;

M. MANNO, *Filosofia e teologia. Introduzione al pensiero di B.*, in «Teor.», 1957, pp. 17-84;

R. MARLÉ, *B. et l'interprétation du N. Testament*, Parigi 1956;

n. ed. aum. 1966;

tr. it., Brescia 1938;

H. HAUG, *Offenbarungstheologie und philosoph. Daseinsanalyse bei R. B.*, in «Zeitschr. f. Theol. u. Kirche», 1958, pp. 201-53;

O. SCHÜBBE, *Der Existenzbegriff in der Theol. R. B.s*, Gottinga 1959;

F. THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei R. B.*, Amburgo 1960;

J. MACQUARRIE, *Scope of Demythologizing. B. a. his Critics*, Londra 1960;

autori vari, *Il problema della demitizzazione* («Arch. Filos.», nn. 1-2), 1961;

L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Roma 1961;

autori vari, *Kerygma and History. A Symposium on the Theology of R. B.*, Nuova York 1962;

A. MALET, *Mythos et logos. La pensée de R. B.*, Ginevra 1962;

F. BIANCO, *Distribuzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, Milano 1962;

I. MANCINI, *Mito e demitizzazione*, in «Riv. Filos, neoscol.», 1962, pp. 517-51;

ID., *R. B. e la precomprensione esistenziale*, ibid., 1963, pp. 59-80;

ID., *B. e la demitizzazione*, ibid., 1963, pp. 343-81;

G. GRESHAKE, *Historie wird Geschichte. Bedeutung u. Sinn d. Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie R. B.s*, Essen 1963;

autori vari, *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. B. zum 80. Geburtstag*, Tubinga 1964;

A. BABOLIN, *Mito-Precomprensione-Storia nella demitizzazione bultmanniana*, Bologna 1964 (estr. da «Atti Acc. Sc. dell'Ist. di Bologna», cl. di sc. mor., Memorie, 1964-65);

F. VONESSEN, *Mythos u. Wahrheit. B.s «Entmythologisierung» u. die Philos. der Mythologie*, Einsiedeln 1964;

W. SCHMITHALS, *Die Theologie R. B.s Eine Einführung*, Tubinga 1965;

B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, II, Brescia 1966, pp. 382-496 (bibl. pp. 499-510).

بومبوناتسي

Pietro Pomponazzi

فيلسوف إيطالي من أعلام عصر النهضة في إيطاليا. ولد في منتوفا Mantova في ١٦ سبتمبر سنة ١٤٦٢، وتوفي

في بولونيا في ١٨ مايو سنة ١٥٢٥. تعلّم في جامعة بادوفا وحصل فيها على إجازة الطب في سنة ١٤٨٧ وعيّن في السنة التالية أستاذاً مساعداً للفلسفة في جامعة Studium Generale بادوفا فظهر نبوغه في التدريس في المجادلات العلمية التي كان يحفل بها ذلك العصر. وبعد سنوات قليلة، رقي أستاذا ذا كرسي للفلسفة الطبيعية بتلك الجامعة، خلفاً للأستاذ Vernia وكان تدريسه يقوم على شرح كتب أرسطو في الطبيعيات، خصوصاً كتاب «السماع الطبيعي». فلما أغلقت جامعة پادوفا، نتيجة للأحداث التي أثارتها عصبة كمبريه Cambrai، انتقل في سنة ١٥١٠ إلى فرّارا Ferrara حيث قام بالتدريس في جامعتها، وشرح كتاب «في النفس» لأرسطو. ثم عيّن أستاذاً للفلسفة في جامعة بولونيا بقرار صدر في ٢٤/١٠/١٥١١. وكانت بولونيا تعج بالاضطرابات والحروب، لكنه ظل بعيداً عنها متفرغاً للعلم وحده. وهنا في بولونيا كان أوج نشاطه ونضوجه، فأصدر كتابه «في خلود النفس» في سنة ١٥١٦، وفيه عبر عن آرائه وتأملاته النفسية، والميتافيزيقية، والأخلاقية، مسترشداً بالاسكندر الأفروديسي في نطاق الفلسفة الأرسطية. فأثار هذا الكتاب ضجة واتهامات جعلت بومبوناتسي يخوض غمار مساجلات حادة تتفق مع ذلك مع مزاجه المولع بالجدال والمناقشات. وكان مصير الكتاب أن أحرق علناً في البندقية ورفع أمر مؤلفه إلى البابا في روما، لكنه في روما وجد الحماية من الكردينال Bembo وحكم عليه فقط بإعلان التوبة، وصدر هذا الحكم في ١٥ يونيو سنة ١٥١٨. ولا نعلم هل نفذ بومبوناتسي هذا الحكم وأعلن التوبة.

وفي فبراير من نفس السنة - سنة ١٥١٨ - كان بومبوناتسي قد نشر كتابه: «دفاع» Apologia، وفيه هاجم الرهبان هجوماً عنيفاً متهماً إياهم بالجهل والنفاق فأثار زوبعة من الاحتجاجات والردود. وكان من أبرز خصومه الفيلسوف المناصر لابن رشد، أجوستينو نيفو Agostino Nifo الذي أصدر في سنة ١٥١٨ كتاباً عن «خلود النفس» هاجم فيه آراء بومبوناتسي، فاضطر هذا إلى الرد عليه في ١٨ مايو سنة ١٥١٩ بكتاب بعنوان: دفاع ضد أوغسطين نيفوس».

وفي سنة ١٥٢٠ أصدر كتابين هما: (أ) في أسباب الآثار الطبيعية الجديرة بالإعجاب» (ب) «في القدر وحرية الإرادة، والتقدير السابق، والعناية الإلهية». وفيه يتردد بين الجبر والاختيار، بين القدر السابق وحرية الإنسان.

كان بومبوناتسي من أكبر فلاسفة عصر النهضة. وكان حادّ الذكاء، بارعاً في الجدال، محباً للمساجلات. وعلى عكس أغلب فلاسفة عصر النهضة، كان أرسطالياً، لا أفلاطونياً كما كان هؤلاء. وفهمه لأرسطو يشايع تفسير الاسكندر الأفروديسي، لا تفسير ابن رشد، ولولعه بالجدال وفرط ذكائه شبهوه ببطرس أبيلارد. وكانت آراؤه من الجرأة بحيث تصدى له مجمع لاتران الخامس في جلسته الثانية (ديسمبر سنة ١٥١٣)، وفي البندقية هاجمه الرهبان Frati من فوق منابر كنائسهم، وكانت النتيجة أن أمرت محكمة التفتيش البابوية بإحراق كتابه «في خلود النفس» علناً فأحرق. وفي مجمع ترانت سجل هذا الكتاب ضمن سجل Index الكتب الممنوعة قراءتها على الكاثوليك.

كانت مسألة خلود النفس من المسائل التي دار حولها الجدل بين أتباع أرسطو: فرأى الاسكندر الأفروديسي أن أرسطو يقرر عدم بقاء النفس بعد فناء البدن، وقرر ابن رشد أن الخلود هو للعقل الفعّال، وهو واحد بين جميع الناس، أي أنه لا يقول بخلود نفوس الأفراد. فجاء بومبوناتسي فأدلى بدلوه في هذه القضية. فقرر أننا لا نملك برهاناً طبيعياً على خلود النفس. وحتى النفس العقلية لا توجد إلا مع النفس النباتية والنفس الحيوانية، ولهذا فهي تموت مع البدن الحالة هي فيه. وإذن فإن العقل الضروري يقضي بالقول بفناء النفس مع فناء البدن. لكنه يضيف إلى هذا البرهان العقلي أن الوحي يقرر خلود النفس، فلكي يبقى مسيحياً - هكذا يقول - فنحن مضطرون إلى القول بخلود النفس.

وفي موضوع القدر السابق والحرية الإنسانية والعناية الإلهية، يميل بومبوناتسي إلى مذهب الرواقيين. ذلك أنه تبعاً لما انتهى إليه - عقلياً على الأقل - من أن النفس الإنسانية فانية، فإنه رأى أنه لم يعد هناك بعد معنى للربط بين ممارسة الفضيلة وبين فكرة الثواب والعقاب في الآخرة.. ولهذا يقرر حرية الضمير الإنساني، وأن في الفضيلة نفسها جزاءها، وفي الرذيلة نفسها عقابها ومن يمارس الفضيلة ويتجنب الرذيلة لنفسهما خير ممن ينتظر عنهما الجزاء أو العقاب.

وفي كتابه De Incantationes أنكر إمكان حدوث معجزات. وفي مسألة العقل والإيمان، قال إن العقل عقلان: نظري وممكن. والأول هو أداة الفلسفة، والثاني أداة الدين.

والفلسفة من شأن قلة ضئيلة من الناس، أما الدين

فضروري للعامة. وفي هذا الموقف إرهاص بما سيقول به كنت بعد ذلك بأكثر من ٢٧٠ عاماً.

ومن أهم مؤلفاته:

1. Liber in quo dispatatur penes quid intensio et formarum remissio alternatur, nec minus parvitas et magnitudo. Bologna, 1514.
2. Tractatus de reactione. Bologna, 1515.
3. De immortalitate animae, Bologna, 1516.
4. Apologia pro suo tractatus de immortalitate animae. Adversus contarenum. Bologna, 1519.
5. Defensorium, seu reponsiones ad Aug. Niphum. Bologna, 1519.
6. De nutritione et auctione. Bologna, 1521.
7. De naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationes liber. Basel 1525, 1556.
8. De fato, libero arbitreo, providentia libri V. Basel, 1525
9. Dubitationes in quartum Meteorologicorun Aristotelis librum, Venezia, 1561.

نشرات ومراجع

— EDIZ. e TRADUZ.: *Opera*, Basilea 1567.

— *Tractatus de immort. animae*, ed. G. GENTILE, Messina 1925.

— W. H. HAY, Haverford College, Pennsylv. 1938 (facsim. dell'*ed. princeps*, tr. ingl.).

— G. MORRA, Bologna 1954 (con tr. it.).

— *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, 1ª ed. compl. e crit. di R. LEMAY, Padova 1957.

— di *De naturalium effectuum* (in *Opera*, pp. 6-328), ripr. in corso, Hildesheim.

— *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, I: *«Super libello De substantia orbis expos. et quaestiones quattuor» (1507)*, a cura di Ant. POPPI, Padova 1966. Cfr. (Grande Antol. filos.», VI, pp. 678-731.

— IX, pp. 1982-86.

— XI, pp. 622-26.

— *Storia antolog. problemi filos.: Teoretica*, I, pp. 1023-32.

— *Morale, I, pp. 785-89.*

— Bibl.: Oltre al fondamentale F. FIORENTINO, *P. P. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana*, Firenze 1868, e L. FERRI, *Intorno alle dottrine psicologiche di P. P.*, in «Atti e Mem. d. R. Acc. Lincei», cl. sc. mor., 1876, pp. 333-548: A. H. DOUGLAS, *The Philos. a. Psychol. of P. P.*, Cambridge 1910; rist., Hildesheim 1962.

— W. BETZENDÖRFER, *Die Lehre v.d zweifachen Wahrheit bei P. P.*, Tubinga 1919.

— C. OLIVA, *Note sull'insegnamento di P. P.*, in «G. crit. Filos. it.», 1926, pp. 83-103, 179-90, 254-75.

— E. WEIL, *Des P. P. Lehre v. d Menschen u. d. Welt*, Amburgo 1928.

— E. TROILO, *Figure e dottrine di pensatori*, Napoli 1937.

— A. CORSANO, *Il pens. religioso italiano dall'Umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari 1937, pp. 65-94.

— G. BIANCA, *P. e il problema della personalità umana*, Catania 1941.

— L. THORNDIRE, *History of Magic a. Experimental Science*, V, Londra-New York 1941, pp. 94-110.

— C. CARBONARA, *Il sec. XV*, Milano 1943.

— C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, I, Milano 1944, pp. 53-90.

— N. DE ANDREA, *Fede e ragione nel pensiero del P.*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1946, pp. 278-97.

— ID., *Il razionalismo di P. P.*, in «Sapienza», 1950, pp. 46-68.

— B. NARDI, *Gli scritti del P.*, in «G. crit. Filos. it.», 1950, pp. 207-16.

— ID., *Le opere inedite del P.*, ibid., 1950-58 (cfr. anche «Enc. Catt.», IX, coll. 1731-34. *e Studi* [v. sotto]).

— P.O. KRISTELLER, *A New Manuscript Source for P.'s Theory of the Soul*, in «Rev. intern. Philos.», 1951, pp. 144-57.

— ID., *Two Unpublished Questions on the Soul of P. P.*, in

«Mediaev. a. Humanistica» (Boulder), 1955, pp. 76-101.
— C. WILSON, *P.'s Criticism of Calculator,* in «Isis», 1953, pp. 355-62.
— B. NARDI, *Di una nuova edizione del «De immort. an.», an.»,* in «Rass. Filos.», 1955, pp. 149-74.
— ID., *Corsi inediti di lezioni di P. P.,* in «Studi in onore di Gino Funaioli», Roma 1955, pp. 252-83.
— ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal sec. XIV al XVI,* Firenze 1958.
— ID., *Studi su P. P.,* Firenze 1965.
— É. GILSON, *Autour de P.-Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle,* in «Arch. Hist. doct. litt. m.â.», 1961, pp. 163-279 (cfr. su esso e tutta la questione.
— F. M. VERDE, in «Sapienza», 1963, pp. 154-65).
— SAITTA, II, pp. 259-338.
— D. A. JORIO, *The Problem of the Soul a. the Unity of Man in P. P.,* in «N. Schol.», 1963, pp. 293-311.
— G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento,* Torino 1963.
— T. GREGORY, *Aristotelismo,* in «Grande Antol. filos.», VI, pp. 618-26.
— GARIN, II, pp. 508-35, 565-70. Cfr. la bibl. nel-l'ed. cit. del MORRA, pp. 17-31. Per l'influsso del P. sul libertinismo francese con la conseguente polemica contro di lui, v. la lunga introd. di H. BUSSON, alla sua antol. del *De incantationibus (Les causes des merveilles de la nature),* Parigi 1930.

بونافنتـــورا

Bonaventura

فيلسوف مسيحي ، يلقب بـ « العالم السرافي » ولد في Bagnoregio (نواحي Viterbo في وسط إيطاليا) حوالى سنة ١٢١٧ أو سنة ١٢٢١ . وتوفي في ليون Lyon سنة ١٢٧٤ .

سافر الى باريس لتلقي العلم حوالى سنة ١٢٣٨ ، وهناك تابع دروس الكساندر دي هالس وجان دي لاروشل وايدرجو Eudes Rigault الذين علّموه مذهب أوغسطين. لكنه درس بعض مؤلفات أرسطو ، واعتنق مذهب أرسطو في بداية تطوره الفكري كما تشهد على ذلك نقوله الكثيرة عن أرسطو في مؤلفاته الأولى . لكنه ما لبث أن تخلى عن فلسفة أرسطو في مؤلفاته التالية. وقد انخرط ، وهو في باريس ، في سلك الرهبانية الفرنسيسكانية . وصار اكثر ميلاً الى فلسفة أوغسطين .

ولما حصل على البكالوريوس في سنة ١٢٤٣ قام بتدريس الكتاب المقدس ، ثم شرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللمباردي في سنة ١٢٥٠ ـ ١٢٥١ . وفي سنة ١٢٥٤ حصل على اجازة التدريس (ما يعادل الدكتوراه اليوم) . لكن الصراع ضد تولي الرهبان التدريس في جامعة باريس (راجع مادة : توما الأكويني) أخر حصوله على حق التدريس في جامعة باريس الى ٢٧ أكتوبر سنة١٢٥٧ . لكن لم يستمر طويلاً ، إذ اختاره قبيل ذلك اتباع الطريقة الفرنسيسكانية في فبراير سنة ١٢٥٧ مرشداً عاماً للطريقة ، وبقي في هذا المنصب حتى سنة ١٢٧٣ حين عيّن كاردينالاً . وأسقفاً لألبانوAlbano ودعي لحضور مجمع ليون Lyon (في فرنسا) في سنة ١٢٧٤ فتوفي هناك . وقد أعلنه قديساً البابا سكستوس الرابع .

مذهبـــه

من المعتاد أن يقال عن مذهب بونافنتورا أن « الفلسفة واللاهوت والتصوف امتزجت فيه دون أن تختلط » ذلك أنه رأى أن الفلسفة لا تكفي وحدها لحل بعض المسائل ولا بد لها من اللاهوت ، وهذا بدوره قد لا يكفي فيحتاج الى التصوف . ويتضح هذا جلياً من نظريته في المعرفة .

أ) نظرية المعرفة :

يقسم بونافنتورا المعرفة الى ثلاثة أنواع :

١ ـ حسيّة ، وهي التي تدرك الأمور المادية بواسطة الحواس .

٢ ـ علمية ، وهي التي تستند الى التجريد العقلي .

٣ ـ وحكمية ، وهي التي تستعين بالاشراق الإلهي .

والمعرفة الحسيّة لا تتم بمجرد انتزاع النوع من

مدركات الحسّ ، لأن النفس فعالة وليست منفعلة فقط في حالة المعرفة الحسية ، بناء على المبدأ الميتافيزيقي الذي يقول : «إن الأدنى لا يمكن أن يؤثر في الأعلى» والمحسوس أدنى من النفس لأنه مادي بينها النفس روحية. والذي يحدث في المعرفة الحسية هو أن العضو الحاس ينفعل أولاً بالاجسام ، ثم ترد النفس هذا الفعل فتقوم بنشاطها الذاتي ، وذلك بتكوين الأنواع والكليات بوجه عام .

ولا توجد في النفس معرفة فطرية ـ ولهذا يقول صراحة أن العقل هو مثل لوحة بيضاء Intellectus est... sicut tabula rasa (In II Sent. d. 3p. 2, q. 1. f. 5; II 118 a ويستند بونافنتورا ها هنا الى ما يقوله أرسطو عن التجريد لكنه لا يأخذ بالتميز الأرسطي ـ وفي أثره تفسير ابن سينا ـ بين العقل المنفعل والعقل الفعّال، لأنه لا يريد أن يتصور العقل منفعلاً خالصاً ، ولهذا يقول ان كليهما يؤثر في الآخر فعلاً وانفعالاً، وليس احدهما انفعالاً خالصاً، لكن ادراك الحقيقة لا يتم في نهاية الأمر إلا بواسطة «نور غير مخلوق» هو الاشراق الإلهي على النفس، ومعرفة الله تأتي من حيث هو علة فاعلية وعلة غائية للموجودات : فبوصفه علّة فاعلية يمنح الوجود العقلي، وبوصفه علة غائية يحرك القوة على الفعل. ولهذا فإن الاشراق ينحلّ إلى «الرؤية في العلل الأزلية» Visio in rationibus aeternis فالنفس، في كل فعل من أفعال المعرفة تحيل الشيء إلى العلة الأزلية، إلى قيمته المطلقة الثابتة في الوجود المطلق، وهو الله، أي في صورته النموذجية idea exemplaris ، والغائية هي التي تقود الصيرورة في العقل.

ب) وجود الله:

وعند بونافنتورا أن وجود الله هو أوضح الحقائق. لكن أخطاء ثلاثة يمكن أن تحجب هنا هذه الحقيقة البيّنة وهي : الخطأ في التصور ، الخطأ في البرهان ، الخطأ في الاستنتاج . فقد يحدث الا نفهم جيداً معنى كلمة : « الله » : وذلك ما حدث للوثنيين حين تصوروا أن الله هو كل موجود أعلى من الإنسان وقادر على التنبؤ بالمستقبل ـ وقد يحدث أن نخطىء في البرهان ، كما حدث لأولئك الذين استنتجوا من كون الأشرار لا يعاقبون في هذه الدنيا أنه لا يوجد إله ـ وقد يحدث ثالثاً من عجز العقل عن أن يدفع البرهنة الى نتيجتها النهائية ، فيتوقفون عند تأثيرات الأجسام المادية والنجوم .

لكن حتى لو احتطنا من هذه الأخطاء الثلاثة ، فإن معرفة الله ليست بالأمر السهل ، كما يلوح بادىء الأمر . ذلك أن المعرفة على ضربين: الادراك ، والاحاطة ، والادراك هو مجرد العلم بوجود الشيء ، أما الاحاطة فهي المعرفة التامة بماهيته . ومن الواضح أن الاحاطة لا تتحقق إلّا إذا كانت ماهية العالم في مرتبة أو مستوى المعلوم. لهذا لا يمكن الانسان أن يعرف الله معرفة إحاطة، للفارق الهائل في المرتبة أو المستوى بين الله وبين الانسان. لهذا لم يبق إلا أن نعرف الله معرفة ادراك، أي أن نشهد حضوره بيقين.

ولدى الانسان ثلاثة طرق لإدراك الله :

١ ـ الطريق الأول هو أن وجود الله حقيقة فطرية في عقل كل انسان . ولا يقصد بذلك أننا ندرك ماهيته بالفطرة انما ندرك بالفطرة وجوده فقط . وتفسير ذلك أن الله حاضر في النفس ، والنفس تدرك نفسها ، وبالتالي تدرك الله لأنه حاضر فيها .

٢ ـ والطريق الثاني هو الذي يقود الى الله من خلال المخلوقات . ويمكن البرهان بمجرد التطبيق لمبدأ العلّية . وهذا المبدأ لا يسمح فقط باستنباط العلة من المعلول ، بل وايضاً بالصعود من المعلول الى العلة فإن كان الله هو علة الأشياء حقاً ، فلا بد أن يكون من الممكن الابتداء من الأشياء للصعود إلى وجود الله، أي أن نتعرفه ابتداء من معلولاته. ويستوي في هذا أن نبدأ من أي محسوس كائناً ما كان .

٣ ـ والطريق الثالث هو الذي ابتدعه القديس أنسلم ، وهو أن تصور ماهية الله تقتضي وجوده ، اذ اكمل كائن يمكن تصوره لا بد أن يكون موجوداً ، ما دام الوجود كمالاً من كمالاته .

جـ) الخلق :

لكن هذه البراهين لا تبين لنا كيف خلق الله الموجودات . الله علة الموجودات . لكن هل هو علتها التامة أو الجزئية ، الصورية أو المادية ؟ والجواب عن هذا السؤال عند بونافنتورا هو أن تأثير العلة يكون أشمل ، كلما كانت أكمل . والله هو أكمل موجود يمكن تصوره لهذا كان فعله في الايجاد أشمل ما يمكن تصوره . انه اذن العلة التامة لكل ما هو موجود . وهكذا يكون الخلق من العدم الذي لم يسبقه شيء . فالله خلق العالم اذن من العدم .

يأتي بعد ذلك سؤال آخر لا يقل عن الأول أهمية

وهو : متى خلق الله العالم من العدم ؟ والجواب عند بونافنتورا أن من التناقض ان يقال ان الله خلق العالم من العدم في زمان معلوم ، فما دام العالم لم يوجد قبله شيء ، فإنه حتماً لم يوجد قبله زمان ، وبالتالي لا يمكن التحدث عن زمان جرى فيه فعل الخلق ، بل وجد الزمان مع الخلق . ويتناول بونافنتورا بالتفصيل مشكلة أزلية العالم . فيسوق براهين لإثبات استحالة ازلية العالم :

١ ـ البرهان الأول هو أنه لو كان العالم أزلياً لكان لامتناهياً ، واللامتناهي لا يقبل أن يضاف اليه شيء فكيف اذن نضيف الأيام المقبلة على ما لا نهاية له من الأيام الماضية ؟!

٢ ـ البرهان الثاني : القول بأزلية العالم يناقض المبدأ القائل باستحالة ترتيب ما لا نهاية له من الحدود . ذلك أن كل ترتيب (نظام) يبدأ من بداية ويمر بوسط وينتهي الى نهاية . فلو كانت الدورات الفلكية سرمدية ، فإنه لا بداية لها ولا وسط ولا نهاية . وبالتالي لا ترتيب فيها . لكن تعاقب الأيام والفصول ينفي صحة هذا الزعم ، ويدل على وجود ترتيب .

٣ ـ والبرهان الثالث يقوم على أساس أن اللامتناهي لا يمكن عبوره . فلو كان العالم أزلياً ، أي بغير بداية ، فإنه لا بد أنه مرّ بما لا نهاية له من الدورات الفلكية . فكيف أفضت الى يوم الناس هذا اذا كانت لامتناهية ، واللامتناهي لا يمكن عبوره ؟ !

٤ ـ البرهان الرابع : القول بلانهائية العالم يناقض المبدأ القائل بأن المتناهي لا يمكن أن يحيط باللامتناهي . فلو قلنا بأزلية وأبدية العالم ، لوقعنا في هذا التناقض وقلنا المتناهي يحيط باللامتناهي . وبيان ذلك أن الله وحده هو اللامتناهي ، وما عداه متناهٍ . وأرسطو يعلّمنا أن كل حركة سماوية انما يحركها عقل . فلو كان العالم لامتناهياً ، لكانت الحركات السماوية لامتناهية . لكن هذا العقل هو متناهٍ ، لأن الله هو وحده اللامتناهي ، وما عداه متناهٍ . فكيف يحيط هذا العقل ، وهو متناهٍ ، بحركات سماوية لامتناهية ؟! هذا محال ، فالفرض الاصلي محال ، وهو أن يكون العالم بلا بداية ولا نهاية .

٥ ـ والبرهان الخامس والأخير الذي يسوقه بونافنتورا لبيان استحالة سرمدية العالم هو استحالة أن يوجد معاً ما لا نهاية له من الكائنات المعطاة معاً . ان العالم خلق من أجل الانسان ، لأنه لا يوجد فيه شيء لا يتعلق بالانسان على نحو ما بين الانحاء . واذن لم يوجد العالم دون إنسان ، وما دام لكل انسان نفس خالدة ، فلو كان العالم ازلياً ، لكان موجوداً معاً الآن ما لا نهاية له من النفوس الخالدة . وهذا محال كما قلنا ، لأنه لا يمكن أن يوجد معاً ما لانهاية له من الموجودات . فالفرض الأول باطل وهو أن يكون العالم سرمدياً .

د) وهذا الخلق لما كان من صنع الله فلا بد أن تكون فيه آثاره ، وهذا هو ما يسمى باسم « المناظرة الكلية » Analogie universelle بين الخالق والمخلوقات . ومعنى هذا أن ثمّة تناظراً بين الله والموجودات، لكن مع مراعاة الفارق الهائل بينهما . فالتناظر هنا هو بين النموذج والنسخة . ويتجلى ذلك أعلى ما يتجلى في النفس : ففيها الثالوث الذي في الله : اذ فيها ثلاث قوى : الذاكرة ، والعقل، والإرادة. وفي الله وحدة في الماهية وثلاث في الأقانيم ـ كذلك في النفس وحدة في الماهية وثلاث في القوى. والآب يلد المعرفة السرمدية التي في الكلمة، والكلمة بدورها ترتبط بالآب بواسطة الروح القدس، فكذلك الذاكرة بما تحتوي عليه من صور وأفكار تولّد معرفة الأفكار، والمحبة هي التي تربط بين كليهما.

لكن النفس بعد الخطيئة في حاجة الى تطهير ، وهذا التطهير لا يمكن أن يأتي إلا من سلطة أعلى ، أي من الله ، وذلك بفضل منحة إلهية هي اللطف الإلهي Grâce . والغرض الأساسي من اللطف الإلهي هو جعل الانسان قادراً على النجاة وتحقيق الغاية منه . ان الله، بملاء وجوده، قد خلق نفساً عاقلة قد قدر لها السعادة الأبدية . لكنها بالخطيئة الأولى سقطت ، ولا منجاة لها إلا بلطف إلهي . ونجاتها تقوم في اكتسابها للخير الأسمى .

واللطف الإلهي يقوم بثلاث عمليات : التطهير ، التنوير ، التكميل . وهذه العمليات الثلاث هي التي سبق وأن حددها التصوف المنسوب الى ديونسيوس الأريوفاغي . وقد رأى بونافنتورا أنه بفضل هذه العمليات الثلاث تعود للنفس صورتها الإلهية الأصلية deiformis . إن الهدف من التصوف هو : الصعود في الدرجات التي تؤدي الى الله . ويسلك الانسان هذا الطريق اذا استعمل قواه الثلاث : الذاكرة ، العقل ، الارادة ، على الوجه الذي ينبغي . إن

النفس، وقد خلقها الله على صورته، تستطيع - بعد تلطخها بالخطيئة - أن تتطهر وتستنير وتكمل لتسترد صورة الله نقية صافية.

واللطف الإلهي اذا نزل بالنفس تملك جوهرها وقواها معاً. انه ينزل على حرية الارادة وعلى الأفعال المتوقفة على حرية الارادة. ومتى ما استولى عليها رتبها على الوجه الأتم، وثمة ثلاث عمليات تحدد حياة النفس: أن تبحث عن الله خارجها، ان تبحث عنه داخلها، أن تبحث عنه فوقها. واللطف يعيد النفس الى داخلها، كي ترتب ملكاتها، ثم عليها أن تركز حياتها في داخلها. ويتلو ذلك أن تسعى الى كمالها الخارق للطبيعة، أي ما فوق ذاتها. ويصف بونافنتورا هذا الطريق في كتابه: «سفرة النفس الى الله» ويقوم هذا كله على أساس تجربة حية شخصية، ولهذا لا يمكن وصفها بعبارة عامة. غير أن بونافنتورا يؤكد أن رؤية الله غير متاحة لنا في هذه الحياة الدنيا، مهما صعدنا في مدارج السفر الى الله.

وهكذا نجد أن مذهب بونافنتورا يمثل ذروة التصوف النظري.

نشرات مؤلفـــاته

النشرة الأساسية المعتمدة لمؤلفات بونافنتورا هي:

S. Bonaventurae: Opera omnia.Edita studio et cura p.p. Collegii S Bonaventurae... anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque , ad illustrata.

Claras Aquas (Quaracchi) , 10 Vols. in -4°, 1882 - 1902.

وهذه اجزاؤها:

I- IV In IV sent. comment.

V : Opuscula theologicae.

VI: Comment. in Sacram scripturam.

VII: Comment. in Evang. S. Lucae.

VIII: Opuscula varia ad theolog, mystic, et res ordinis F. M. spectania.

IX: Sermones.

X: Complementum.

مـــراجع

- W. A. Hollenberg: Studien zu Bonaventura, Berlin, 1862.

- Sorrento: S. Bonaventura e la sua dottrina . Napoli. 1890.

- G. Palhoriès: Saint Bonaventure , Paris, 1913.

- Et . Gilson: La philosophie de Saint Bonaventure, I^{er} ed. 1923, 2^{e} 1943, Vrin, Paris.

- J. M. Bissen: L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure, Paris, Vrin 1929.

- J. Fr. Bonnefoy: Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure, Paris, Vrin, 1929.

بونكاريه (هنري)

Henri Poincaré

عالم رياضي فرنسي وباحث في المناهج العلمية ونقد العلم.

ولد من أسرة ممتازة في نانسي في ٢٩ أبريل سنة ١٨٥٤، وهو ابن عم ريمون بونكاريه الذي كان رئيساً للوزراء ورئيساً للجمهورية في فرنسا إبان الحرب العالمية الأولى. وفي سن الخامسة عشرة أبدى اهتمامه بالرياضيات، فدخل كلية الهندسة، ثم دخل مدرسة المناجم، وعمل مهندساً للمناجم لفترة قصيرة. ثم عيّن أستاذاً للرياضيات في جامعة كان Caen في سنة ١٨٧٩، وبعد ذلك بعامين عين أستاذاً للرياضيات في كلية العلوم بجامعة باريس حيث كان يلقي محاضرات في الرياضيات البحتة والرياضة التطبيقية.

وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٠٨. وتوفي في باريس في ١٧ يوليو سنة ١٩١٢. وإنتاجه غزير يشمل ٣٠ كتاباً وأكثر من خمسمائة بحث أصيل.

آراؤه

نقد بونكاريه الرياضيات، والعلوم، وانتهى من نقده إلى تقرير أمرين:

الأول: هو أن العقل يتمتع بحرية تجربة واسعة في إبتكار المفهومات في الرياضيات والعلوم.

والثاني: إن النظريات الرياضية والعلمية هي في جوهرها اصطلاحية وفروض ميسّرة.

١ - فلسفة البرهان الرياضي:

وفي كتاب «العلم والفرض» (ص ٩- ٢٨) بحث بونكاريه في طبيعة البرهان الرياضي، فبدأ بأن تساءل عما إذا كانت الرياضيات - إذا كانت تقوم على أساس القياس - لا ترجع إلى تحصيل حاصل هائل. «إن القياس لا يستطيع أن يعلمنا أي شيء جديد في جوهره، فإذا كان كل شيء يجب أن يخرج من مبدأ الذاتية، فيجب أن يكون في الوسع رده إليه كذلك... والبرهان القياسي يظل عاجزاً عن إضافة أي شيء إلى المعطيات التي نقدمها له، وهذه المعطيات تنحل إلى بعض من البديهيات. وليس للمرء أن يجد شيئاً غيرها في النتائج».

لكننا، مع ذلك، نجد الرياضي يقول لنا إنه يعمم قضية معلومة من قبل. فهل المنهج الرياضي يسير من الجزئي إلى العام؟ وإذا كان كذلك، فكيف يمكن أن يسمى استدلالياً؟ وفضلاً عن هذا، فإنه إذا كان علم العدد تحليلياً خالصاً، فيبدو أن العقل الممتاز بعض الامتياز يستطيع، بنظرة واحدة، أن يدرك كل حقائقه.

«فإذا لم يكن في وسع المرء التسليم بهذه النتائج، فيجب الاعتراف بأن للبرهان الرياضي نوعاً من القوة الخالقة الخاصة، وأنه بالتالي يتميز من القياس» (ص ١١).

ما هذه القوة الخالقة الخاصة، انها «قوة العقل الذي يعرف نفسه قادراً على تصور التكرار، إلى غير نهاية، لفعل واحد، ما دام هذا الفعل كان ممكناً مرة. فللعقل عن هذه القوة عيان مباشر، ولا يمكن أن تكون التجربة بالنسبة إليه غير مناسبة لاستخدامها، وبهذا، للشعور بها» («العلم والفرض» ص ٢٣ - ٢٤).

وعلى هذا يرى بونكاريه أن البرهان الرياضي يقوم على أساس البرهان بالإنابة Raisonnement par recurrence أو ما يسمى أيضاً باسم الاستقراء الرياضي نظراً للشبه بينه وبين الاستقراء التجريبي، إذ كلاهما يعمّم بأن ينتقل الى التطبيق على كل الأحوال. ولكن بين الاستقرائين فارقاً كبيراً، من حيث ان الاستقراء التجريبي يبدأ من الوقائع منتقلاً إلى القوانين، وليست به دقة، بل فيه عنصر المجازفة وعدم الاحكام، أما الاستقراء الرياضي فدقيق، يبدأ من خاصية أساسية للسلسلة اللامتناهية من الأعداد الصحيحة القائمة على أساس أن كل عدد يتكوّن بإضافة الوحدة إلى العدد السابق، إلى غيرنهاية، متنقلاً إلى تطبيق هذه الخاصة على بقية سلسلة الأعداد اللامتناهية.

وهذا البرهان بالإنابة هو في نظر بونكاريه «البرهان الرياضي من الطراز الأول» و«هو النموذج الحقيقي للأحكام التركيبية القبلية» («العلم والفرض» ص ٢٣) ولبيان حقيقة البرهان بالإنابة تفصيلاً راجع كتابنا: «مناهج البحث العلمي» (ص ١٠٦ - ١٠٩، القاهرة سنة ١٩٦٢).

٢ - الفروض في العلم:

ويعزو بونكاريه إلى الفروض في العلوم بأنواعها، دوراً كبيراً جداً. وينتقد العبارة المشهورة التي قالها نيوتن: «أنا لا أتخيل فروضاً» بأن يؤكد أنه لا علم بغير فرض، لأن قيمة العلم والحقيقة بوجه عام تتوقف على اصطلاح convention يصطلح عليه. ونحن في اختيارنا لفرض ما نسترشد باعتبارات اليسر والسهولة Commodité.

ومن هنا يقول في ميدان الرياضيات، «إن البديهيات الرياضية ليست أحكاماً تركيبية قبلية، ولا وقائع تجريبية. إنها اصطلاحات Conventions. واختيارنا، من بين كل الاصطلاحات الممكنة، يسترشد بوقائع تجريبية، لكنه يظل حرّاً ولا يتحدد إلّا بضرورة تجنب التناقض. وإذن ما الرأي في هذا السؤال: «هل الهندسة الإقليدية صحيحة؟» الرأي هو أنه سؤال لا معنى له. انه شبيه بالسؤال عما إذا كان النظام المتري صحيحاً، بينما القياسات القديمة باطلة، وعما إذا كانت الاحداثات الديكارتية صحيحة، والأحداثات القطبية باطلة! إن هندسة ما لا يمكن أن تكون أصح من هندسة أخرى، بل يمكن أن تكون فقط أيسر منها Plus commode. والهندسة الإقليدية هي وستظل - أيسر هندسة: أولاً، لأنها هي الأبسط، وثانياً، لأنها أكثر انطباقاً على خواص الأجسام الصلبة الطبيعية، هذه الأجسام التي تقترب منها أعضاؤنا وأبصارنا، ومنها نصنع آلات القياس» («العلم والفرض» ص ٦٦ وما يتلوها).

وكذلك الشأن في علم الفلك والفيزياء وسائر العلوم، بعض الفروض أيسر من البعض الآخر.

٣ - قيمة العلم:

لكن ليس معنى هذا أن العلم، من حيث هو وسيلة

للمعرفة، عديم القيمة، وأن قيمته الوحيدة في تيسير العمل. يقول بونكاريه: «لا يمكن أن نقول إن العمل هو الغاية من العلم، وإلا فهل ينبغي علينا أن ندفع بالبطلان الدراسات التي قامت عن النجم المسمى بالشعرى العبور Sirius، بحجة أن من المحتمل ألا يكون لنا أدنى تأثير على هذا النجم؟ في نظري أنا، الأمر على العكس من ذلك: إن المعرفة هي الغاية، والعمل هو الوسيلة» («قيمة العلم» ص ٣٢٠).

وفيما يتصل بدور العالم في صنع العلم، يؤكد بونكاريه أن العالم لا يخلق الواقعة العلمية من العدم، بل يصنعها من الواقعة الغليظة fait brut. وتبعاً لذلك فإنه لا يصنعها كما يريد وبحرية. وكل ما يخلقه العالم في واقعة ما هو اللغة التي يعبّر بها عنها.

ويقول: «حين نتساءل: ما هي القيمة الموضوعية للعلم؟ فإن هذا لا يعني: هل العلم يجعلنا نعرف الطبيعة الحقيقية للأشياء: بل معناه هو: هل هو يجعلنا نعرف العلاقات الحقيقية بين الأشياء.

ويرفض بونكاريه كل نفعية وضعية، وكل محاولة لإخضاع البحث العلمي للتطبيق. يقول: «إن العلم الذي يُطْلَب من أجل تطبيقاته فقط هو مستحيل. فالحقائق لا تكون خصبة إلا إذا ارتبطت بعضها ببعض. فإن لم يتعلق المرء إلا بتلك التي يترقب المرء منها نتيجة مباشرة، فإنه ستعوزه الحلقات الوسطى، ولن تكون هناك سلسلة متصلة» («قيمة العلم» ص ١٣٨). ويقول: «إن الواقعة المنعزلة تلفت كل الأنظار: نظر الرجل العادي ونظر العالم، لكن الشيء الذي لا يستطيع أن يراه غير العالم الفيزيائي الحقيقي هو الرابطة التي توحد عدة وقائع تماثلها عميق، ولكنه خفيّ... إنه يستشعر تحت الواقعة الغليظة، روح الواقعة» (الكتاب نفسه ص ٢٢).

لكن هذا لا يمنع من نشدان المنفعة التطبيقية للعلم، لكن بشرط أن تكون المنفعة بمعناها العالي النزيه. وبونكاريه يعزو إلى الرياضيات ثلاثة أغراض:

١ ـ انها ينبغي أن تقدم أداة لدراسة الطبيعة.

٢ ـ انها ينبغي أن تساعد الفيلسوف على تعمق فكرة العدد والمكان والزمان.

٣ ـ وخصوصاً أن لها هدفاً جمالياً: فأصحاب الرياضيات يجدون فيها متعة شبيهة بالمتعة التي يشعر بها المرء من الرسم والموسيقى. إنهم يعجبون بالانسجام الدقيق بين الأعداد والأشكال، ويدهشون حين يفتح لهم كشف جديد أفقاً غير منتظر (الكتاب نفسه ص ١٣٩)

٤) الاحتمال والصدفة:

والاحتمال Probabilité يلعب دوراً كبيراً في المعرفة العلمية، واطّراح الاحتمال معناه القضاء على العلم. ذلك أن حال ظاهرة ما يتوقف على شيئين: الحالة التي بدأت منها، والقانون الذي تبعاً له تتغيّر حالتها. لكن قد يحدث كثيراً أن نعرف القانون، دون أن نعرف الحالة المبدئية. ولا مفرّ حينئذ من اللجوء إلى حساب الاحتمال. وثم أحوال أخرى يكون المجهول فيها ليس فقط الحالة المبدئية، بل وأيضاً القوانين. ثم ان الظروف هي من التعقيد والتشابك بحيث يكفي أن يخفي عنا عامل صغير، لكي نخفق في تحديد الناتج. وقد يحدث أن يكون لسبب صغير جداً ـ يندّ عنا إدراكه ـ نتيجة كبيرة لا نستطيع أن نتبينها. والظواهر تخضع لقوانين الصدفة حينما تكفي فروق صغيرة في الأسباب لاحداث فروق كبيرة في النتائج. وهذا ينطبق بوجه خاص في ميدان التاريخ. وأكبر صدفة هي ميلاد رجل عظيم. فبالصدفة وحدها التقت خليّتان تناسليتان مختلفتا الجنس (ذكر وأنثى) كانت كلّ منهما تحتوي من ناحيتها على العناصر المستسرّة التي أدى فعلهما المتبادل إلى إنتاج العبقرية. وكان يكفي القليل جداً كي لا يتم الاخصاب، وكان يكفي أن ينحرف الحيوان المنوي بمقدار عشر مليمتر لكيلا يولد نابليون، فيتغير بذلك مصير القارة الأوروبية («العلم والمنهج» ص ٩٥).

مؤلفات بونكاريه
في فلسفة العلم ومناهج البحث

- La Science et l'hypothèse, Paris, Flammarion 1962
- La Valeur de la Science, Paris, 1905, Flammarion
- Science et Méthode. Paris, 1906 Flammarion
- Dernières pensées, Paris, 1913 Flammarion

وقد جمعت مؤلفاته في ١١ مجلداً ونشرت في باريس ١٩٢٨ ـ ١٩٥٦ ويتضمن المجلد الثاني ترجمة لحياته بقلم G. Darbon، كما يتضمن المجلد الحادي عشر المحاضرات التي ألقيت بمناسبة الذكرى المئوية لميلاده.

مراجع

- Ed. Le Roy:«Science et Philosophie» in Revue de Métaphysique et de Morale, Vol. 7 (1899), P. 375, 503, 706; vo. 8 (1900) p. 37.
- J.S. Hadamard: The Early Scientific Work of Henri Poincaré. Rice Institute Pamphlet,Vol. 9, n. 3, Houston, Texas 1922.
- Idem: The later Scientific Work of Henri Poincaré. ibidem, vol. 20, n. 1 Houston, 1933.
- Revue de Metaphysique et de Morale vol. 21. (1913), pp. 585- 718.
- A. Roy: La Théorie de la physique chez les Physiciens contemporains, 1907.

بــيران

Maine de Biran

فيلسوف نفساني فرنسي. ولد في برجراك Bergerac في ١٩ نوفمبر سنة ١٧٦٦. وتوفي في ٢٠ يوليو سنة ١٨٢٤ في باريس.

اسمه الاصلي هو François - Pierre Gontier de Biran، ولد في أسرة عريقة أصلها من اقليم ليموج ثم استقرت في اقليم Périgord في القرن الرابع عشر، وحينما بلغ العشرين من عمره اتخذ اسم Maine de Biran. وتعلّم أولاً في مدارس «أصحاب العقيدة» Doctrinaires في مدينة Périgueux حيث درس المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات. ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره ذهب الى باريس وانخرط في الحرس الخاص بالملك. وفي يومي ٥ و ٦ اكتوبر سنة ١٧٨٩ دافع عن قصر فرساي ضد الثوار، ولما تقرر تسريح الحرس الخاص، بقي مين دي بيران في باريس، وتعمق في دراسة الرياضيات. وحوالى سنة ١٧٩٣ صارت إقامته في باريس خطراً على حياته بوصفه احد جنود الحرس القدماء الخاص بالملك. فترك باريس وعاد إلى أقليم بريجور Périgord. ولما سقط روبسبير في سنة ١٧٩٥ صار مين أحد المديرين الاثنين لمحافظة الجيروند. وفي سنة ١٧٩٧ انتخب في مجلس الخمسمائة، لكن انتخابه ألغي، بعد ستة اشهر، فيما تولت حكومة الادارة الحكم في فرنسا في انقلاب ١٨ فركتيدور. وإبان امبراطورية نابليون صار في سنة ١٨٠٥ مستشاراً لمحافظة الدوردوني Dordogne، وفي سنة ١٨٠٦ نائب محافظ برجراك. وبعد سقوط نابليون وإعادة الملكية في سنة ١٨١٥، انتخب مين نائباً عن بلدة برجراك في المجلس النيابي وعين مستشاراً للدولة، وعضواً في لجنة الداخلية. وعلى الرغم من اشتغاله بالأمور السياسية، فإنه لم يسع أبداً الى أن يلعب دوراً أساسياً في السياسة، لأنه في نفس الوقت كان مشتغلاً بأمور الفكر، وكان يسجل «يومياته» التي تعد من أهم الآثار الفلسفية النفسانية.

وانتاجه غير منتظم، بل هو في غالبه شذرات، أو دراسات جزئية في موضوعات من علم النفس ونظرية المعرفة والأخلاق والدين والتعليم الخ. وأهم أبحاثه:

١ - «تأثير العادة في ملكة التفكير»، سنة ١٨٠٢.

٢- «في تحلل التفكير»، سنة١٨٠٥.

٣ - «الادراك المباشر»، سنة ١٨٠٧

٤ - «بحث في الادراكات الغامضة»، سنة ١٨٠٧.

٥ - «بحث في العلاقات بين الجانب الفيزيائي والجانب المعنوي في الانسان»، سنة ١٨١١

٦ - «بحث في أسس علم النفس»، سنة ١٨١٢.

٧ - «الفحص عن دروس في الفلسفة تأليف لاروميجير» أو «تأملات في مبدأ علم النفس وحقيقة معارفنا ونشاط النفس»، سنة ١٨١٧.

٨ - «شذرات متعلقة بأسس الأخلاق والدين» سنة ١٨١٨.

٩ - «فحص نقدي عن آراء دي بونالد»، سنة ١٨١٨.

١٠ - «تأملات جديدة في العلاقات بين الجانب الفيزيائي والجانب المعنوي في الانسان»، سنة ١٨٢٠.

١١ - «مقال عن «ليبنتس» نشر في «كتاب السيَر العام».

لا بد من أجل دراسة فكر مين دي بيران - من بيان

علاقته بفلسفة كونديياك وتلاميذه: شارل بونيه، وكابانيس، ودستوت دي تراسي. وهم جميعاً بمن فيهم مين دي بيران يتحدثون عن كونديياك باعتباره «أستاذهم المشترك». وبيران نفسه يقول في رواية أولى لبحثه «في تحلل الفكر» (حوالى سنة ١٨٠٥): «على الرغم من أن تفكيري الخاص أفضى بي الى طريقة نظر مضادة لطريقة نظر كونديياك فيما اسميته علم الملكات الانسانية... فإني أقرر مع ذلك بأني تلميذ ومعجب بمؤلف «بحث في أصل المعارف الانسانية» و«فن التفكير والبرهنة» وغير ذلك من المؤلفات، وهذا المؤلف هو كونديياك.

وسنتناول فيما يلي الموضوعات الرئيسية التي تناولها بيران وموقفه منها:

١ - العادة:

سنة ١٧٩٩ طرح «المعهد الفرنسي» موضوعاً للمسابقة عنوانه: «حدّد تأثير العادة في ملكة التفكير، وبعبارة أخرى، بيّن الأثر الذي يحدثه في كل ملكة من ملكاتنا العقلية كثرة تكرار نفس العمليات. فتقدم بيران ببحث في هذا الموضوع نال به تقدير «مشرف جداً» دون أن ينال الجائزة، ثم أعاد «المعهد» نفس الموضوع فعدّل بيران في بحثه الأول ونال الجائزة.

يبدأ بيران، بوصفه تلميذاً مخلصاً لمذهب كونديياك، من الاحساس. ويستخدم في التعبير عنه كلمة «انطباع» impression لكنه يحدّد أنه يقصد نفس المعنى المفهوم من الاحساس، ويضيف قائلاً: «ان ملكة قبول انطباعات هي الأولى والأعمّ بين كل الملكات التي تتجلى في الكائن العضوي الحيّ. إنها تشتمل عليها جميعاً: إذ لا يمكن تصوّر ملكة أسبق منها أو بدونها» («العادة» ص ١٢). ويقول: «أقصد بالانطباع impression ناتج فعل موضوع في جزء حيّ».

والانطباع يكون سلبياً اذا كنت لا أملك أية وسيلة لمنعه أو لتعديله. أما إذا كنت قادراً على منعه أو تعديله فإنه يكون ايجابياً، أو فعالاً active، مثل أن أحرّك أحد أعضائي، وحين أنتقل من مكان إلى آخر فيحدث تغيّر، وفي هذه الحالة فإن الانطباع يؤلف جزءاً من ذاتي.

بيد أن غالبية الانطباعات هي سلبية وموجبة معاً، أو منفعلة وفاعلة معاً. واذا وازنت الحركة الحساسة أو عدّلت فيها، فإن الانطباع يكون ادراكاً perception .

والاحساس اذا تكرر ضعف لأن «نبرة» العضو تنخفض، مما ينجم عنه اختلال في توازن النظام الحيوي، فيتجه الجهاز العضوي الى رفع النبرة التي انخفضت، وهذا يجعل الفرد يبحث عن وسائل استثارة متزايدة في الاصطناع، الخ.

ان ما يميز العادة، في نظر بيران، هو ضعف انطباع المجهود بتكراره، وانتقال الوعي الى اللاوعي، حتى انه اذا صار هذا المجهود صغيراً فلن يكون ثمة شعور بالحركة ولا إرادة.

والعادة لا تبدّل انطباعاتنا إلا بسبب سلبيتها. ولو ردّت كل ملكات الانسان الى الاحساس بضروبه المتنوعة، كما يحتسب كونديياك، لأحدثت العادة لها تأثيراً مفسداً. وخير تأثير للعادة هو ذلك المتصل بملكاتنا المحركة.

٢ - الاحساسات:

ويتناول مين دي بيران موضوع الاحساسات في كل ما كتبه تقريباً حتى مؤلفه الأخير وعنوانه: «أبحاث جديدة في الأنثروبولوجيا».

ينعى بيران على كونديياك ومدرسته، فيما يتصل بالاحساسات، بأنهم وقعوا في خطأ بالغ حين عمموا على كل الاحساسات ما لا ينطبق إلا على بعضها. فهم مثلا لم يميزوا بين الاحساسات الامتثالية والاحساسات الحسية المحضة، بين الاحساسات التي تقبل شكل المكان وبين تلك التي تقبل شكل الزمان، بين تلك التي تفترض الشعور بالأنا، وبين تلك التي تتم دون شعور... وهكذا.

فجاء مين دي بيران وميّز بين صنفين من الإحساس:

أ) الانطباعات السلبية الخالصة، وهي تظل اجنبية عن القوة المحركة، وبالتالي عن الأنا.

ب) الانطباعات التي تقع على الحواس الخارجة بواسطة أسباب خارجية عن الذات والأعضاء الخاصة بهذه الحواس خاضعة - بدرجات متفاوتة - للقوة المحركة.

٣ ـ الأنا:

المجهـود، والارادة، والادراك البيّن aperception للأنا هي معانٍ لا ينفصل بعضهـا عن بعض، لأنه لا يوجد مجهود إلا وهو إرادي، وكل فعل ارادي ينطوي على مجهود، والمجهود هو الشرط الضروري والكافي للادراك البيِّن. «ان الاحساس الباطن هو في نـظري الاحساس بالمجهود أو نشاطنا المحرِّك» (بحث في الأسس، ص ٩٥) «والعلة أو القوة التي تضطلع فعلياً بتحريك الاجسام هي قوة فعالـة نسميها الارادة .«والأنـا هو بعينـه هذه القـوة الفعالة» (الكتاب نفسه ص ٨٧). ويعني مين دي بيران بـ «المجهود» معنى أوسع مما نفهمه منـه عادة. فعنده ان المجهود ملازم ليس فقط لكل فعل، بل لحالة اليقظة بوجه عام، والمجهود يستمر طالما كان الشخص يسيطر على عضلاته الإرادية. والمجهود مفهوماً على هذا النحو هو «الفعل الأول للإرادة» والفعل الارادي، بالمعنى الحقيقي، لا يقوم في «حركات مُحَسٍّ بها، بل مفعولة بقوة هي خارج الاحساس ومتفوقة عليه» (بحث في الأسس»، ص ٦٩). وهذه القوة هي قوة فعل وتحريك. وهكذا تتحدد الارادة على أنها قدرة على المبادرة، دون أية علاقة بغاية.

وعند الايديولوجيين Ideologues أنه لا يمكن تصور موجود خارج احساسـاته، وإدراك الأنـا لا ينفصل عن الاحساسات التي يشعر بها هذا الأنا. أما مين دي بيران وان أقرّ بالشرط الأول من هذا الكلام، فإنه لا يقر بالشرط الثاني، بل يرى أن الشعور بالأنا مرتبط بنوع متميز تميزاً جذرياً عن الحساسية. ان الشعور بالأنا يقوم في الشعور بالمجهود. وآية ذلك أن لدى كل انسان شعوراً باطناً sens intime بوجود الفردي الواحد الأحد، بينما احساساته وصوره وامتثالاته متعددة وفي تغير مستمر. «انه لا توجد واقعة بالنسبة الينا إلاّ بقدر ما يكون لدينا وعي بوجودنا الفردي وشعور بشيء ما، موضوع أو تغير، يتعاون مع هذا الوعي بالوجود الفردي، الذي نـسميه في علم النفس باسم الوعي conscience ، ولا توجد واقعة يمكن أن يقال انها معلومة أو معروفةمن أي نوع» بـدون هذا الـوعي («بحث في الأسس» ص ٧٨). وبواسطة احساس الذات بذاتها هذا يتميز الشخص ليس فقط من كل موضوع، بل وأيضاً من إحساساته الخاصة به وأفكاره وامتثالاته.

صحيح أن الأنا إذا تأمل نفسه لا يدرك فوراً أنه جوهر مستقل عن واقعه، لكنه يعتقد مع ذلك أنه موجود جوهري ويعتقد ذلك بطريقة مباشرة وضرورية.

وقول ديكارت: «أنا أفكر فأنا اذن موجود» يعارضه بيران بقوله: «اني أحسّ نفسي أو ادرك نفسي على اني علة حرّة، فأنا اذن علة فعلاً وحقاً» ويقول في موضـع آخر: «اني أريد، اني أفعل، اذن أنا موجود» (مؤلفاته، نشرة كوزان جـ ٣ ص ١٩٥). وفي كتابه «علم الانسان» يهاجم ديكارت قائلاً: «اذا كان ديكارت قد ظن أنه وضع المبدأ الأول لكل علم، والحقيقة الأولى البيِّنة بنفسها حين قال: «أنا أفكر، فأنا أذن شيء أو جوهر مفكر» ـ فاننا نقول خيراً من ذلك وعلى نحو أكثر تحديداً، مع بيِّنة الحسّ الباطن التي لا تدحض: «أنا أفعل، أنا اريد، أو افكر في الفعل في ذاتي، فأنا اذن أعرف أني علة، وأنا اذن أوجد فعلاً بوصفي علة أو قوة». («مؤلفاته غير المنشـورة» ، نشرة نافي جـ ٢ ص ٤٠٩ ـ ٤١٠).

ومن هنا لا معنى لوضع الحرية موضع التساؤ ل: «لأن الحرية أو فكرة الحرية، اذا ما أخذت في ينبوعها الحقيقي، ليست شيئاً آخر غير الشعور بنشاطنا أو بتلك القـدرة على الفعـل وعلى خلق المجهـود المكوّن لـلأنا. والضرورة القابلة هي الشعور بانفعـالنا» (مؤلفـاته غـير المنشورة» نشرة نافي جـ ١ ص ٢٨٤).

٤ ـ النفس أو الروح:

لكن لا يـوجد أي عيـان intuition أو تجربـة أو استنباط يسمح لي بالانتقال من معرفة الأنـا الى معرفـة النفس بوصفها جوهراً مستقلاً. والله وحده، هـو الذي يعرف النفس. . . أما أنا، أي الانسان، فلا يستطيع أبداً أن يدرك النفس و(الـروح) إلا مرتبطة ببدن، ولا يعرف الانسان كيف تفعل النفس ولا كيف يتلقى الانطباعات. «ولكيما أعرف ما هي نفسي (روحي) monâme فلا بد أن أكون في مكان الله نفسه» («علم الانسان» ص ٢٨٠). لكن الشخص لديه علم تام بوجوده بوصفه فاعلاً.

وبـالجملة فنحن نعتقد في وجـود النفس (الروح) «بضـرب من الالهام قوّته تجهل نفسها تماماً ولكنه بهذا أشد سيطرة وقوة» («الوقائع النفسانيـة والفسيولـوجية» ، ص ١٣٣).

٥ - الحياة الثالثة:

يميّز بيران بين ثلاثة أنواع من الحياة: «الحياة الحيوانية، والحياة الانسانية، وحياة الروح. فالحياة بالنسبة الى الانسان معناها قبل كل شيء تجاوز مرتبة الحيوان. وما يميّز حياة الحيوان هو انها مركز الانفعالات العمياء وكل ما فيها هو غير مشعور به وغير إرادي وغير حرّ. ان الحيوان يعيش دون أن يعرف حياته، ويحس دون أن يدرك أنه يحس. انه لا يشعر بأن له أنا. أما الحياة الانسانية فتبدأ من حيث تنتهي الحياة الحيوانية، أي من حيث يبدأ الأنا، أو الحياة الخاصة للقوى الباطنة الفعالة، الحرة. ومعنى هذا أن الانسان لا يحيا حياة انسانية خالصة إلّا بالقدر الذي به لا يكون ألعوبة في أيدي الوجدانات (الشهوات) العمياء، ان الانسان يشارك في الحياة الحيوانية، لكنه فوق هذا يشارك في حياة الروح التي هي فوق انسانية، أي أن حياة الروح تتجاوز ليس فقط الحياة الحيوانية، بل والحياة الانسانية ايضاً. وحياة الروح هذه حياة يتحرر فيها الانسان من نير الانفعالات affections والشهوات، وفيها تسمع العبقرية والجنيّ الذي يقود النفس وينيرها كأنه انعكاس للألوهية، ولا يحدث في الحسّ أو الخيال إلا ما يريده الأنا أو توحي به القوة العليا التي فيها يفنى هذا الأنا وبها يتحد. (مؤلفاته غير المنشورة، نشرة نافي جـ ٣ ص ٥١٢).

٦ - الله:

وهكذا ينتهي مين دي بيران الى صوفية عالية وروحية عميقة. ويعجب بيران من «اولئك الناس الذين يسعون بعيداً باحثين عما هو قريب منهم وساكن في باطنهم» («الأخلاق والدين» ص ٢٧٥) ذلك أنه يرى أنه ليس من العسير الانتقال من فكرة المطلق - كما حددها - الى فكرة الله. فقد تبين كيف أن العقل ينتقل من معرفة الأنا، بوصفه قوة نسبية، الى فكرة قوة مطلقة هي الضمان لاستمرار الأنا وهويته. فابتداء من فكرة المطلق هذه يصل المرء الى فكرة الله: وشرح ذلك أننا نعتقد أن النفس (الروح) هي العلة الدائمة للأنا، ومن المستحيل ألا نعتقد صحة ذلك. وبالمثل نحن مضطرون الى الاعتقاد أن النفس بدأت في الوجود قبل اتحادها بجسم. «يوجد اذن علة مطلقة لوجود النفس، وهذه العلة هي الله» («الدين والاخلاق» (ص ٢٧٥). وهذه العلة المطلقة نفس هي العلة المطلقة لكل جوهر ولكل موجود. ففكرة الله هي اذن الحل الطبيعي لمسار العقل الذي يبدأ من الادراك البينّ المباشر، ويمر بأفكار العلة المطلقة والجوهر، ويصل الى فكرة الله.

مراجع

— P. TISSERAND: L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme. Paris, Alcan, 1909.

— A. DE LA VALETTE — MONBRUN: Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran, d'après de nombreux documents inédits, Fontemoing, 1914.

— L. BRUNCHVICG Le progrès de la conscience dans la philosohpie occidentale, t. II. Paris, Alcan, 1927.

— V. BELBOS Maine de Biran et son œuvre philosophique. Paris, Vrin, 1931.

— G. LE ROY: L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran. Paris, Boivin, 1937.

— R. VANCOURT: La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Paris, 1941. 2e éd. Aubier, 1944.

— H. GOUHIER: Les conversions de Maine de Biran. Paris, Vrin, 1947.

بيكون (فرانسيس)

Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban.

فيلسوف وسياسي انكليزي. ولد في ٢١ يناير سنة ١٥٦١، في لندن، وتوفي في ٩ أبريل سنة ١٦٢٦ في لندن.

أ) حياته:

كان أبوه سير نقولا بيكون حاملاً لأختام= («وزير العدل») الملكة اليصابات، المشهورة، وكانت أمه عميقة الثقافة شديدة التدين وكان فرانسيس الابن الأصغر. ودخل فرانسيس كلية الثالوث في جامعة كمبردج وهو في سن الثانية عشرة فأظهر نبوغاً كبيراً جداً، ما لبث أن لفت نظر

الملكة اليصابت. فشجعته أمه على التحصيل العلمي، بينما أمل منه أبوه أن يصبح دبلوماسياً.

وتوفي أبوه وهو في الثانية عشرة. ولما كان هو الابن الاصغر فإنه لم يرث شيئاً، ووجد نفسه خاوي الوفاض. فاتجه الى دراسة القانون، على أساس أن مهنة المحاماة كانت من المهن المدرّة للربح الوفير. وحصل على اجازة في القانون في وقت قصير جداً ومارس المحاماة وبرز فيها، وفي سن الثالثة والعشرين أصبح عضواً في مجلس العموم البريطاني. وحالما أوشك أن يصير مدعياً عاماً عُرف أنه هاجم سياسة الضرائب التي تفرضها الملكة، هاجمها في البرلمان. فعدلت الملكة عما انتوته من تعيينه مدعياً عاماً attorney general. فأثرت هذه الحادثة في نفس بيكون، وهو الطموح الى أعلى المناصب، وجعلته يدرك أن الاخلاص في الحق والنزاهة في التعبير لا يروجان عند أصحاب السلطة، وأدرك أن المجد في الدنيا لا ينال إلا بالنفاق والخداع والغدر والخيانة! ولما كان الطموح الى المجد أقوى الدوافع لديه، فقد اتخذ هذا المسلك الخسيس لتحقيق أطماعه.

ذلك أنه كان صديقاً حميّاً لأيرل اسكس Earl of Essex وسعى هذا بقوة ومثابرة لتوفير منصب رفيع لبيكون، وكان أيرل اسكس مقرّباً الى الملكة. لكن الملكة بدافع من موجدتها على بيكون بسبب نقده لسياستها الضرائبية، رفضت تعيينه في المنصب الذي كان يسعى له فيه صديقه ايرل اسكس، منصب المدّعي العام attorney general. وعوّضه ايرل اسكس بأن منحه احدى ضياعه. لكن حدث بعد ذلك بسنوات قليلة أن فقد ايرل اسكس حظوته لدى الملكة اليصابت، واتهم أسكس بالخيانة. أتدري بمن استعانت الملكة لتبرير الاتهام؟ ببيكون نفسه، ضد ولي نعمته وصديقه الحميم ايرل اسكس!! لقد استدعت الملكة بيكون وطلبت منه اعداد صحيفة الاتهام ضد اسكس فحاول بيكون في أول الأمر أن يعقد مصالحة بين الملكة واسكس، لكن لم تفلح محاولته، وأطاع الملكة فيما أمرته به، بل اجتهد في تلمس الحجج وكيل الاتهامات لصديقه وولي نعمته. ولما قدم اسكس للمحاكمة تولى بيكون نفسه مهمة المدعي العام، وكان أعرف الناس بخبايا صديقه، فحكم على ايرل اسكس بالاعدام ونفذ الحكم. وقد دافع بيكون عن مسلكه الشائن الخسيس هذا في رسالة بعنوان: «دفاع في أمر بعض الاتهامات الموجهة الى المرحوم ايرل أسكس» وفيها دافع عن مسلكه قائلاً انه جعل واجبه فوق عاطفته نحو صديقه، وأن مسلكه هذا تبرره الأخلاق! ورغم ذلك لم تكافئه اليصابت بما كان يصبو إليه!.

فلما ماتت، وتلاها على العرش جيمس الأول (من أسرة ستيوارت) تقرّب الى هذا الأخير ونال حظوة كبيرة لديه، فعيّنه أولاً محامياً عاماً solicitor general ثم مدعياً عاماً attorney general ثم لورداً حاملاً للختم الكبير (وزير العدل) وهو المنصب الذي كان يشغله أبوه من قبل. وحدث في أثناء توليه هذا المنصب أن طلب الملك جيمس الأول تعذيب أحد المسجونين لحمله على الاعتراف بأنه مذنب، وافق بيكون على ذلك، بينما رفض المدعي العام الآخر، سير ادوارد كوك وقاوم الملك. فكافأه الملك على هذا العمل الشائن بأن عيّنه في ارفع منصب وهو Lord chancellor ومنحه لقب بارون فصار من النبلاء، وهو في السابعة والخمسين من عمره!

بيد أن سفالات بيكون هذه ما لبثت أن تلتها المحن والويلات. فقد اتهم، وهو في سن الستين، بأنه تلقى رشوة من أحد المتخاصمين في احدى القضايا، فحوكم ووجد مذنباً، فحكم عليه بالتجريد من جميع المناصب التي يشغلها. ولم ينكر بيكون التهم الموجهة اليه، لكنه اعتبر طرده من الوظائف محنة أصابته لا عقاباً له. واقر بأنه «ضعيف الارادة» في مقاومة الشر والفساد، وأنه «شارك في مفاسد أهل العصر». وكان الحكم على بيكون هو بغرامة كبيرة، والسجن، والتجريد من الحقوق المدنية. لكن الملك أصدر قراراً بالعفو عنه، مكتفياً بعزله من كل مناصبه. ويظهر أن الملك قد جعل منه كبش فداء لما اضطر الى عقد البرلمان في سنة ١٦٢١ وبعد ذلك عاش بيكون خمس سنوات عيشة خاصة منعزلة. لكنه لما توفي جيمس الأول حاول العودة الى مسرح الحياة العامة. غير أنه ما لبث أن توفي في ٩ أبريل سنة ١٦٢٦، نتيجة مرض أصابه وهو يجري تجربة تجميد لدجاجة ليرى كم تعيش. فأصيب بالتهاب رئوي.

ب) مؤلفاته:

وعلى الرغم من هذه الحياة المضطربة الحافلة بالاحداث، فإن بيكون ظل يشتغل بالفلسفة وتقدم العلوم

ووضع المناهج العلمية، المؤدية الى تحقيق ما رآه من ضرورة تقدم المعرفة الانسانية.

لقد كان بيكون يؤمن بضرورة قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة، ويرى أن ذلك هو الذي يؤدي الى ما أسماه باسم : instauratio magna (الاصلاح العظيم).

ويمكن تقسيم انتاجه الى اربعة أقسام:

أ) الدعوة الى تقدم العلم وتصنيف العلوم وتحديدها.

ب) المنهج العلمي.

جـ) جمع المواد.

د) الفلسفة بعامة والسياسة.

ويندرج في القسم الأول المؤلفات التالية:

1) The Advancement of Learning, 1605

2) De dignitate et augmentis scientiarum, 1623.

في مكانة العلوم وتنميتها.

3 - Descriptio globi intellectualis, 1612.

وصف الكرة العقلية

ب) ويندرج في القسم الثاني، وهو الأهم:

«الأورغانون الجديد» 1) Novum organun

بدأ يعمل فيه منذ سنة ١٦٠٨، ثم عدل فيه ١٢ مرة، ونشره نشرة نهائية في سنة ١٦٢٠

«المعقولات والمرئيات» 2) Cogitata et visa, 1607

«الميلاد العظيم للزمان» 3) Temporis partus maximus

ويقصد به: الميلاد العظيم للعلم.

جـ) ويندرج في القسم الثالث:

«مواد عن الرياح» 1) Historia venturum

«مواد عن الحياة والموت» 2) Historia vitae er mortis

«مواد عن الكثيف والمخلخل» 3) Historia densi et rari

«غابة الغابات» 4) Sylva sylvarum, 1627

د) أما الباب الرابع فليس يندرج فيه إلا القليل، اذ لم يستطع بيكون أن يضع قواعد الفلسفة التي سارع الى وصفها.

ويندرج فيه:

«مقالات» في الصفات الأخلاقية والفضائل 1) Essays, 1597

«أطلنطس الجديدة» 2) New atlantis, 1627

«في شيوخ الحكمة» 3) Dc sapientia veterum, 1609

«سلّم العقل» أو «خيط التيه»

4) Scala mentis sive filum labirinthi

«ارهاصات الفلسفة»

5) Podromi sive anticipationes philosophiae

جـ) مذهبه: تصور جديد للعلم:

دعا بيكون الى تصور جديد للعلم وغايته ومنهجه.

١- أما من حيث تصور العلم فإنه رأى أن العلم الصحيح هو القائم على التجربة والملاحظة.

٢- وأما غاية العلم فهي تمكين الانسان من السيطرة على الطبيعة، ومعنى هذا أن العلم يجب أن يكون نافعاً في العمل.

٣ - أما المنهج فهو الاستقراء الناقص في مقابل الاستقراء الكامل الذي ظنه أرسطو أنه وحد المولد لليقين في العلم. ذلك أنه رأى أن «الفلسفة الطبيعية» لم تحرز تقدماً يذكر منذ عهد اليونانيين، بل ان الفلاسفة المحدثين يعرفون، في بعض الموضوعات، أقل مما كان يعرف اليونانيون. وقد أعجب بيكون بالفلاسفة الماديين اليونانيين، بينما ازدرى أفلاطون وهاجم أرسطو. وأنحى على المحدثين من الفلاسفة لأن المعرفة تقدمت في فروع أخرى، بينما ظلت عقيمة في ميدان الفلسفة الطبيعية، وذكر بيكون من ألوان التقدم في غير ميدان الفلسفة: الاكتشافات الجغرافية التي قام بها المكتشفون وخصوصاً ماركو بولو، والمخترعات في ميدان الصناعة مثل اختراع فن الطباعة واختراع البارود، كما خص بالذكر الاكتشافات العظيمة في علم الفلك بفضل كوبرنيكوس وجاليليو. هؤلاء صنعوا عالماً جديداً، وهذا العالم الجديد في حاجة إلى فلسفة جديدة. والفلسفة التقليدية صارت عقيمة ولا تصلح لهذا العالم الجديد. إن الفلاسفة التقليديين مثلهم مثل العنكبوت: لقد نسجوا أنسجة جميلة رائعة استمدوها من بطونهم، لكنهم لم يكونوا

على اتصال بالواقع الحقيقي وهذا هو الواجب الملقى على الفلسفة الجديدة: الاتصال بالواقع الحقيقي. . وإلى جوارهم عاش الكيمائيون الصنعويون alchemists الذين كان شأنهم شأن النمل: يجمع المواد من أي مصدر كان ويكدسها ولا يدري ماذا يصنع بها. هؤلاء العناكب والنمل لم يكونوا نماذج طيبة، بل ينبغي اتخاذ نموذج اخر، هو نموذج النحل الذي يفيد مما يجمع فيصنع منه عسلاً مفيداً. فما هو البرنامج الذي وضعه بيكون لتحقيق هذا المطلب؟ هذا البرنامج يتلخص في النقط التالية:

١ ـ وضع تصنيف شامل للعلوم الموجودة.

٢ـ تقرير المبادىء الأساسية لفن تفسير الطبيعة.

٣ ـ جمع المعطيات التجريبية من المشاهدة.

٤ ـ اجراء التجارب.

٥ ـ استخدام الاستقراء، بالمعنى الجديد الذي أعطاه له بيكون، في تحصيل العلم.

٦ ـ تقديم شواهد لبيان نجاح هذا المنهج العلمي الجديد.

٧ ـ وضع أثبات بالتعميمات التي يمكن استقراؤها من دراسة الظواهر في الطبيعة.

٨ ـ وضع فلسفة شاملة في الطبيعة.

ولم يحقق بيكون إلا القليل جداً من هذا البرنامج، لكن حسبه أنه وضعه، وفي هذا يقول: حسبي أن أكون قد ركبّت الماكينة، وما عليّ اذا كنت لم أشغّلها».

٢ـالأصنام: وتمهيداً لتركيب هذه الآلة، كان عليه أن يكسر الأصنام المسيطرة على عقول المفكرين والناس. فهاجم الاسكلائية (تفكير العصر الوسيط) لأنها تقوم على الولع بالجدل للجدل، لا من أجل تحصيل معرفة إيجابية. وهاجم عقلية عصر النهضة لأنها احتفلت بالأسلوب وبلاغة القول، فراحت تبحث عن الألفاظ، بدلاً من البحث عن الوقائع العلمية واستقراء الأفكار الشائعة لدى المفكرين وعامة الناس، فنعتها بأنها أصنام تستعبد عقولهم. وقسّم هذه الأصنام الى أربعة أقسام:

أ) أصنام القبيلة Idolac tribi وسماها بهذا الاسم لأنها منغرسة في الطبيعة الانسانية وفي كل قبيلة أو جنس من أجناس الناس. فبماًهومغروس في طبيعة الانسان أن يظن أن الحواس تعطي معرفة صحيحة مباشرة عن الواقع. والناس ينسون بهذا أن ادراكاتهم الحسية تعتمد على الأقل على عقولهم، وبالتالي فإن معرفتهم الحسية نسبية. وقوى الادراك الحسّي فينا كثيراً ما تعمل كالمرايا الزائفة فتشوه ما تعكسه من الخارج. ثم ان عقولنا تفرض على العالم الخارجي نظاماً مستمداً من أنفسنا، ولا ينتسب الى الحقيقة الواقعية في الخارج. ومن أمثلة أصنام القبيلة أيضاً ميلنا الى تصديق ما نحب أن يكون صحيحاً. فمثلاً إذا رأينا حلمًا قد تحقق، فإننا نثب الى هذه النتيجة وهي أن الأحلام تنبوءات صحيحة بما سيقع، مع أننا نعرف احلاماً أخرى من الأحلام التي شاهدناها لم تتحقق. ولعلاج هذه الحالة ينصح بيكون بوضع لوحتين: لوحة لأحوال تحقق النتيجة، ولوحة أخرى لأحوال عدم تحققها.

ثم المقارنة بعد ذلك بين كلتا اللوحتين.

ب) أصنام الكهف: وقد سماها بهذا الاسم استعارة من أسطورة الكهف المشهورة التي عرضها أفلاطون في المقالة العاشرة من محاورة «السياسة» (المعروفة خطأ باسم «الجمهورية») ومفادها أن الانسان أسيرحواسه. يقول بيكون: «إن لكل انسان كهفه الخاص به، والذي يعترض ويشوّه نور الطبيعة الواصلة اليه». فكل واحد منا يميل الى تفسير ما يتعلمه على ضوء مزاجه أو ما يهواهمن آراء ونظريات.

جـ) أصنام السوق: Idola fori ويسميها بهذا الاسم لأنها تتعلق باللغة، واللغة هي وسيلة التفاهم والتبادل بين الناس، والتجارة هي تبادل في السوق. والأخطاء الناجمة عن اللغة تقع في حالتين: حالة اشتراك معاني الألفاظ، فيدل اللفظ الواحد على عدة معانٍ مختلفة، فيقع الخلط أو التمويه. والحالة الثانية هي أن نعد الألفاظ من الأشياء فنستغني بالألفاظ عن الأشياء والوقائع والأفعال.

د) أصنام المسرح Idola theatri ويقصد بها الأخطاء التي تسرّبت الى نفوس الناس من المذاهب الفلسفية المختلفة. وفي رأي بيكون أن هذه المذاهب هي كالمسرحيات: أي مخترعة أبدعها أصحابها، ولا يناظرها شيء في الواقع الحقيقي. فبعض المذاهب «يقود التجربة كأنها أسير في موكب»، وبعضها الثاني موقفه أسوأ من موقف الأول لأنه

«أهمل كل تجربة». والبعض الثالث يكتفي بعدد قليل غامض من التجارب لينتقل منها بسرعة إلى قانون عام كلي. وإلى وضع فلسفة في الطبيعة. وفريق رابع يخلط بين الفلسفة واللاهوت، وتلك كانت غلطة أفلاطون في نظر بيكون «وليس فقط الفلسفة الخيالية، بل وأيضاً الدين المبتدع ينبثق من خليط غريب من الأمور الإلهية والانسانية».

٣ ـ تصنيف العلوم:

ولتحقيق الغاية التي استهدفها بيكون وهي إيجاد علم قادر على السيطرة على الطبيعة، لا بد من القيام بتصنيف للعلوم يكون بمثابة خريطة، لعالم الفكر، تبين ما تم انجازه من العلوم ، وما بقي علينا أن ننجزه . وهذا التصنيف يقوم على اساس ملكات النفس الانسانية التي هي مقرّ العلوم. وهذه الملكات ثلاث وهي: الذاكرة، والخيال، والعقل.

فإلى الذاكرة يرجع التاريخ، المدني منه والطبيعي، وفي هذا الأخير يدرج بيكون تاريخ عجائب المخلوقات teratologie وتاريخ الفنون والصناعات technologie لأن الطبيعة تتحكم في كل شيء، كما قال.

والى الخيال، ينتسب الشعر الذي يمهد الطريق أمام الفلسفة الطبيعية، بما يبدر عنه من أساطير يصورها في صور وألغاز.

والى العقل تنتسب الفلسفة بموضوعاتها الثلاثة وهي: الله، والطبيعة، والانسان، وهذه الثلاثة هي بمثابة: مصدر النور (الله) وشعاعه المنكسر (الطبيعة) وشعاعه المنعكس (الانسان) وهذا العلم الثلاثي ينشأ عن جذع مشترك هو الفلسفة الأولى أو الحكمة، وهي العلم الباحث في الأحوال العالية transcendantes للموجودات والبديهيات العامة التي تحكم كل العلوم، وفقاً لقوانين الطبيعة لا لقوانين القول، وذلك مثل البديهية التي تقول: «ان ما هو أقدر على المحافظة على نظام وشكل الأشياء هو الذي يملك قدرة أكبر» ومن هذه البديهية ينتج: في الفيزياء الخوف من الفراغ، وفي السياسة: سيطرة القوى المحافظة، وفي اللاهوت: سيادة المحبة، وعلم اللاهوت ليس هو العلم الذي يدرس أسرار الإيمان، بل الذي يدرس الله بوصفه خالق الموجودات، وعلم الطبيعة يشمل: الفيزياء، وتدرس العلل المادية والفاعلية، ويساعدها الرياضيات والميكانيكا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن علم الطبيعة يشمل الميتافيزيقا وهو علم يدرس العلل الصورية والغائية كما يدرس السحر الطبيعي الذي هو بمثابة تطبيق له. وأخيراً: علم الإنسان، وينقسم إلى علم العقل وهو المنطق، وعلم الإرادة، وهو الأخلاق، وعلم الناس المجتمعين في جماعة، وهو علم السياسة.

وكان بيكون قد قسّم الفلسفة الى: اللاهوت الطبيعي، والفلسفة الطبيعية. ثم قسّم الفلسفة الطبيعية إلى نظرية: تبحث في أسباب المعلولات، وعملية : تحاول انتاج المعلولات بواسطة تطبيق معرفة الأسباب. والقسم النظري من الفلسفة الطبيعية ينقسم بدوره الى الميتافيزيقا والى الفيزياء: فالميتافيزيقا تبحث في العلل الغائية والصورية، والفيزياء تبحث في العلل المادية والفاعلية.

٤ ـ المنهج العلمي

والقسم الرئيسي، في فلسفة بيكون هو المنهج العلمي. وقد تحدث عنه بالتفصيل في كتابه (V,2) ، De dignitate فقال ان عمل الباحث العلمي شبيه بعمل القناص. ولهذا سماه باسم «قنص بانPan» (وبان هو إله الاحراش والغابات) لأن عمل الباحث يقوده نوع من ملكة الاشتمام flair شبيهة بملكة الاشتمام عند القناص الماهر الذي يشم اين توجد الفريسة subodoratio quaedam venatica وهذا القنص يقوم في ثماني عمليات هي:

١ ـ تنويع التجارب (كما في صناعة الورق من الخرق أو الخشب الخ).

٢ ـ اطالة التجريب (كما في عملية تقطير ماء الحياة).

٣ ـ الامتداد بالتجربة الى مجالات أخرى (فصل الماء والنبيذ).

٤ ـ قلب التجارب (الحرارة والبرودة في المرايا).

٥ ـ الغائها (وسط التمغطس).

٦ ـ تطبيقها (جعل الهواء صحياً).

٧ ـ الجمع بينها (تجميد الماء وملح البارود salpêtre)

٨ ـ تغيير ظروفها (تقطير الماء في اناء مغلق) ـ وهذا ما يسميه بيكون الصيد في الماء العكر.

وفي كتابه «الأورغانون الجديد» المقالة الثانية، يفصل قواعد منهج الاستقراء.

يقوم هذا المنهج على وضع لوحات ثلاث هي: لوحة الحضور، لوحة الغياب، لوحة الدرجات.

في لوحة الحضور نسجل كل الأحوال التي تظهر فيها الطبيعة (أو الظاهرة) التي ندرسها. فمثلاً لو كنا نبحث في الحرارة، فإننا نسجل حضورها في: الشمس، الشعلة، دم الانسان الحيّ، المرايا المحرقة، الخ.

وفي لوحة الغياب نسجل الأحوال التي لا توجد فيها الطبيعة (أو «الظاهرة»): فبالنسبة الى الحرارة نسجل عدم وجودها في: اشعة القمر، ودم الحيوان الميت، الخ.

وبمقارنة اللوحتين نعرف السبب المولد للحرارة والذي بغيابه ينتفي وجود الحرارة.

أما في لوحة الدرجات فتسجل كل الأحوال التي فيها تتغير طبيعة ما كلما تغيرت طبيعة أخرى فتزيد كلما زادت، وتنقص كلما نقصت، مما يجعلنا نقرر أن هناك ترابطاً بينهما.

وبمقارنة اللوحات الثلاث نستطيع أن نستبعد كل الظواهر الغريبة عن الطبيعة التي ندرسها، أي التي تكون غائبة حين تكون الطبيعة حاضرة، وحاضرة حين تكون الطبيعة غائبة، وثابتة حين تكون الطبيعة متغيرة.

والأمر المهم والأصيل في منهج بيكون هذا هو الدور الذي تلعبه لوحة الغياب وما يصاحبها من تجارب سلبية.

ولو قارنا هذه اللوحات الثلاث بقواعد مِلْ الخمس، لوجدنا أن منهج الاتفاق عند مِلْ يناظر لوحة الحضور، ومنهج الافتراق عند مِلْ يناظر لوحة الغياب ومنهج التغيرات المتساوقة عند مِلْ يناظر لوحة الدرجات عند بيكون.

٥ ـ الاستقراء:

وبعد اجراء التجارب وتسجيلها في اللوحات الثلاث نقوم بالاستقراء. وهو غير الاستقراء الأرسطي، لأن هذا يقوم على العدّ البسيط للأحوال التي يشاهد فيها حضور طبيعة ما. ولما كان العدّ لا يمكن أن يكون تامّا، فإن هذا الاستقراء مستحيل التحقيق. ومن هنا قال أرسطو عن الاستقراء ان نتائجه ظنّية دائمًا.

أما الاستقراء الذي دعا اليه بيكون فيقوم على أساس الدليل التالي وهو أنه اذا انتفى السبب انتفى المسبّب، أي اذا استبعدت العلة لم يحدث المعلول sublata-causa tollitur effectus.

والاستقراء عند بيكون هو في جوهره عملية تحليل واستبعاد تهدف الى الحصول على الطبيعة التي نتجت عنها وعن صورتها، متميزة عن غيرها من الطبائع. ومن طريق لوحات الحضور والغياب نستبعد كل الظواهر الأجنبية عن هذه الطبيعة موضوع البحث.

بيد أنه يلاحظ أن بيكون كان يكثر من لوحات الغياب، بينما يكفي حالة غياب واحدة، ولكنها قاطعة للكشف عن العلة. وهذا ما فعله بسكال عن الضغط الجوي وارتفاع الزئبق في الأنبوب وذلك في تجربته المشهورة التي أجراها في ١٩ سبتمبر سنة ١٦٤٨ على جبل Puy de Dôme إذ وجد أن الزئبق في الأنبوبة حين كان على قمة الجبل كان أقل ارتفاعاً، بمقدار ثلاثة أصابع منه حين كان الأنبوب عند الأرض. فثبت من هذا أن انخفاض الضغط الجوي يؤدي إلى قلة ارتفاع الزئبق. وبهذا أثبت تأثير الخلاء، ودحض مزاعم القائلين بأن الطبيعة تفزع من الخلاء.

لكن بيكون كان يريغ في استقرائه الى الوصول الى ما كان يسمى آنذاك بأشكال الطبائع formes de la nature، ويرى ان «الاشكال» هي الموضوع الحقيقي للمعرفة. لكنه لا يقصد من «الاشكال» ما قصده أفلاطون من «الصور»، لأن أشكاله مغروسة في العالم المادي للأشياء الواقعية. وهو أحياناً ينعت «الشكل» بأنه «الشيء نفسه» ipsissima res، وفي احيان أخرى يصفه بأنه «الينبوع الذي عنه ينبجس الشيء»، وفي أحيان ثالثة يقول عن «الاشكال» انها «القوانين Laws التي تحكم الواقع المطلق وتكوّن أية طبيعة بسيطة».

وفضلاً عن ذلك لم تكن لديه فكرة واضحة عن التسلسل العِلّي الآلي في ظواهر الطبيعة، ولم يتصور الطبيعة على أنها محكومة بآلية دقيقة.

كذلك رفض بيكون النظرية الذرية، كيا يحفظ للعناصر المفردة للواقع الفيزيائي السيولة الضرورية للنمو، فهو يرى أن تكون هذه العناصر سائلة.

وبالجملة، فإن فضل بيكون الرئيسي هو في الدعوة الى اصلاح (أو اعادة بناء instauratio) العلوم باستخدام المنهج التجريبي بحسب اللوحات الثلاث التي حددها، ووفقاً لاستقراء غير تام تراعى فيه قيمة التجارب أكثر من كميتها. وفضله أيضاً في الروح العقلية والعلمية التي بثها حتى صار من رواد حركة التنوير في القرن الثامن عشر، وفي الدعوة الى الفصل بين اللاهوت والعلم.

نشرات مؤلفاته:

— The Works of Francis Bacon, edited by J. Spending, R. L. Ellis and D. D. Hearth. 7 vols. London 1857 - 59 new ed. 1887 - 92.

— The Letters and the life, 7 vols London, 1861 - 74

وقد اعيد طبع كلتا النشرتين بالاوفست في اشتوتجارت في ١٤ مجلداً سنة ١٩٦١ - ١٩٦٣.

مــراجع

— V. Brochard: «La phlisophie de Bacon», in Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris, 1912.

— K. Fischer Fr. Bacon und seine Schule, Berlin, 1923.

— V. BROCHARD, La philosophie de Bacon», in Etudes de Philosophie ancienne et moderne, Paris 1912.

— K. FISCHER, Fr. Bacon. und seine schule, Berlin, 1923.

— W. FROST, *B. und die Naturphilos.*, Monaco 1927.

— V. FAZIO ALLMAYER, *Saggio su F. B.*, Palermo 1928.

— M. M. ROSSI, *Saggio su F. B.*, Napoli 1935.

— C. CARBONARA, *Scienza e filos, ai principii dell'età moderna*, ivi 1935.

— N. ORSINI, *B. e Machiavelli*, Genova 1936.

— H. BOCK, *Staat und Gesellschaft bei F. B.*, Berlino 1937.

— E. LEWALTER, *F. B.*, ivi 1939.

— S. CASELLATO, *F. B.*, Padova 1941.

— K. R. WALLACE, *F. B. on Communication and Rhetoric*, Chapel Hill, N. C. 1943.

— M. GENTILE, *G.*, Brescia 1945.

— F. VALORI, *Lo Stato perfetto*, II, Roma 1946.

— G. TINIVELLA, *B. e Locke*, 2ᵉ ed., Milano 1947.

— G. PELLEGRINI, *La prima versione dei saggi morali di B.*, Firenze 1948.

— E. VON HIPPEL, *B. und Staatsdenken des Materialismus*, 2ᵉ ed., Wiesbaden 1948.

— F. H. ANDERSON, *The Philos. of F. B.*, Chicago 1948.

— R. W. GIBSON, *F. B., A Bibliogr. of his Works a. of Baconiana to the Year 1750*, Oxford 1950; suppl. 1959.

— B. FARRINGTON, *F. B.*, tr. it., Torino 1952.

— P. ROSSI, *L'interpretazione baconiana delle favole antiche*, Roma-Milano 1953.

— T. H. JAMESON, *F. B.*, Nuova York 1954.

— A. CRESSON, *B.*, 2ᵉ ed., Parigi 1956.

— P. ROSSI, *F. B.: dalla magia alla scienza*, Bari 1957.

— J. G. CROWTHER, *F. B. The First Statesman of Science*, Londra 1960.

— B. BEVAN, *Real F. B. A Biography*, ivi 1960.

— B. FARRINGTON, *F. B., Philosopher of Industrial Science*, Nuova York 1961.

— N. B. SEN, *Wit and Wisdom of Sir F. B.*, Nuova Delhi 1961.

— F. H. ANDERSON, *F. B. His Career and His Thought*, Los Angeles 1962.

— C. D. BOWEN, *F. B.: the Temper of a Man*, Londra 1963.

— L. C. EISELEY, *F. B. and the Modern Dilemma*, Lincoln 1963.

— B. FARRINGTON, *F. B., Pioneer of Planned Science*, Londra 1963.

— ID., *The Philos. of F. B.*, Liverpool 1964 (evoluz. del pensiero negli scritti 1603-9).

— E. DE MAS, *F. B. da Verulamio o La filosofia dell'uomo*, Torini 1964.

— Cfr. inoltre, del De Mas, gli artic. in «Filos.»: *B. e Vico*,

1959, pp. 505-59.

— *La filosofia morale di F. B.*, 1960, pp. 404-34.

— *La teologia di F. B.* 1961, PP. 207«38.

— *La dottrina dell'an na romana e delle sue facoltà net sistema di F. B.*, 1962, pp. 371-408.

— *La filosofia linguistica e poetica di F. B.*, 1963, pp. 495-542.

— *La teoria della storia e le opere storiche di F. B.*, 1964, pp. 213-40.

— *Il pensiero giuridico, politico, sociale, economico di F. B.*, 1965, pp. 111-68, 453-520.

— e nella «Riv. intern. Filos. dir.»: *F. B. e il «De sapientia veterum»*, 1957, pp. 393-402.

— *L'origine della norma e della sanzione giuridica nel pensiero di F. B.*, 1960, pp. 143-49.

— Fra le esposiz. generali: E. CASSIRER, *Storia d. filos. moderna*, II, 4ª ed., Torino 1964, pp. 15-44.

بيـــل

Pierre Bayle

مفكر وناقد فرنسي. ولد في كارلا Carla بالقرب من فوا Foix (Ariège) في ١٨ نوفمبر سنة ١٦٤٧، وتوفي في روتردام (هولندا) في ٢٨ ديسمبر سنة ١٧٠٦.

كان ابناً لراعٍ (قسيس) بروتستانتي. لكنه تحول الى الكاثوليكية بعد قليل من دخوله كلية اليسوعيين في تولوز (مارس سنة ١٦٦٩) لكنه عاد الى البروتستانتية في السنة التالية (سنة ١٦٧٠).

غير أنه انفصل تدريجياً عن كل عقيدة دينية، ونزع الى الشك والى تحكيم العقل. وصار مربياً في جنيف، وأقام في روان وباريس. وفي سنة ١٦٧٥، عين أستاذاً للفلسفة في الأكاديمية البروتستانتية في سيدان Sedan فلما أغلق لويس الرابع عشر هذه الكلية في سنة ١٦٨١، دعي الى التدريس في L'École Illustre بمدينة روتردام، لكنه فصل منها في سنة ١٦٩٣ ، نتيجة للمناظرات العنيفة بينه وبين Pierre Jurien. لكنه استمر يعيش في روتردام حتى وفاته، منقطعاً للتأليف والمجادلات العلمية.

وكان بيل واسع الاطلاع، متعدد الاهتمامات، ويمكن تلخيص آرائه الرئيسية على النحو التالي:

١ - الدعوة الى التسامح المطلق مع الجميع، اذ يستحيل على اللاهوتيين وعلى الفلاسفة أن يصلوا الى يقين مطلق.

٢- مهمة العقل هي أن يلقي الضوء على الحجج المختلفة التي ساقتها مختلف الفرق الدينية والفلسفية، وأن يقدم دلائل فيما يتعلق بوجود الله وأمور النفس.

٣ - يجب على الفيزياء أن تقتصر على معطيات التجربة وعلى الفروض المحتملة. ويجب فصل الفيزياء عن الفلسفة وعن اللاهوت.

٤ - الاخلاق يجب أن تقوم على العقل وتقتصر على ما هو عملي.

وكتابه الرئيسي الذي اشتهر به حتى اليوم هو «معجم تاريخي نقدي» (في مجلدين، سنة ١٦٩٥ - ١٦٩٧، روتردام، ط ٢ في ٣ أجزاء، أمستردام سنة ١٧٠٢ وفيها أضاف عدة «إيضاحات، ط ١١ في باريس في ١٦ جزءاً سنة ١٨٢٠). وقد كان لهذا المعجم تأثير هائل في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ومنه امتتح أصحاب نزعة التنوير في ذلك القرن. خصوصاً فولتير الذي استند الى هذا المعجم في نقده للكاثوليكية وفي دفاعه عن التسامح، وقصته «كانديد» يستشف منها الكثير من آراء بيل في هذا المعجم وفي غيره من مؤلفاته. ومن أجل الرد على بيل ألف ليبنتس كتابه «المشهور: Essais de Theodicée والى جانب هذا «المعجم» نذكر له المؤلفات التالية:

1 — Systema totius philosophiac, 1775 - 78.

2 — Objectiones in Libros quattuor P. Porrêt de Deao, anima et malo. 1679.

3 — Critique générale de l'histoire du Calvinisme du Père Mambourg: Amsterdam, 1682.

4 — Recueil de quelques pièces curieuses concernaib la philosophie de Descartes. Amsterdam, 1684.

5 — Commentaire, philosophique sur ces paroles de J. Christ «Constrains- les d'entrer» 1686.

وهذه المؤلفات تكشف في بيل عن نزعة انسانية واسعة، وعن اطلاع هائل على كتب التاريخ والمجادلات الدينية، وعن علم غزير بالمذاهب الفلسفية. وتسري فيها روح «الشك» التي تدعو الى التسامح مع كل الاشخاص وكل المذاهب، لأنهم ولأنها بمعزل عن الحق المطلق واليقين التام الذي لن يبلغه الانسان أبداً. ففي كتابه: «شرح على قول يسوع المسيح» «أرغمهم على الدخول» (سنة ١٦٨٦) يدعو الى التسامح مع المؤمنين والملحدين، مع اليهود والمسلمين، مع الكاثوليكيين والبرتستانتيين. وفيه يعالج المشكلة التي أثارها لويس الرابع عشر بالغائه مرسوم نانت الذي كان يسمح للبروتستانت الفرنسيين بحرية ممارسة مذهبهم، وما تلا ذلك من اضطهاد ديني فظيع أجراه هذا الملك المستبد ضد البروتستانت ، بل وضد الكاثوليك الذين يخالفون اليسوعيين، واليسوعيون هم كانوا زبانية في هذا الاضطهاد الغاشم المروّع.

وفي «معجمه» كرّس المواد المخصصة للفلسفة للبحث في موضوعات أثيرة لديه مثل مشكلة وجود الشرّ في العالم، واستقلال الأخلاق عن الدين.

وهو في شكه لم يعتمد فقط على حجج الشكاك اليونانيين، وكما جددها مونتاني، بل اتخذ ما سماه «نهج أرياجا» (وأرياجا Arriaga كان آخر الاسكلائيين الاسبان، وتوفي سنة ١٦٦٧) ويقوم هذا النهج على بيان ضعف كل محاولة عقلية لفهم التجربة الانسانية. فراح بيل يكشف عن عجز العقل الانساني فيما أقامه من نظريات علمية. وبين ما فيها من تناقض.

وفي «المعجم» وفي كتبه الأخرى ورسائله بينّ بيل أن من الممكن أن يكون مجتمع من الملحدين أخلاقياً، وأن يكون مجتمع من المتدينين فاسد الأخلاق. ذلك لأنه كان يرى أن الأخلاق لا تتبع العقيدة الدينية، بل هي نتيجة عدة عوامل: التربية، العادات، الوجدانات، اللطف الإلهي، الخ. وأشار بيل الى ان الميثولوجيا اليونانية حافلة بالأخلاق الفاسدة، ومع ذلك فإن اليونانيين عاشوا بوجه عام، حياة أخلاقية. وفي «الايضاح» الذي كتبه على مادة: «الحاد» ذكر أنه لا يعرف ملحداً في العصر القديم، أو في العصر الحديث مثل اسبينوزا، كان يحيا حياة فاسدة من الناحية الأخلاقية، بل وجد جميع هؤلاء الملحدين يتحلون بأخلاق سامية. بل على العكس من ذلك وجد احوالاً كثيرة لأشخاص يعتبرون من ابطال الايمان المسيحي واليهودي كانت سيرهم في غاية السوء من الناحية الخلقية. واستشهد على ذلك خصوصاً بحياة النبي داود، وسير كثير من باباوات الكنيسة الكاثوليكية خصوصاً في عصر النهضة. لقد قدّم «العهد القديم» من «الكتاب المقدس» داود على أنه أكثر الشخصيات تقوى وطهارة، ولكن بيل في تعليقاته على مادة «داود» يورد ما ينسب الى داود من مخاز خلقية بالغة الفحش والفساد. وكل هذه الشواهد أوردها بيل ليبين أن الأخلاق مستقلة عن الدين، وأن السيرة الفاضلة ليست نتيجة للايمان القوي بأي دين.

ومن ناحية النظريات الفيزيائية والميتافيزيقية استخدم بيل كل مهارته في بيان أن النظريات المتعلقة بالزمان والمكان والمادة والحركة والفعل - اذا ما حللت وجدت أنها متناقضة، وغيرمعقولة. واستخدم في سبيل ذلك حجج زينون ضد الحركة وما ورد في كتب سكتسوس امبريكوس من حجج الشكّاك ضد هذه الموضوعات. وفي الوقت نفسه هاجم المذهب الذري، وآراء أرسطو في الطبيعيات، كما هاجم آراء المحدثين: ديكارت، أسبينوزا، ومالبرانس ونيوتن وليبنتس ولوك: فهاجم رأي ليبنتس في الانسجام الازلي والاحادات (مونادات)، ورأي لوك في الكيفيات الأولى والثانية.

وموقف الشك الذي انتهى اليه بيل يشمل العقل والمعرفة الانسانية بعامة، ولا يبقي على أية حقيقة. وهو يقرر أن كل النظريات التي قيلت في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، تؤدي كلها الى الشك الذي نادى به فورون والشكّاك اليونانيون. . . وفي مادة Acista من «معجمه» يشبّه بيل العقل ببارود مدمّر يبدأ فيدمر الأخطاء، وبعد ذلك يدمر الحقائق، ولو ترك العقل وشأنه لما دري الى أين يذهب!

وفيما يتصل بالعلاقة بين العقل والايمان يرى بيل أنهما على طرفي نقيض، ذلك أن الايمان يقوم أساساً على ما يرى العقل بطلانه. ولنأخذ أول التوراة (سفر التكوين): انه يقرر أن خلق الكون كان من العدم، بينما العقل يقرر أن كل شيء يتولد عن شيء آخر - وفي مقاله عن «اسبينوزا» يقول ان هناك نوعين من الناس: فنوع من الناس دينهم

في عقولهم وليس في قلوبهم، ونوع آخر دينهم في قلوبهم وليس في عقولهم. فالنوع الأول مقتنع بصحة الدين «ولكن ضمائرهم لا تتأثر بمحبة الله. والنوع الثاني لا يدرك حقيقة الدين حين يبحث عنه بالطرق العقلية، لكنهم حين يستمعون الى تربيتهم أو مشاعرهم، أو ضميرهم فقط فإنهم يقتنعون بالدين ويكيّفون سيرتهم وفقاً له، في داخل حدود الضعف الانساني. ويدعو بيل الى ترك كل انسان لضميره، فهو المرجع الوحيد الذي ينبغي الرجوع اليه. ولهذا ليس من حق أحد أن يرغم ضمير غيره على أية عقيدة. ومن هنا كانت ضرورة التسامح التام الشامل.

وما دام هذا هو موقف بيل من العقائد الدينية، فقد كان طبيعياً أن يكون هدفاً للهجوم من كل النواحي.

مراجع

— BIBL.: P. DES MAIZEAUX, *La vie de M. Beyle in Distionn.*, ed. Paris 1820, XVI, pp. 41-275.

— L. FEUERB, *ach B., Ein Beitrag zur Gesch. der Philos. u. Menschheit*, 2ª Lipsia 1848.

— A. DESCHAMPS, *La genèse du scepticisme érudit chez B.*, Liegi 1878.

— L. DUBOIS, *B. et la tolérance*, Paris 1902.

— E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philos. u. Wissenschaft der neueren Zeit*, I, 3ª ed., Berlin 1922, pp. 585-601.

— tr. it., *Storia della filos, moderna*, I, 6ª ed., Torino 1964, pp. 638-54.

— L. LÉVY-BRUHL, *Les tendances générales de B. et de Fontenelle*, in «Rev. d'hist. de la philos.», 1927, pp. 49-68.

— H. ROBINSON, *B. the Sceptic*, New York 1931.

— E. CASSIRER, *Die Philos. der Aufklärung*, Tübingen 1932.

— tr. it. Firenze 1935.

— rist. 1964.

— B. MAGNINO, *Genesi e signif. dello scettic. di P. B.*, in «G. crit. Filos. it.», 1941, pp. 209-25, 289-305.

— A DEREGIBUS, *Il concetto di storia nel pensiero di P. B.*, in «Il Saggiatore», 1951, pp. 49-87.

— ID., *Lo scetticismo di P. B.*, ibid., 1953, pp. 168-98.

— ID., *Motivi religiosi ed aspetti metafisici dello scetticismo di P. B.*, ibid., 1954, pp. 242-88, 457-95.

— B. RATENI, *L'interpretazione critica del B. alla luce degli studi più recenti*, in «Rass. Filos.», 1952, pp. 239-51.

— *P. B., le philosophe de Rotterdam*, studi e docum., ed. P. DIBON, Amsterdam-Paris 1959.

— C. FABRO, *Introduz. all'ateismo moderno*, Roma 1964, pp. 168-203.

— A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964.

— W. REX, *Essays on P. B. and Religious Controversy*, L'Asia 1965. Si possono inoltre consultare.

— F. PILLON *L'évolution de l'idéalisme au XVIIIᵉ siècle*, in «L'année philosophique», 1896-1905.

— J. DELVOLVÉ *Religion, critique et philosophie positive chez P. B.*, Paris 1902.

— P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 voll., ivi 1935.

— tr. it., I vol., Torino 1946.

— ID., *La pensée europ. au XVIIIᵉ siècle de Montesquieu à Lessing*, 3 voll., Parigi 1946.

— A. DEREGIBUS, *Intorno ad una rassegna di studi su P. B.*, in «Il Saggiatore», 1953, pp. 328-36.

— F. SIMONE, *Il Rinascimento francese*, Torino 1961, pp. 347-60.

— K. MARTIN, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londra 1962.

— n. ed., Gloucester 1964.

— H. T. MASON, *P. B. and Voltaire*, Londra 1963.

— B. TALLURI, *P. B.*, Milano 1963. Molto importante.

— E. LABROUSSE, *P. B.*, 2 voll., L'Asia 1963-64.

بيمه (يعقوب)

Jakob Böhme

صوفي الماني، يلقب بـ «الفيلسوف التيوتوني».

ولد في سنة ١٥٧٥ في زيدنبرج بنواحي Lusace . واشتغل اسكافياً في جيرلتس Görlitz . لكنه كشف منذ نعومة أظفاره عن نزعة صوفية عارمة. وادعى أنه تنتابه جذبات صوفية وفي سنة ١٦١٢ نشر كتاباً بعنوان: «الفجر أو فجر الشروق» ادعى فيه الكشف عن كثير من الأسرار المحجوبة التي تتعلق بالله والدين. وقد اتهمه اسقف جورلتس بالهرطقة ـ فكف عن النشر. لكنه بعد ذلك بخمس سنوات نشر نسخاً مخطوطة من كتاب جديد بعنوان: «رسائل ثيوصوفية» (سنة ١٦١٨)، وكتاباً بعنوان: «ثلاثة مبادىء للجوهر الإلهي»، ورسائل أخرى، وجمع هذا كله ونشره مطبوعاً بعد ذلك في كتاب واحد بعنوان: «الطريق الى المسيح» سنة ١٦٢٣. وبسبب مطاردة الاسقف له، رحل الى درسدن، وتجول في سيليزيا، وكان قد ترك مهنة الاسكافي،وصار يعيش الآن على مقربة من أهله ومن المعجبين به. وأخيراً عاد الى جورلتس حيث توفي في ٢ نوفمبر سنة ١٦٢٤.

تأثر يعقوب بيمه ببرسلسوس Paracelsus الصنعوي (الكيميائي) الشهير. ومن هنا حفلت كتاباته بالاصطلاحات الصنعوية (الكيماوية). ومؤلفاته في غاية الغموض، وتحفل بالمصطلحات الصوفية الغريبة، والرؤى الخارقة. ولتأكيد وجداناته ورؤاه الصوفية، لجأ إلى تأويل مغرق في التهاويل لنصوص من الكتاب المقدس.

وخلاصة آرائه أن الله هو مادة الكون، وليس عالياً عليه، وقد ولد نفسه بأن خلق الطبيعة السرمدية، فتجلت بذلك صفاته من علم وقدرة لامتناهيين. أما ذات الله، وهي بمعزل عن تجلياته المادية، فإنها لا تقبل الوصف: فلا هو خير ولا هو شر، ولا هو يريد ولا هو لا يريد، انه موجود لا واع، لا مكترث، ثابت، لا بدء له ولا نهاية. وبهذه المثابة هو الله الأب، أما الابن فهو الحكمة السرمدية، وهو الارادة الإلهية التي تريد معرفة نفسها عن طريق الكلمة. أما الروح القدس فهي انتشار النور المنبثق في الظلمات، والتجلي المستمر للقوى الإلهية، ولهذا كانت الروح القدس تصدر عن الأب والابن معاً. ويعبر عما في الكون من قوى الهية بتعبيرات كيماوية:

١ ـ فالرمز المادي للشهوة والمقاومة هو الملح.

٢ ـ ورمز الحركة والتغير هو الزئبق.

٣ ـ ورمز الغضب أو الصراع بين الميول هو الكبريت.

٤ ـ والنار تمثل الانتقال من العالم غير العضوي الى العالم العضوي لأنها غضب وحب معاً، اذ هي تحل الأشكال غير العضوية وتخلق بحرارتها حركة الحياة العضوية.

٥ ـ والضوء يمثل الحياة النباتية للنبات،

٦ ـ والصوت يمثل الحياة المضطربة للحيوان،

٧ ـ والانسان هو رمز الحياة الروحية، وفيه تتألف كل تلك القوى المذكورة، وهو الصورة الكاملة للمادة المرئية.

والملائكة كانت الكائنات الأولى التي خلقها الله بأن عرف نفسه وتجلى موضوعياً. لكن ابليس Lucifer أساء استخدام قوة المقاومة التي أودعها الله فيه، والتي كانت نظيرة للقوة التي بها ينتصر الله بارادته الإلهية، فأكد ابليس ارادته تجاه الإرادة الإلهية، وهكذا تكون في العالم السماوي: ملكوت الحب المطلق، والنخبة، والنور، والملائكة المقرّبون، ثم ملكوت غضب الله، أي الجحيم. ولما كان الله هو كل شيء، فإنه يحتوي على هذين الملكوتين في ذاته: «فهو الله، وهو الجنة، وهو النار وهو العالم» يقول أيضاً: «ان الجنة الحقيقية التي يقيم فيها الله هي في كل مكان، بل وحتى في وسط الأرض وتشمل الجحيم الذي فيه يقيم الشيطان، ولا شيء خارج الله». «والشر ضروري حتى يعرف الله»، والشيطان هو «طباخ الطبيعة، لأنه بدون التوابل كان الكل سيكون حساء عديم الطعم».

ويدعو بيمه الى التجرد التام من كل العلائق الدنيوية أساساً لتجربة الاتحاد بالله. ولهذا ينبغي على الصوفي ان يتخلى عن ذاته وعن إرادته وشهواته، وأن يفني ذاته في اللطف الإلهي ويستغرق نفسه في التأمل، ابتغاء التعجيل بلحظة الاتحاد بالله.

وهكذا كان بيمه من دعاة وحدة الوجود الصوفية. وقد امتد تأثيره منذ عصره حتى اليوم، ولا يزال له أتباع في شمالي ألمانيا. كذلك تأثر به عدد متواصل من كبار الصوفية والفلاسفة الألمان ـ : وممن تأثروا به: الصوفي

انجيلوس سيلزيوس Angelus Silesius وجيشتل J. G. Gichtel واتينجر F. Ch. Oetinger وأتباع نزعة التقوى في اقليم اشفابن، وأهم من هؤلاء جميعاً: شلنج Schelling وفرانتس فون بادر.

مؤلفاته

نذكر فيما يلي عناوين مؤلفاته وسنوات تأليفها

—1) Aurora, oder die Morgenröthe im Anfgang, 1612.

2) Die drei principien göthlichen Wesens, 1619.

3) Vom Dreifachen Leben des Menschen, 1619 - 20

4) Psychologia vera, vierzig Fragen von der Seelen, ihrem Urstand, Essenz, Wesen, Natur und Eigenschaft, 1620.

5) Von der Menschenwerdung Jesu Christi, 1620.

6) Sex Puncta theosophica 1620.

7) De Signatura rerum, 1622.

8) Theosophia, von göttlicher Beschaulichkeit, 1622.

9) Mysterium magnum, 1623.

10) Christosophie oder Weg zu Christo, 1622 - 4.

وفيما عدا الكتاب الأخير، فإن هذه الكتب جميعاً لم تنشر إبان حياته، وأهم نشرة لمجموع مؤلفاته هي التي قام بها K. W. Schiebler بعنوان:

Sämtliche Werke, 7 Bde, Leipzig 1831 - 47

ثم قام A. Faust و W. E. Penchert بطبعة جديدة بعنوان: Sämtliche Schriften, 11 Bde. Stuttgart, 1941-42.

ومعظم مؤلفات بيمه قد ترجمت الى الفرنسية والانكليزية والايطالية.

بيـــن

Alexander Bain

عالم نفسي وفيلسوف اسكتلندي، من مؤسسي النزعة الترابطية.

ولد في ابردين (اسكتلندا) في ١١ يونيو سنة ١٨١٨، وتوفي في أبردين في ١٨ سبتمبر سنة ١٩٠٣.

تعلم في كلية مارشل في أبردين، ثم رحل الى لندن حيث تعرّف الى جون استيورت ميل J. S. Mill وصار من أصدقائه وممن يترددون باستمرار على الحلقة التي التفت حول ميل. وفي سنة ١٨٦٠ صار أستاذاً للفلسفة الطبيعية في جامعة جلاسكو، ومن سنة ١٨٦٠ حتى سنة ١٨٨٠ صار أستاذاً للمنطق في جامعة أبردين.

وكان بين ذا نزعة وضعية تجريبية، وسعى الى تطبيق المنهج العلمي التجريبي في علم النفس. وعلى الرغم من أنه كان من زعماء النزعة الترابطية فإنه لم يكن راضياً عنها تمام الرضا، لأنها تجمع بين الملاحظة والاستبطان، بينما هو كان يشك في جدوى الاستبطان، ويرى أن للفسيولوجيا دوراً رئيسياً في فهم الظواهر النفسية.

ومن بين اسهاماته الأصيلة نظريته في الارادة، وكيف تتحكم في أعضاء الجسم. وكانت النظرية التقليدية تقول ان الاعضاء مثل الروافع، والارادة هي التي تحركها. فجاء بين وقال ان لأعضاء الجسم تلقائية خاصة بها هي التي تقوم بالحركة في الأفعال المنعكسة مثل اغماض العين حين ترى النور الباهر.

ومن رأيه في الاعتقاد أننا «نعتقد أولاً، وبعد ذلك نؤيد أو نستنكر» وعلى أساس هذا التحليل البراجماتي وضع بين نظرية في الوعي (أو الشعور) تعتمد على نظرية سير وليم هاملتون القائلة بالنسبة العكسية بين الاحساس والادراك الحسّي.

مؤلفاته

1) The Sense and the Intellect. Oxford, 1855.

2) The Emotions and the Will. Oxford, 1859.

3) Logic, deductive and inductive, as a science, 2 vols. London, 1870.

4) Mind and Body. Oxford, 1870.

5) Education as a Science. London. 1878.

6) John Stuart Mill. A criticism. Oxford, 1882.

مراجع

- Th. Ribot: La psychologie anglaise, Paris, 1896, pp. 249 - 332.

- H. C. Warren: A History of the association psychology. New York, 1921 pp 104 - 17.

- W. L. Davidson: «Professor Bains Philosophy», in **Mind.** n.s- vol, 13. (1904), pp. 161 - 170.

بيومكر

Clemens Baeumker

مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى . ولد في بادربورن Paderborn (ألمانيا) في ١٨٥٣/٩/١٦ ، وتوفي في منشن (ميونيخ) في ١٩٢٤/١٠/٧ كان أستاذاً للفلسفة في جامعات برسلاو ، وبون ، ومنشن . وكانت أبحاثه وهو في برسلاو تتعلق خصوصاً بتاريخ الفلسفة اليونانية ، فأصدر ثلاث دراسات عن أفلاطون ، وكتب خصوصاً كتابه الممتاز بعنوان : « مشكلة المادة في الفلسفة اليونانية : بحث تاريخي نقدي . » (مونستر سنة ١٨٩٠) .

ثم فكرّ في أن يضع الأساس للقيام بأبحاث متعمقة أصيلة في فلسفة العصور الوسطى ، فأنشأ مجموعة عنوانها : « إسهامات في تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى » Beiträge zur Geschichte der philosophie des Mittelaters: Texte und Untersuchungen. Münster 1891, sqq.

ومن بين ما أسهم به في تاريخ فلسفة العصر الوسيط ، كتابه عن « فتيلو : فيلسوف وعالم طبيعة » في القرن الثالث عشر Witelo Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jh. Munster, 1908 ثم النشرة الكاملة لأول مرة لكتاب « عين الحياة» fons vitae (وكان مُنْك قد نشر بعضه من قبل سنة ١٨٥٩) في الترجمة اللاتينية التي قام بها غنصالبة Gundisalvi وظهر في ميونيخ سنة ١٨٩٥ ، ثم نشر ترجمة غنصالبه اللاتينية لكتاب « إحصاء العلوم » للفارابي . كذلك ألفّ كتاباً عن «دومنيقوس غنصالبه كاتباً فلسفياً» Dominicus Gundisalinus als Philosophischer. Schriftsteller, Münster, 1900.

واهتم بالأفلاطونية في العصر الوسيط فكتب عنها عدة دراسات ، نذكر من بينها دراسة عن كتاب منسوب إلى هرمس بعنوان Liber XXIV Philosophorum . وقدم عرضاً شاملاً للأفلاطونية في العصر الوسيط ، وذلك في كتابه : Der platonismus im Mittelalter München 1916 وفي بحث عن « الأفلاطونية في العصر الوسيط وعصر النهضة » نشر في السفر التذكاري المقدم إلى شلشت سنة ١٩١٧ . Festschrift Schlecht .

وكتب بحثاً عن روجر بيكون بعنوان : Roger Bacons Naturphilosphie, insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität. Münster 1916 .

وفي الوقت نفسه اهتم بالرشدية اللاتينية ، فنشر كتاب زعيمها سيجر دي برابنت وعنوانه Impossibilia نشرة كاملة لأول مرة ، في منستر (سنة ١٨٩٨). ثم درس حياة سيجر وآراءه وقيمة مذهبه، وكان ذلك حوالى سنة ١٩١١ . كما درس شخصية Pietro d'Ibernia أستاذ القديس توما الأكويني في نابلي ، وظهرت هذه الدراسة في ميونخ سنة ١٩٢٠ .

كما عني بالذين تأثروا تأثيراً مزدوجاً بأفلاطون وأرسطو في العصور الوسطى ، وكتب بحثاً عن « نظرة دانته Dante الفلسفية » (ظهر في مجلة D L z سنة ١٩١٣) .

ونذكر له أخيراً بحثاً شاملاً موجزاً عن « الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » ، ظهر في مجموعة Kultur der Gegenwart (ليبتسك ، برلين) سنة ١٩٠٩ ، ط ٢ سنة ١٩١٣، وآخر عن «فلسفة في عصر آباء الكنيسة» ضمن نفس المجموعة ، سنة ١٩١٣ .

لكن هذا كله لم يصرفه عن العناية أيضاً بالفلسفة الحديثة والمعاصرة له ، فكتب دراسات عن كنت، واسبنسر وشوبنهور (سنة ١٨٩١) وفشته (سنة ١٩٠٩) وبرجسون (سنة ١٩١٢) ، وعن فلاسفة عصر النهضة والقرن السابع عشر : برونو ، ديكارت ، لوك ، اسبينوزا ، روسو .

وإلى جانب هذه الدراسات التاريخية ، كتب أيضاً مؤلفات نظرية نذكر منها :

a) Einnige Gedanken über Metaphysik und über Jhrer Entwicklung in der hellenistischer Philosophie», in Görres Gesellschaft (Sektion für philosophie. 1884).

b) Anschauung und Denken. Paderborn, 1913.

c) Philosophische Welt- und Lebensanschauung in Deutschland und der Katholizismus. I, Freiburg, 1918.

وقد عرض فلسفته الذاتية في مجموعة « فلسفة العصر الحاضر في عرض أصحابها لأنفسهم»
Die philosophie der Gegenwart in selbstdarst ellungen

جـ ٢ ، ليبتسك سنة ١٩٢١ ، ص ٣١ - ٦٠ مع ذكر لمؤلفاته الرئيسية .

وراجع عنه :

- M. Grabmann: Lebensbild, in CL.B. Gesammelte aufsätze. Münster, 1927.

- E. Becher: Deutsche Philosophen. München- Leipzig, 1929.

A. Dempf: CL. Baeumker zum Gedächtnis in «Philos-Jahr., 1959, pp. 407- 408.

بيوملر

Alfred Bäumler

مفكر ألماني ومؤرخ للفلسفة . ولد في نويشتاد Neustadt (بوهيميا) في ١٩ نوفمبر سنة ١٨٨٧ .

حصل على الدكتوراه الأولى في جامعة منشن سنة ١٩١٤ ، وعلى دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة سنة ١٩٢٤ من جامعة درسدن . وصار أستاذاً مساعداً للفلسفة في درسدن سنة ١٩٢٨ ، ثم أستاذاً في السنة التالية في نفس الجامعة ، وصار أستاذاً للتربية السياسية في برلين سنة ١٩٣٣ .

وقد اتخذ أساساً لنشاطه الفلسفي اعتقاده بأنه « لا توجد معرفة تاريخية صحيحة في الفلسفة دون أن تكون في الوقت نفسه مثمرة من الناحية المذهبية ، والعكس بالعكس . إن عقل المذاهب وعقل التاريخ شيء واحد » .

وقد استفاد كثيراً من كتاب « نقد ملكة الحكم » لامانويل كنت. وقد نظر إلى كنت ليس فقط على أنه مفكر الهوية Denker der Identität ، بل وأيضاً على أنه « مفكر الشمول » Denker der Totalität ورأى في كنت وجيته « رمزين لوجودنا التاريخي » . واعتبر كنت الوسيط بين النزعة العقلية في القرن الثامن عشر والنزعة اللاعقلية الحيوية في القرن التاسع عشر . وهو يفهم من اللاعقلية « النظرة الواضحة في ماهية الفردية التي لا تخضع لأي وضوح منطقي » .

لكن اهتمامه الأكبر انصب على نيتشه ، وقد نظر إليه على أنه أعظم عبقرية ألمانية . فبفضل نيتشه استطاعت الفلسفة الألمانية أن تكتشف « ان الإنسان كائن سياسي » (Männer-bund. s. 114) كما اعتبر نيتشه المربي أعظم عالم نفسي في القرن التاسع عشر ونيتشه قد صنع الكثير من أجل تمكيننا من فهم العقلية اليونانية .

ويتلو نيتشه في اهتمام بيوملر : المفكر السويسري يوحنا ياكوب باخوفن وقد حاول عرض فكره للإفادة منه في الأحوال الراهنة . وربط بينه وبين النزعة الرومنتيكية . وعند باخوفن أن التاريخ والأسطورة شيء واحد .

وعني كثيراً بعلم الجمال وكتب القسم الخاص بهذا العلم في الكتاب الحافل الذي أشرف هو ومانفرد شريتر على إصداره بعنوان : Handbuch der Philosophie .

أما عن آرائه الخاصة فيلاحظ أنه كان يرى أن واجب الفلسفة الآن هو إيجاد « فلسفة جديدة في الإنسان » ، تصدر عن « الإنسان العيني الذي ينتسب إلى جنس معين ، وشعب معين ، وأحوال تاريخية معينة » (Männerbund, S. 42) . إنه الانسان الحقيقي «الذي يستمد سلوكه من جنسه وشعبه» (نفس الكتاب، ص ٦١) وهذه النظرة إلى الانسان العيني الحقيقي هي في مقابل النظرة إلى الانسان المطلق المجرد من كل علائقه العقلية . إن الانسان هو «نسق كامل من الأفعال، وليس شيئاً آخر غير ذلك» ويعطي للإنسان تعريفاً ديناميكياً بأنه «كائن فعال مقترح لمشروعات مسيطر» (ص ١١٥) والانسان السياسي «يصبو ويهدف إلى الكل» ويتجلى بنظرة شاملة نحو واجبه (ص ١٥١).

والعلم في نظره هو الآخر فعل وعمل ، إذ مصدره النشاط الفعال .

ويربط ربطاً دقيقاً بين الإنسان وبين شعبه والدولة التي ينتسب إليها . والشعب عنده هو « كلٌ حيوي ، يحافظ على نفسه بالنسل والتربية ، وينمي في مسيرة تاريخه المعايير بوصفها تعبيراً عن ماهيته » (ص ٢٨) . إن الشعب ينمو عضوياً ، أما الدولة فلا تنشأ عضوياً ، بل تصنع صنعاً بواسطة أفعال أناس أحرار واتحادهم » (ص ٤٢) . وهذا الاتحاد ينبغي أن يقوم على فكرة سياسية ، وإلا لم يكن شيئاً . ولا يمكن الفصل بين التشكيل البطولي للحياة وبين شكل الإتحاد بين مجموع من

الناس » (ص ١٣) . ولهذا فإن الهدف هو استعادة امتلاك الشكل البطولي للحياة .

وواضح من هذا العرض لأفكاره لماذا اعتبر الفيلسوف المعبر عن آراء النازية والمفلسف لاتجاهاتها .

على أن العمل الباقي له حتى الآن هو نشرته النقدية لمؤلفات نيتشه السابق نشرها والتي لم يسبق نشرها .

مؤلفاته

- Das problem der allgemeingültigkeit in Kants Asthetik, 1915.
- Kantskritik der Urteilskraft, I, 1923.
- Bachafen als Mythologe der Romantik, in: Der Mythus von Orient und Oxzident, hrsg, von Manfred Schröter, 1926.
- Bachofen und Nietzsche, 1928.
- Nietzsche der Philosoph und Politiker, 1931.
- Asthetik, 1932.
- Männerbunrd und Wissenschaft, 1934.
- Nietzsche als politischer Erzieher, 1945.
- Hegels Asthetik ausg. und eingeleitet, 1922.
- Hegels Geschichte der philosophic, ausg. und eingel, 1933.
- Bachofens Selbstbiographie und Antritsrede in Basel, 1927, herausg. von A. Bäumler 1930.
- Politik und Erziehung. Berlin, 1937.
- A. Rosenberg und d. Mythos d. 20 Jahrbundert, München, 1943.

مراجع

- Philosophen - Lexikon, I. s. v. Berlin, Walterde Gruyter, 1949.- E. R. Huber: Alfred Bäumler: Mannerbund und Wissenschaft, in Blätter für Deutsche Philosophie, 1934, pp. 177 - 80.

G. Plalm: «Das 'nationalsozialistische Gedank bei Alfred Baümler», in Nationalsoz. Bildungswesen, München, 1942.

ت

ت

تاريخ الفلسفة

التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين: لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة، والحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع، فإما أن يكون الفكر مطابقاً للواقع وحينئذ يسمى حقيقة، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة. فالحقيقة إذاً تقتضي الثبات، ما دامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع. بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير، إذ لا يمكن أن يفهم بغير الزمان، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط.

كلا الموضوعين إذن مختلف: الفلسفة والتاريخ، ما دام موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات، بينما موضوع التاريخ هو التطور والتغير والزمان. فهلا يمكن إذن أن يقوم للفلسفة تاريخ، ما دامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع في زمان دون زمان، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد الارتباط؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً، ولو أن الذين وقفوا هذا الموقف، أي الذين أنكروا أن يكون للفلسفة تاريخ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذي حددناه سابقاً، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين: فإما أن يقول المرء إن هناك تاريخاً، وليس ثمة فلسفة، أو أن يحسب أن هناك فلسفة وليس ثمة تاريخ لها. وقد قال بالرأي الأول، وهو القائل بأنه ليس للفلسفة تاريخ، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوا للفلسفة حقيقة ذاتية ويريدون أن يصرفوا النظر عما هناك من اختلاف بين المذاهب الفلسفية. وهم في نظرتهم هذه متأثرون بفكرة سابقة.

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا إنه ليس ثمت حقيقةٌ في ذاتها، وإن المذاهب متعارضة متناقضة، وعلى هذا لا يمكن أن نقول إن هناك فلسفة. وهؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة، وإنكار المعرفة إنكاراً تاماً أو شبه تام، وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين، هو الموقف الذي يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها، سواء أكانت هي في ذاتها حقيقة أم غير حقيقة، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم - أي أن أبحاثهم إذاً وصفية لا تقويمية - وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البدائي لكلمة «تاريخ الفلسفة». ونحن نجد في العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث: فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ديوجانس اللائرسي، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمبريكوس وهي نزعة الشكاك، ويمثل النزعة الثالثة استوبيه، وهي النزعة الفلسفية التي تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة. وفي العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالي: استانلي، وبيير بيل، ثم يعقوب بروكر.

والنتيجة التي نستخلصها من هذا كله، هي أن الفلسفة لا يمكن أن يكون لها تاريخ بمعنى الكلمة، لأن الجمع بين الفلسفة والتاريخ ليس بمستطاع، بل يمكن إنشاء تاريخ فحسب، أو فلسفة فحسب.

لكن الواقع، على الرغم من هذا كله، هو أن للفلسفة تاريخاً. إذ أنه حتى لو سلمنا بأن الحقيقة الموضوعية واحدة لا

تتغير مطلقاً فإن الكشف عن هذه الحقيقة لا يمكن أن يقوم به إنسان دفعة واحدة، بل لا بد للروح الإنسانية من أن تسلك طريقاً شاقة طويلة حتى تكشف عن الحقيقة وتُجليها، وهذا لا يكون إلا بالاقتراب من موضوعها الحقيقي شيئاً فشيئاً فهناك إذن عملية تكوين. وهذه ستكون موضوعاً لتاريخ الفلسفة، لأن هذا التكوين لا بد أن يتم في الزمان، فيمكن بالتالي أن يكون له تاريخ. ومثال هذا ما نراه في علم كعلم الفلك: فإن قوانين الأجرام السماوية ثابتة لا تتغير، أما علم الفلك نفسه، أي ما ندرك من هذه القوانين، فلم يتم دفعة واحدة، بل قامت عدة محاولات، وكانت هذه المحاولات مشروطة بشروط البيئة ودرجة الثقافة التي نشأت فيها، والنظرات الخاطئة فيها قد استمرت طويلاً، حتى جاءت مكانها نظرات جديدة نعدها اليوم صحيحة صائبة، ولعلها ألا تكون كذلك في المستقبل. ومعنى هذا أنه على الرغم من أن موضوع علم الفلك ثابت، فإننا اضطررنا أولاً إلى القول بنظام بطليموس، ولم نزل على رأيه، حتى جاء كوبرنيكوس في القرن السادس عشر ثم جليليو، فرفضناه. فهنالك إذاً ـ حتى من ناحية حسباننا أن موضوع الفلسفة ثابت ـ ما يُلزمنا القول بأن للفلسفة تاريخاً.

لكن هل هذا صحيح؟ أي هل موضوع الفلسفة ثابت؟ الواقع أن لا، وذلك لأن العالم الخارجي ـ كما انتهى إلى إثبات ذلك كَنْت ـ لا يوجد إلا لأن الروح الإنسانية أو العقل الإنساني قد أنشأه، أي أنه ليس ثمة حقيقة خارجية موضوعية، بل الحقائق قائمة على الروح الإنسانية، وعلى هذا فإنه لما كانت الروح الإنسانية حية، أي أنها روح متطورة عرْضة للنمو أولاً، والازدهار ثانياً، والانحلال ثالثاً، وللفناء أخيراً، فإنها متغيرة فالحقائق التي تنتجها متغيرة بتغيرها، والنتيجة إذاً هي أن موضوع الفلسفة متغير.

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الإنسانية، فقلنا ـ كما يقول هيجل ـ إن الروح هي التاريخ نفسه أو إن التاريخ ليس إلا الروح أو الصورة المطلقة وهي تعرض نفسها على مَرّ الزمان في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون ـ إذا قلنا بما يقول به هيجل ـ فإن معنى هذا أن الروح متغيرة، ومن حيث إن الفلسفة في نظره هو، وفي نظر المثاليين جميعاً، هي إدراك الروح لذاتها في تطورها، فإن الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذا النظرة شيء واحد.

تلك هي نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ الفلسفة. وإنا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونو فِشَر في مقدمته لكتابه الضخم في «تاريخ الفلسفة الحديثة». والنتيجة التي ينتهي إليها في هذه المقدمة هي أن الروح الإنسانية متطورة وأن إدراكها لهذا التطور هو الفلسفة، فالفلسفة، إذاً لا يمكن أن تفهم منفصلة عن تطور الروح؛ وبالتالي تختلف النظرات الفلسفية، سواء من ناحيتي الزمان والمكان، تبعاً للدرجة التي وصلت إليها هذه الروح الإنسانية في تطورها. ومعنى هذا، في نهاية الأمر، أن الفلسفة ليست في الواقع غير تاريخ الفلسفة.

وهنا يقوم اعتراض شديد على النظرة إلى الفلسفة وتاريخها على هذا النحو، فنجد رجلاً مثل ديكارت ينادي بأنه إذا كان لا بد من قيام فلسفة، فلن يكون ذلك إلا بأن نضرب بكل الماضي عرض الحائط، وأن نصرف النظر نهائياً عن كل ما قاله الأقدمون، أو، على حد تعبيره، أن نتحلل من كل الأفكار التي ورثناها وأن نبدأ من جديد بإقامة مذهب فلسفي. ثم نجد رأياً آخر لأمرسون يقول فيه على لسان الطبيعة: «أيها الإنسان! إن العالم أمامك جديد، وهو جديد في كل لحظة، فلا تتعلق بشيء مما عرفته في الماضي، بل عليك أن تبدأ كل شيء من جديد».

ولكن ديكارت في هذا، هو وإمرسون وغيره من الفلاسفة، مخطئون. لأن ديكارت نفسه لم يُقِم مذهبه إلا على أساس ما فعلته المذاهب السابقة، على الأقل بوقوفه موقف المعارضة منها. وعلى هذا فإذا لاحظنا أن في تطور التاريخ فترات تظهر كنقط انحراف فجائي سريع، فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك تحولاً سريعاً، إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الإنسانية حينما نشعر بأنها يئست، أو على الأقل قد شبعت، من كل ما عرفته حتى الآن، فهي تعبير عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الإنسانية بأن المعتقدات التي قد وجدتها أمامها لم تعد تشبع نزعاتها، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقظتها، فهذه الأدوار التي يخيل فيها إلى المرء أن الروح الإنسانية قد اتجهت اتجاهاً جديداً وتنكرت للماضي، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضي، فنراها في البدء تثور ثورة عنيفة على هذا الماضي من أجل أن تؤكد كيانها بإزائه، ثم يستمر هذا التضاد بين الروح الجديدة والروح القديمة في ازدياد شيئاً فشيئاً، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضي.

ثم هناك اعتبار آخر. وذلك أن من بين الحجج التي

يبديها أنصار التنكر للماضي من أمثال ديكارت، أن ليس في الماضي شيء مفيد أو جديد، وأنه لا يصلح أن يكون مراناً للروح الفلسفية ولا دافعاً لها في طريق البحث. ولكن هذا الرأي، أو هذه الحجة، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح، لأن النظرة في المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للإنسان الحدود التي يستطيع في داخلها أن يسير، وأن تبين له المشاكل التي يجب عليه أن يحلها، إن لم تكن قد حلت من قبل، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قَبْلُ شيءٌ.

ومن شأن التاريخ أيضاً، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص، أن يزيل عن الإنسان فكرة التعصب للرأي، أو ما يسمونه باسم التزمت والقطعية، وعلى هذا نستطيع أن نقول، تبعاً لكل ما قلناه حتى الآن، إن هناك تاريخاً للفلسفة أولاً؛ وإن هذا التاريخ مفيد ثانياً. فإذا ما تقرر هذا تبدّت أمامنا مشاكل جديدة: كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ وما هي الأسس التي يبنى عليها، وما هو المنهج الذي يجب على مؤرخ الفلسفة أن يسير عليه، وما هي القوانين العامة التي يستطيع أن يستهديها خلال بحثه في هذا التاريخ؟

كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هي:

أولاً: مشكلة نشأة الفلسفة، أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل، ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة.

ثانياً: مشكلة حدود الفلسفة، أي إلى أي حد نستطيع أن نقول إن ثمت تاريخاً للفلسفة، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية. أي: ما هي الفلسفة أولاً، وثانياً ما هي الصلة بين الفلسفة (على النحو الذي نحدده) وبين بقية العلوم الأخرى، وهل يمكن أن تفهم الفلسفة مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية؟

ثالثاً: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون، فما هو، وما هو المنحنى الذي ترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ؟ هل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد، وليست المذاهب التالية غير تكرار لهذا المذهب الأول، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب؟ ثم إذا كان ثمت صلة بين المذاهب المختلفة التي تظهر على مدى التاريخ، فهل هي صلة تقدم أو صلة تأخر، أو هل هي صلة دَوْرات مقفلة، ولكلّ دورة من هذه الدورات قانونها الخاص الذي تسير عليه؟

تلك هي المشاكل الثلاث التي تعترض مؤرخ الفلسفة حينما يبحث لأول مرة في تاريخها. فلنتحدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة.

المشكلة الأولى: اختلف المؤرخون من قديم الزمان في بدء تاريخ الفلسفة، أي في النقطة التي ابتدأ عندها تكوين الفلسفة. فقال أرسطو: إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملطي. وقال ذيوجانس اللائرسي إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين. فنحن هنا إذاً بإزاء رأيين متعارضين، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور القديمة والمتوسطة، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وإبتداء القرن العشرين، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشيء من هذا الرأي.

فالبحوث التي قام بها المستشرقون قد كشفت في السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة. ونحن نجد في إحدى القصائد التي بقيت لنا من نتاج هذه الحضارة، قصيدة تسمى قصيدة «الخلق» وفيها نجد كلاماً عن بدء العالم، يشبه، في ظاهره، كلام طاليس، إذ يقول صاحب هذه القصيدة إنه قبل أن يكون للسماء اسم، وقبل أن يكون للأرض اسم، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء. فهذا الكلام يشبه كثيراً ما قاله طاليس، مما دعا هؤلاء المؤرخين إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد العراق بين النهرين. لكنّ لنا على أقوالهم هذه تحفظات كثيرة سنذكرها بالتفصيل فيما بعد عند كلامنا عن الصلة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية؛ وثانياً عند كلامنا عن طاليس، حيث نرى أن المهم في قول طاليس، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء، وإنما المهم هو أنه قال إن «كل» الأشياء ترجع إلى الماء، أي أنه قال، لأول مرة، بأن العالم «كله» يرجع إلى عنصر واحد. فهذا القول بأن العالم وحدة، وبأن ها هنا عنصراً واحداً هو الذي تطور عنه كلُّ الكون، هذا القول وحده هو الذي يدعونا إلى أن نقرّر أن طاليس أول فيلسوف. وليس يهمنا بعدُ كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء.

وهم يسوقون دليلاً آخر، تأييداً لهذا الرأي، ونعني به الرأي القائل بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بالتفكير الشرقي السابق على التفكير اليوناني، فنرى رجلاً مثل جاستون مليْو يكتب في

سنة ١٩١٠ في كتابه «دراسات جديدة في تاريخ الفكر العلمي» قائلاً: إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهرنا على أن الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور، وهذا الرأي نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل، فنقول: أجل! إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت في بعضها تفوقها، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين. فالرياضيات كانت عند المصريين، كما كانت عند البابليين والأشوريين، تجريبية صرفة، أي أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضربوا أعداداً ما في العدد ٣، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه؛ فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه عملية حسابية ما.

ولهذا نرى أحد الشراح على محاورة «خرميدس» لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب: بين حساب هو فن الحساب، وبين الحساب النظري. فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي أو «فن» الحساب، بينما كان لدى اليونان، إلى جانب هذا، «علم» الحساب أي الحساب النظري.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الهندسة، فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية المثلث القائم الزاوية، وأنه بنسبة ٣ : ٤ : ٥: وكانوا يستخدمون هذه النظرية في مساحة الأراضي، ويقومون بهذه المساحة كل عام بعد أن ينزاح ماء فيضان النيل عن الأراضي، لكي يستعيدوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التي نسبت فيمابعد إلى فيثاغورس. ولقد عرف المصريون أيضاً ما عرفه فيثاغورس من أن:

مجموع الأعداد الصحيحة المتتالية =

حاصل ضرب العدد الأخير × (العدد الأخير × ١) / ٢

فهذه الصيغة الرياضية كان المصريون يعرفونها، لا في وضعها هذا، وإنما بالتجربة وفي التجربة فحسب، ومن هذا يتبين الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين ـ وعند الشرقيين بوجه عام ـ وبينها عند اليونانيين، وفي هذا الفارق، الذي يقوم على أساس أن اليونانيين اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط (دون النظرية)، نقول إن في هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفي النظري، والفكر غير الفلسفي، الذي هو فكر عملي صرف.

وثمت حجة ثالثة، يسوقها أيضاً أنصار الرأي القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين، مؤداها أنه قد ورد في كلام من سبق سقراط من الفلاسفة كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطوري، مثل لفظة قدر وعدالة وغيرها، فمثل هذه الألفاظ ترِدُ وتلعب دوراً خطيراً في الفكر الفلسفي والفكر الأسطوري معاً، كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذي يسميه كاسيرر بالفكر الشكلي التركيبي، في مقابل الفكر العلمي القائم على قانون العِلِيّة، أي ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول، وهذه النزعة إلى الربط بين الفكر الفلسفي والعقلية البدائية قد لقيت رواجاً عظيماً بفضل الاجتماعيين المحدثين، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليفي بريل. ولكن هذه النزعة قد أصبح مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار.

ومن ردودنا هذه ننتهي إلى النتيجة التالية: وهي أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق. م) عند اليونانيين. وبهذا نكون قد رجحنا رأي أرسطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النَّيل من هذا الرأي ومن أجل عدِّ الفكر الشرقي هو مَرْجعَ الفكر الفلسفي.

والآن ننتقل إلى الكلام عن حدود الفلسفة: هل نحدها بالغرب أو نجعل ثمت مكاناً للفكر الشرقي؟ فلقد كانت هناك عدة صلات بين اليونانيين وبين الشرقيين، خصوصاً ابتداءاً من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية. ثم إنا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية. ومن حيث أننا لا نستطيع تعرف تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه، فإننا لا يمكننا أن نعرف إن كان الفكر الهندي هو الذي أثر في الفكر اليوناني، أم أن العكس هو الصحيح. وإننا لنجد في العصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى، مشوَّهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية ونعني بها الفلسفة الإسلامية. وهذه الفلسفة الإسلامية قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين. ومعنى هذا أنه كانت ثمت صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها، وعلى كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكاناً ضخماً في دراستنا، نظراً لعدنا شرقيين

تقريباً، ومسلمين غالباً، وبالتالي فنحن مضطرون إلى أن نفسح لها مجالاً كبيراً في دراستنا لتاريخ الفلسفة.

المشكلة الثانية: إلى أي حد نستطيع القول بأن للفلسفة تاريخاً مستقلاً عن بقية العلوم الأخرى؟ هل نستطيع أن نفصل بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفي أو ذاك؟ وهل تاريخ الفلسفة عرْض للأفكار والنظريات الفلسفية فحسب، دون ما اعتبار للوسط الذي نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها؟ نظن أن لا، أولاً: لأن الفلاسفة لا يمكن أن يُفهم مذهب الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذي يشغله والاتجاه الذي يتجه إليه في تفكيره العام. فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين للفلسفة وحدها: إذ كان منهم المشتغلون بالإصلاح الاجتماعي مثل أوجيست كونت، والمشتغلون بالسياسة مثل فولتير، والذين امتهنوا المهن الفنية أمثال هربرت اسبنسر الذي كان مهندساً اشترك في إنشاء أول سكة حديدية في انجلترا، وكان منهم كذلك من كان فيلسوفاً خالصاً، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفي فحسب، مثل كَنْت وديكارت.

ثانياً: ومن ناحية أخرى، اختلف الغرض الذي من أجله طُلبت الفلسفة: فلقد كان الروماني مثلاً يطلب من الفيلسوف أن يكون محاسباً أي موجهاً لضميره، بينما كان البابوات في القرن الثالث عشر الميلادي، أمثال أنوسنت الثالث وجريجوري التاسع وأربان الرابع، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التي غزت الغرب في ذلك الحين، كما كانت الحال في جامعة باريس التي أنشئت في غرة القرن الثالث عشر، وصدق على لوائحها البابا سنة ١٢١٥. ونحن نجد في القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلوبديا كانوا يطالبون الفلسفة بأن تكون محرِّرة للعقول من ربقة التقاليد الموروثة.

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله. وإنما الفلسفة هي البحث النظري الصرف الذي يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها، بصرف النظر عن الملابسات الخاصة المتوقفة على الزمان والمكان، فتاريخ الفلسفة هو، كما يرى كَنْت، تاريخ العقل الخالص أو المحض.

بيد أن لهذا عيوبه أيضاً. لأننا إذا أخذنا بهذا الرأي اضطررنا إلى أن نطرد من حظيرة الفلسفة، مذاهبَ كثيرة تقول بالوجدان والعاطفة، ومعنى هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية. ويجب أن نلاحظ أن كل مذهب من مذاهب الفلسفة يعتمد على الروح التي قيل بها: فالقول الواحد يفهم على أنحاء مختلفة وأوجه كثيرة شديدة الاختلاف، تبعاً للمفكر القائل بهذا القول، ولنأخذ مثلاً العبارة المشهورة: «اعرِف نَفْسَك بنفسك» - فإنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين: فهي عند سقراط أن يحلل الإنسان العقائد التي يَعجُّ بها ذهنه، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه: وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكتشف الإنسان في نفسه الثالوث الذي مَثّله الله في الإنسان بحسبان أن الإنسان - في نظر المسيحية - صورة لله. فالاختلاف الذي نلحظه بين المعنيين راجع إلى طبيعة كل مفكر: إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً، بينما كان القديس أوغسطين رجلاً لاهوتياً.

وثمة مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه برييه في كتابه «تاريخ الفلسفة»: اختلاف مستوى المذاهب. فمثلاً في مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يُعَدّ في عصر من العصور تابعاً لميدان الإيمان - أو النقل - بينما يُعَدّ هذا الشيء نفسه في عصر آخر تابعاً لميدان العقل. فنرى مثلاً أن فكرة لا مادية الروح هي فكرة عقلية في نظر ديكارت. بينما نجدها من بعد في نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية. والحياة السعيدة أو حياة النعيم هي في نظر رجال الدين فكرة دينية في أصلها، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسبينوزا، فكرة عقلية، بَلْه رياضية، برهن عليها اسبينوزا بطريقته الرياضية في إثبات الحقائق الميتافيزيقية.

ومعنى هذا أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل: أولاً عن الأشخاص الذين أنتجوها، وثانياً عن الروح التي سادتْ العصر والنظرة التي نظر بها العصر إلى الفلسفة، وثالثاً عما هنالك من نسبية في تقدير الصلة بين الفلسفة والعلوم: فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة والفن، أو بينهما وبين الدين والسياسة؛ وإنما هذه حدود مختلطة، تارة تضيق وتارة تتسع.

ولهذا نجد خلال تاريخ الفلسفة اختلافاً في الصلة بين الفلسفة وبين مرافق الحياة الروحية، ففي العصور القديمة اليونانية كان العلم داخلاً ضمن نطاق الفلسفة ولم يكن هناك أي فاصل بين الاثنين. ثم ما لبثت حدود الفلسفة أن ضاقت، وبدأ العلم ينفصل عنها شيئاً فشيئاً؛ حتى إذا ما جاء العصر الأخير من عصور الفلسفة اليونانية، كاد الاستقلال بين الاثنين

أن يكون تاماً. ثم بدأت صلة جديدة بين الفلسفة والدين، وازدادت هذه الصلة طوال العصور الوسطى، رويداً رويداً، حتى خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثاني عشر الميلادي، وهو ما كان يعبر عنه بالعبارة اللاتينية Philosophia ancilla theologiae أي أن الفلسفة أمَة الدين. ثم جاء العصر الحديث فانفصل العلم عن الفلسفة نهائياً، وانفصلت الفلسفة عن الدين كذلك، وكان هذا آخر القرن الثامن عشر. بيد أن العلم قد عاد فأثر في الفلسفة، وأخذ أثره يَعْظم شيئاً فشيئاً طوال القرن التاسع عشر حتى جاءت موجة من الموجات الشائعة في تاريخ الفكر كادت تزيل الفلسفة نهائياً، وكان ذلك في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين. وتوقف وجود الفلسفة على العلم، أي أنه لم يعد للفلسفة وجود إلا في داخل العلم. وبعد الحرب الكبرى الأولى استقلت الفلسفة عن العلم من جديد، وأصبح لها وجود ذاتي، وصار تاريخها مستقلاً قائماً بذاته.

تلك النظرة العاجلة إلى تطور الصلة بين الفلسفة وبين بقية مرافق الحياة الروحية، تدلنا على أن الحدود التي يجب أن نضعها لتاريخ الفلسفة ليست حدوداً ثابتة، نستطيع أن نضعها مرة واحدة وكفى، بل لا بد أن ننظر إلى هذه الحدود على أنها متغيرة حسب الزمان والمكان، وحسب الملابسات الخاصة بكل فيلسوف على حدة.

تاريخ تأريخ الفلسفة

- ١ -

ألفلسفة قانون عام تسير المذاهب الفلسفية عليه، أم أن هذه المذاهب تتتابع وتتدافع الواحد منها بعد الآخر، دون أن يكون هناك قانون يربط هذا التطور، ودون أن تكون ثمت صلة ضرورية بين وجود هذا المذهب أو ذاك الآخر، في هذا العصر دون العصر الآخر؟

الواقع أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة - بوصفه تاريخاً عاماً يسلك سبيلاً واحدة نستطيع أن نتبينها - نظرة حديثة، كانت نتيجة للمذاهب التي أتت في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر، والتي كانت تقول بالتقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية. ومن أشهر ممثلي هذا الرأي - كما سنرى بعد حين - أوجيست كونت، ثم هيجل، وبخاصة هذا الأخير، الذي كان يرى أن الروح المطلقة هي التاريخ نفسه وهو يعرض نفسه بنفسه، أي أنه لكي نفهم الوجود لا بد لنا أن نفهم تاريخ الوجود، لأن هذا التاريخ هو هذه الروح نفسها.

أما قبل هذا، فلم يكن النظر إلى تاريخ الفلسفة على هذا النحو، بل كان مغايراً تماماً. وذلك أن البحث في تاريخ الفلسفة قد بدأ بشكل واضح في عصر النهضة، وكان ذلك نتيجة لاكتشاف المؤلفات القديمة التي كتبت في تاريخ الفلسفة، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن مجموعة أقوال وإشارات وتلميحات إلى المذاهب الفلسفية عند اليونان والرومان. وأكبر الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم: فلوطرخس الذي كتب كتاباً عن «أقوال الفلاسفة» («الآراء الطبيعية» كما سُمّي عند العرب)، ثم القديس كليمانس الاسكندري صاحب كتاب «الأمشاج»، واستوبيه، وأخيراً وقبل الكل: ذيوجانس اللائرسي، صاحب كتاب «حياة الفلاسفة» وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من الأقاويل والمقتبسات والحكم عن حياة الفلاسفة، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيسي لتاريخ الفلسفة في بدء عصر النهضة، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التي نرجع إليها في تاريخ الفلسفة اليونانية.

أول ما كتب في تاريخ الفلسفة في العصر الحديث، كان على طريقة هذه الكتب التي ذكرناها، ومثل هذا ما فعله بورليوس في كتابه عن «حياة الفلاسفة» (نورنبرج، سنة ١٤٧٧). فإن بورليوس في هذا الكتاب قد جمع أو اختار طائفة من الأقوال القديمة عن فلاسفة اليونان الأقدمين وبعض النوادر التي ذكرت عن حياة هؤلاء الفلاسفة دون تحديد لمذاهب ولا نظر إلى تاريخ الفلسفة بوصفه يكوّن وحدة. ولم يكن لدى رجال عصر النهضة شيء من الكتب التي كتبت عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى، إنما وقفت هذه المراجع عند القرن الأول أو الثاني الميلادي. فلم يكن من المتيسر إذاً أن يتبين الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التي تقدمها لنا هذه المراجع، وبين الفلسفة المسيحية التي ظهرت في العصور الوسطى. ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتبين المرء أن ثمت استمراراً لتاريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية من الواحد إلى الآخر. ومع هذا فقد بدأ بعض الكتاب، مثل لونوا، يكتب عن تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى، وذلك في كتابه الذي يعرف باسم: «المدارس المشهورة قبل شرلمان وبعده».

والفكرة التي حددت النظر إلى تاريخ الفلسفة إبان ذلك العصر قد عبر عنها بيكون أوضح تعبير في كتابه عن «مكانة العلوم وتقدمها»، حين قال إن تاريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبي، وهذا التاريخ يبحث في المذاهب والشِّيَع المختلفة والآراء المتعارضة التي ظهرت على مر عصور الفلسفة، فكأن تاريخ الفلسفة إذاً هو تاريخ تتابع الشيع المختلفة وتنازعها.

فإذا بحثنا الآن في الطريقة التي كان يسير عليها رجال عصر النهضة في نظرتهم إلى تاريخ الفلسفة، وجدنا أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب. ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ لشيعته، وأن كل مؤرخ متشيِّع للشيعة التي يكتب عنها. فترى مَرْسيليو فتشينو يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المُحدَثة، في كتابه: «الإلهيات الأفلاطونية»، وذلك لأنه كان من أنصار الأفلاطونية، وقد حاول أن ينشىء أكاديمية على نمط أكاديمية أفلاطون. ثم نرى يوستس لبسيوس يكتب عن تاريخ الرواقية، ثم بريجارد يدرس تاريخ الفلاسفة السابقين على سقراط، وأخيراً نجد جَسندي ينشىء فصولاً عن حياة أبيقور، وعن ملخص المذهب الأبيقوري.

ولقد كان ثمت مذهب آخر غير هذه المذاهب، يسير على طريقة الشكاك. فالشكاك كان يعنيهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة، لكي يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة، متخذين من هذا التعارض وسيلة لإنكار الفلسفة نهائياً. ومن أشهر الكتب التي كتبها الشكاك كتاب سكستس امبريكوس: «ضد المتزمتين»، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأي من رجال النهضة، فقد طبعه وترجم جزءاً منه هنري استيين في القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٢).

- ٢ -

قلنا إن نظرة رجال عصر النهضة إلى تاريخ الفلسفة تتلخص في أن هذا التاريخ هو تاريخ للشِّيَع الفلسفية، إذ كان الإنسان لا يكتب عن تاريخ شيعة ما، إلا إذا كان هو نفسه من أتباع هذه الشيعة. ومن ثم ظهرت نزعة جديدة ترمي إلى الفصل بين الفيلولوجيا والفلسفة - ومعنى الفيلولوجيا دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق، وبمعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذي يبحث في التراث الفكري المكتوب الذي خلفته أمة من الأمم - والمنهج الفيلولوجي يقتضي لا أن يكتب المرء عن المذهب الذي يتبعه فحسب، بل وأن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة بحسبانها صورة لتطور العقل الإنساني وللمحاولات التي قامت بها الروح الإنسانية من أجل الكشف عن الحقيقة وإيجاد نظرة في الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير في حياتها وفقها. وعلى هذا الأساس الجديد قام تاريخ الفلسفة متأثراً أيضاً بالفكرة التي خلفها رجال عصر النهضة عن المذاهب الفلسفية من ناحية أنها متضاربة متعارضة، فكان التاريخ الجديد للفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ينظر إلى الفلسفة ومذاهبها بحسبانها مَعْرِضاً لضلالات الروح الإنسانية في تطورها وسيرها على مدى الزمان. وقد أوحى إليهم بهذه الفكرة الكتابُ الذي كان عمدة كتب التاريخ إبان القرن الثامن عشر ونعني به كتاب بروكر: «التاريخ النقدي للفلسفة» ففي هذا الكتاب نرى الفلسفة قد نظر إليها من ناحية تطوّرها بحسبانها انحلالاً تدريجياً للعقل الإنساني في اكتشافه للحقيقة: ففي البدء عرف الإنسانُ أو أوحي إلى الإنسان بالحقائق الأولى وانتقلت هذه الحقائق إلى الآباء اليهود ومنهم إلى البابليين والأشوريين؛ ثم وصلت أخيراً إلى اليونانيين فانحلت وانحطت، لأنهم فرقوا وحدة الفلسفة أو الحقيقة، وانقسموا حيالها إلى شيع ومذاهب متضاربة متعارضة. ومن هنا كان جميع مؤرخي الفلسفة طوال هذا القرن، ممن تأثروا ببروكر، يتحدثون في بدء كلامهم عما يسمونه بالفلسفة البربرية، ويعنون بها كل فلسفة متقدمة على الفلسفة اليونانية. ولقد كان بروكر ومن حذا حذوه متأثرين في هذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة بآباء الكنيسة أمثال ترتليانوس وأثينا غورس فإن هذا الرأي قد ظهر عند هؤلاء الآباء بأوضح صورة، وكذلك تبدى بصورة جلية في كتاب القديس أوغسطين «مدينة الله» (سنة ٤٢٦ م)، وكانت هذه الصورة التي عرضها هذا القديس هي التي أثرت في بروكر، خصوصاً إذا لاحظنا أن بروكر هذا كان بروتِستَنتيًّا.

ولم يقتصر الأمر في هذا القرن على النظر إلى الفلسفة اليونانية هذه النظرة، بل امتد أيضاً إلى الفلسفة الحديثة. فنرى كوندياك يتحدث عن المذاهب الفلسفية بلهجة تشبه لهجة بروكر وذلك في كتابه عن «المذاهب» (سنة ١٧٤٩).

- ٣ -

ومع هذا فيجب علينا أن نلاحظ أنه كان هناك من زمن بعيد، أي منذ مستهل القرن السابع عشر، تيار آخر معارِض

لهذا التيار، حاول أصحابه أن يجدوا في الفلسفة وحدة، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة، وأن يَعُدوا هذه المذاهب الفلسفية صوراً عدة للعقل الإنساني وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة. ففي سنة ١٦٠٩ نشر جوكلنيوس كتابه «التوفيق بين الفلاسفة»، وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذي يبناه. وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هي نزعة التلفيق éclectisme، ويرمى أصحابها من ورائها إلى اختيار ما يرونه حقيقة في كل مذهب، فهم يعتقدون أن كل مذهب يحوي جزءاً من الحقيقة، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقي من كل مذهب، وأن يضم جميع الأجزاء التي جمعها بعضها إلى بعض. وهذه النزعة نجدها ممثلة أولاً في كتاب جورج هورن الذي أشرنا إليه آنفاً، وعنها أفصح في مقدمته لكتابه هذا. ثم إنها من ناحية أخرى أثرت في بروكر في كتابه المذكور سابقاً. وكذلك أثرت في رجال الأنسكلوبديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة «التلفيق» éclectisme. وفي هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة. وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق syncrétisme أو من ناحية نزعة التلفيق.

ولكنا نشاهد في هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة، لأن هذه النزعة السالفة لن تستطيع أن تتبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية، ولا تستطيع أن تتصور أن في التاريخ الفكري تتابعاً واستمراراً.

نجد بذور هذه النزعة الجديدة عند ـيلاند. ففي كتابه عن «التاريخ النقدي للفلسفة» ـ وقد ظهر الجزء الأول منه سنة ١٧٣٧ ـ يقول إن طريقة جمع المذاهب وعرض الأفكار وبيان الأقوال وسرد الجمل الخاصة بكل فيلسوف لا تفيدنا مطلقاً، أو لاتؤدي على الأقل إلى فائدة كبيرة، وإنما المهم في تاريخ الفلسفة معرفة الصلة الوثيقة التي تربط هذا المذهب المعين بذاك الآخر، وأن نعرف كيف اعتمد المذهب الواحد على غيره من المذاهب، وكيف اعتمد الفكر اللاحق على السابق عليه مباشرة وبذلك نجد أنه علينا ـ على وجه العموم ـ القول بأن هنالك تطوراً لتاريخ الفلسفة، وأن هذا التطور يسير على نظام خاص وأن هذا النظام الخاص هو في الأصل مقود بفكرة التقدم.

فكان من الطبيعي إذاً أن يأخذ بفكرة ديلاند هذه القائلون بفكرة التقدم. وعلى رأس هؤلاء كوندورسيه الذي قال في كتابه «لوحة تقدم العقل الإنساني» (سنة ١٧٩٣) ـ وقد ظهر بعد وفاته بقليل ـ إن العقل الإنساني ينحو نحو التقدم وإن هذا التقدم يبدأ باليونانيين. فالروح اليونانية هي أول روح استطاعت أن تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً على أساس أن الفلسفة ـ كما حددها سقراط ـ ليست مذاهب وأقوالاً، وإنما هي وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح. ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة، وأصبح بدء تاريخ الفلسفة الأيونية اليونانية؛ كما أن الفلسفة المسيحية لم يعد لها مجال في هذا التطور العقلي الجديد.

وهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة قد عبر عنها بوضوح رينهولد في مقال كتبه بعنوان: «حول فكرة تاريخ الفلسفة» فقال إن النزعات السابقة كانت تتصور تاريخ الفلسفة بوصفه معرضاً لضلال الروح الإنسانية أو لانقسام هذه الروح على نفسها إلى شيع وآراء متضاربة والعلة في هذه النزعات هي أنه لم يكن ينظر إلى الفلسفة نظرة حقيقية بل كانت نظرة شعبية أو نظرة الجمهور. والبرنامج الذي وضعه «رينهولد» لتاريخ الفلسفة قد اتبعه تنيمان في كتابه عن «تاريخ الفلسفة». فقد حاول أن يصنف فيه المذاهب الفلسفية وأن يرجع هذا التصنيف إلى خصائص أصلية في طبيعة الروح الإنسانية.

وعلى هذا فقد بدأت نظرة جديدة إلى تاريخ الفلسفة، فإما أن يحاول الإنسان تصنيف المذاهب الفلسفية تحت أقسام عامة وقليلة وإما أن يقول إن ثمت استمراراً في التطور الفكري وإن المذاهب الفلسفية المختلفة ليست غير لحظات في هذا التطور، أو خطوات في السبيل التي سلكتها الروحُ الإنسانية وهي تبحث في الحقيقة أو في الوجود. فكأننا هنا إذن بإزاء نظرتين قد يمكن التوفيق بينهما، وقد يسلك الإنسان إحداهما فحسب. ولهذا نرى مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر قد أخذوا بواحد من هذين الاتجاهين، أو أخذوا بالاثنين معاً: فأخذ بالاتجاه الأول ديجرندو، الذي أراد أن يستعيض عن التاريخ الحاكي الواصف بتاريخ استقرائي، فقال إنه يجب علينا أو يجب على المؤرخ أن يحدد أولاً الأسئلة التي لا بد للنفس الإنسانية أو للعقل الإنساني أن يضعها لنفسه بإزاء الوجود، وتبعاً لاختلاف الإجابة عن هذه الأسئلة الرئيسية يكون اختلاف المذاهب الفلسفية.

أما من ناحية ديجرندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التي

يمكن العقلَ الإنساني أن يضعها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود وطبيعته إلى سؤال واحد هو السؤال عن طبيعة المعرفة البشرية: والمذاهب الفلسفية المختلفة ترجع في اختلافها هذا إلى موقف كُل منها بإزاء مشكلة المعرفة الإنسانية وأصلها.

وعلى نحو مشابه لما فعله ديجرندو نجد فكتور كوزان الذي اتخذ طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذي يقسم كل النباتات إلى أسر، وبين منهج عالم النفس الذي يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول في النفس الإنسانية. وعلى هذا قسم أولاً المذاهب عدة أقسام وحاول من بعدُ أن يُرجع هذه التقسيمات إلى الملكات الرئيسية التي تحويها النفسُ الإنسانية، ففيها ـ كما رأى علمُ النفس في ذلك الحين ـ قوى ثلاث: القوة المفكرة، والقوة الحاسَّة، والقوة النزوعية. والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملكات، فلدينا إذاً، في نظر فكتور كوزان، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يُرجعها إلى الملكات الثلاث الرئيسية الكائنة في طبيعة النفس الإنسانية.

ـ ٤ ـ

أما الرأي الآخر، وهو الرأي الذي يريد أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه حركة مستمرة مرتبطة الأجزاء أشد الارتباط وأن ليس المذهب الواحد في العصر الواحد غير لحظة من لحظات هذا التطور المستمر ـ أما هذا الرأي فقد أراد أصحابه أن يضعوا رابطة حركية بين المذاهب المختلفة بمعنى أن كل مذهب إن هو إلا تطور وصدور عن مذهب سابق عليه. والفلسفة على هذا الأساس لا تسير في تطورها نحو مذهب بالذات أو من أجل خدمة غاية معينة، كما تصور ذلك رجال القرن الثامن عشر، وإنما الفلسفة وكل الحياة العقلية تسير في تطورها نحو الغاية العامة للإنسانية كلها. وعلى رأس القائلين بهذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أوجيست كونت الذي قال: «إن علماً من العلوم لا يمكن أن يفهم من دون تاريخه الخاص، وهذا التاريخ مرتبط دائماً بتاريخ الإنسانية العام». ومعنى هذه العبارة أن الحال التي عليها أي علم من العلوم، في فترة من الفترات، مرتبطة بالحال السابقة عليها تمام الارتباط، كما أنها في المستقبل ستكون معينة ومرتبطة بالحالة التي سيكون عليها العلم بعد هذه الفترة المعينة. وعلى هذا فلا نستطيع أن نفصل الماضي عن الحاضر، ولا الحاضر عن المستقبل، بل علينا أن نربط الجميع برباط واحد؛ كما أن هذه العبارة تدل من ناحية أخرى على أن التطور الإنساني تطور واحد، مهما اختلفت مرافق الحياة الروحية، الواحد منها عن الآخر.

فهناك من ناحية إذاً استمرار في التطور ومن ناحية أخرى هناك وَحْدة تسود كل خطوة من خطوات هذا التطور وتعلو عليها. أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء، فهي نظرة الكاثوليك الذين لعنوا العصور القديمة، والبروتستنت الذين حملوا على العصور الوسطى، والمتحررين المحدثين الذين ينفون أن يكون في التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط، ومستمر في حلقاته. أما الحركات الفجائية فلا وجود لها في التاريخ وكذلك لا وجود للهوات غير المعبورة، وعلى حد تعبير ليبنتس: إن الطبيعة لا تعرف الطفرة. وعلى هذا الأساس لا بد في نظر كونت من أن نتصور التاريخ مستمراً، وهو من أجل هذا يقول بقانونه المشهور المعروف بقانون الأطوار الثلاثة، وخلاصته أن العقل البشري في تطوره يمر بأدوار ثلاثة: هي الطور اللاهوتي أو الطور غير العلمي المعتمد على الخرافات والتفسير بالخوارق، والطور الميتافيزيقي أو طور التجريد والعلل المجردة، ثم أخيراً الطور الوَضْعي. ويجب ألا نفهم من كلمة اللاهوتي أنه الخاص بالدين. وإنما لفظ اللاهوتي هنا يطلق على طريقة خاصة من طرق الفكر الإنساني في بحثه عن الحقيقة، ونعني بها أن يرجع الإنسان الظواهر الطبيعية إلى آلهة، أي أن الإنسان في هذا الطور لا يفهم القانون بالمعنى المفهوم لدينا، بل يتصور الأشياء والظواهر على أنها معلولة لقوى خارقة على الطبيعة. ولهذا يصح أن نقول في علم الطبيعة مثلاً إن هناك تفكيراً أو منهجاً لاهوتياً: فمثلاً الفرض القائل بأن الكهرباء أو انتشار الضوء راجع إلى مادة هي الأثير، وإذا قلنا في علم النفس مثلاً بأن ثمت نفساً إنسانية قائمة بذاتها هي التي تحدث كل الظواهر النفسية؛ إذا قلنا بهذا فإننا إنما نفكر تفكيراً لاهوتياً.

كذلك الحال في الميتافيزيقا، أو في التفكير الميتافيزيقي. فليس المقصود بالتفكير الميتافيزيقي هنا أن نفكر في الجواهر والمبادىء والعلل أو في الموجود بما هو موجود، وإنما المقصود بالميتافيزيقا هو الارتفاع بالتفسير اللاهوتي إلى درجة من التجريد، ثم وجود فكرة أولية عن القانون بمعنى ارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطاً حقيقياً باستمرار. أما عن الطور العلمي، فالعلم هنا بالمعنى المفهوم لدينا الآن، وهو أن يكون التفكير قائماً على أساس من التجربة والواقع.

يقول أوجيست كونت إذاً إن التاريخ الروحي لا

قد سار على هذا النحو، أي أنه قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتي، وارتفع منه إلى التفكير الميتافيزيقي، وأخيراً وصل إلى التفكير العلمي. والتفكير العلمي هو الخطوة النهائية والأخيرة في نظر كونت وعلى هذا الأساس يجب أن نقيم نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة بأجمعه، فليس لنا أن ننظر إلى العصور القديمة أي العصر اليوناني على أنه أرقى في التفكير من العصر الوسيط، كما يجب علينا أيضاً ألا نقول إن التفكير العلمي قد وجد في العصر القديم، وذلك لأن التفكير العلمي لا يمكن أن يجيء إلا إذا مرَّ الإنسان بالطور اللاهوتي والطور الميتافيزيقي، وعلى هذا الأساس فإن الاتحاد بين العقل وبين التفكير اللاهوتي: وهو الاتحاد الذي تم في العصور الوسطى، لم يكن كما نظر إلى ذلك بروكر، شيئاً عجيباً غير معقول، وإنما كان شيئاً طبيعياً ضرورياً لكي ينتقل الإنسان من الطور اللاهوتي، الذي كان سائداً في العصور القديمة، إلى الطور الوضعي الموجود في العصر الحديث.

ومع هذا فيجب أن يُلاحظ أن كونت في نظرته إلى تاريخ الفلسفة لم يكن ينظر إلى تاريخ الفلسفة بالمعنى المفهوم عادة لكلمة فلسفة، وإنما كان يقصد بهذا التاريخ تاريخ الحياة الفكرية أو الحالة السائدة من الناحية الروحية في عصر ما من العصور، وليست الفلسفة في الواقع إلا مظهراً ـ وهو أوضح المظاهر ـ للحالة الروحية السائدة في عصر ما من العصور، ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن كونت يستطيع أن يفرق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الفن والدين والسياسة.

ويشابه هذا الرأي الذي قال به أوجست كونت، ما قال به هيجل من أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج، أي بوصفها تَعْرِض نفسها في الزمان. فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعاً لذاتها؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة، وترتفع إلى درجة أعلى وهكذا باستمرار. والروح في هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكي، وخلاصته أن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال عن الموضوع أو الفكرة المناقضة له، ولا بد من بعدُ أن نرتفع فوق هذا التناقض بين الشيء ونقيضه لكي نصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويرفع التناقض الموجود بين كلا الشيئين المتناقضين. وهذا الشيء الثالث هو ما يسمى باسم «مركب الموضوع». ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا: موضوع، ونقيض موضوع، ومركب موضوع. ومركب الموضوع هذا يصبح موضوعاً ثم لا يلبث أن يكون له نقيض موضوع، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد، وهكذا دواليك.

وعلى هذا النحو يسير التاريخ، والتاريخ الفلسفي هو الآخر. وذلك بأن يأتي مذهبٌ من المذاهب يقول بفكرة ما، فيأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة، ثم يأتي من بعدُ مذهبٌ ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض. وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة، فمهما اختلفت المذاهب الفلسفية، فهي ليست في الواقع غير وحدة واحدة، تجمعها الروح المطلقة التي تعرض نفسها في تاريخ الفلسفة، وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة، منظوراً إليها بغير الزمان، فكذلك الحال: ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها، منظوراً إليها من حيث الزمان.

فإذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذي يليه. وعلى هذا فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه. والنتيجة لهذا هي أنه كلما تأخر المذهب كان أكثر تقدماً. لأنه سيحتوي كل المذاهب السابقة عليه، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضروري الوجود بين المذهب الواحد والمذهب الآخر.

ومن نظرتي كونت وهيجل هاتين، نستطيع أن نستخلص أن تاريخ الفلسفة قد تحدد منحاه تحديداً سابقاً، لأن هذا التاريخ سيسير على صورة إجمالية قد وضعت من قبل، لأنها توجد وجوداً جوهرياً في طبيعة العقل الإنساني. فكأن هذه النظرة التي قال بها هيجل، وتلك الأخرى التي ارتآها كونت، لا تقومان على المشاهدة والاستقراء، ولا يمكن أن نقبل هاتين النظرتين إلا إذا قبلنا الأساسين الرئيسيين اللذين قامت عليهما كلتا الفلسفتين اللتين صدرتا عنهما.

أما البحث العلمي فلا يستطيع مطلقاً أن ينتهي إلى هذه النتيجة التي قال بها كل منهما ولهذا نرى الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة قد بدأوا يتحللون من هذه النظرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فنجد رنوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣) يقول إن الناظر إلى تاريخ الفلسفة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن هذا التاريخ عبارة عن عدة مذاهب أو شيع متضاربة متعارضة، ولا يمكن القول مطلقاً إن هذا الاختلاف يمكن أن يزول أو إنه خلاف عرضي، فليس هذا الاختلاف اختلاف لحظة سيُقضى عليه في اللحظة التالية من لحظات التطور، كما زعم هيجل؛

وليس تاريخ الفلسفة أيضاً تقدماً مستمراً نحو غاية ما من الغايات، أو نحو صورة معينة من صور التفكير هي المذهب الوضعي، كما ادّعى كونت وأنصاره؛ وإنما هذا الاختلاف اختلاف جوهري اختلاف في طبيعة العقل البشري نفسه: لأن في طبيعة العقل البشري التناقض والتعارض. أما موضوع هذا التناقض أو التعارض، فقد رأى رنوفييه أنه يرجع إلى التناقض الموجود بين فكرتي الجبر والاختيار، فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة، مشكلة الحرية والجبر. وعلى هذا فإن المذاهب الفلسفية ليست غير محاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين، وليس ثمت من جديد في موضوع الفلسفة، لأن كل تفكير فلسفي يدور حول هذا الموضوع.

لا جِدّةَ إذاً في الموضوع وإنما الجدّةُ في الشكل فحسب. فقد تختلف الصورة التي يعطيها المفكر الواحد لهذه المسألة عن الصورة الأخرى التي يضعها مفكر آخر للفكرة عينها، أما الجوهر فواحد، وعلى هذا فليس للفيلسوف إلاّ أن يأتي وكل ما عليه هو أن ينحاز إلى أحد الرأيين، وأن يصوغه في صيغة متلائمة مع العصر الذي وجد فيه. ورأي رنوفييه هذا يمثل الحالة التي وصل إليها تاريخ الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فقد انصرف الناس عن التركيبات القَبْلية ولم يعودوا يكتبون تاريخاً عاماً للفلسفة، بل أصبحوا يكتبون في أجزاء صغيرة، ونواحٍ معينة من هذا التاريخ. فنرى رجلاً مثل اتسلر في كتابه «فلسفة اليونانيين»، ودوهم في كتابه «نظرية العالم ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس» ـ وفيه يدرس تطور مشكلة نظام العالم، ابتداء من أفلاطون حتى كوبرنيكوس ـ نقول إننا نجد الواحد من أمثال هؤلاء لا يكتب إلا عن التطور التاريخي لمشكلة فلسفية ما. ثم إن الكتب التي حاولت أن تكون تاريخاً عاماً للفلسفة، لم تشأ أن تكتب هذا التاريخ على صورة إجمالية، قد حددها الذهن من قبل، وعلى أساسها قد افترض افتراضاً أن تاريخ الفلسفة سيكون، وإنما هذه الكتب تقدم لنا خلاصة عامة لكل الأبحاث الجزئية التي كتبت بالنسبة إلى نواحي تاريخ الفلسفة المختلفة. ومن الأمثلة على هذا النوع كتاب رنوفييه: «الفلسفة التحليلية للتاريخ». وظاهر من كلمة «التحليلية» المعنى الذي نقصده، وهو أن سير مؤرخ تاريخ الفلسفة، أو منهجه بالأحرى، سيكون منهجاً تحليلياً يقوم على الوثائق والكتب والرسائل الصغيرة المختلفة، بدلاً من السير على مذهب تركيبي يُفْتَرَض فيه سابقاً إن للتاريخ الفلسفي قانوناً معيناً يسير عليه في تطوره. ولا يفوتنا أن نذكر كتاب إيبرفك: «تاريخ الفلسفة» وهو كتاب لا يعد تاريخاً للفلسفة بالمعنى الحقيقي قدر ما هو ثَبَتٌ بالمصادر المختلفة عن كل جزء معين من تاريخ الفلسفة. فهو أداة عمل أكثر من أن يكون كتاب تحصيل.

والسبب في هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة، وكان العامل الأول نتيجة للنهضة العظيمة التي نهضتها الدراسات الفيلولوجية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين حتى يومنا هذا. فقد اكتشفت نصوص كثيرة، وعني المؤرخون بعمل طبعات جديدة، وجَدُّوا كثيراً في البحث عن الوثائق؛ وكانت نتيجة هذا كله أنه لم يعد يُنظر إلى تقسيم العصور إلا من حيث ما لدينا من المواد عن كل عصر على حدة، أو عن كل فيلسوف من الفلاسفة. فالعصور القديمة إذا ما قورنت بالعصور الحديثة أو العصور الوسطى، نجد أن المواد الخاصة بها كانت ضئيلة قليلة، ولذا لم تكن العناية بها كبيرة. ثم إن معرفتنا في داخل العصور القديمة بالفلسفة الرواقية ـ مثلاً ـ أو الفلسفة الأبيقورية، أقل بكثير جداً من معرفتنا عن رجل كأرسطو. وعلى هذا فإن منهج المؤرخ يختلف تبعاً لاختلاف مقدار المواد وقيمة هذه المواد التي يُجري عليها بحثه. ثم إن تفسيرنا للمذهب الواحد يختلف اختلافات عدة، وعلى هذا لا نستطيع أن نعطي صورة واحدة للفيلسوف الواحد.

ومن هنا كانت لدينا صعوبة كبيرة في كتابة تاريخ للفلسفة كتابةً عامة تركيبية على أساس أنه يسير على قانون معين.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أتى عامل آخر مخالف للعامل الأول هو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه، كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت. فهؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجردةً عن أصحابها والقائلين بها. وعلى هذا لم يكن يعنيهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الاخر ممن يتبعون مذهباً واحداً. والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو: فإن للشخصية أكبر الأثر في توجيه فكر الفيلسوف. والمهم لدينا في التاريخ هو معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر، أي كل ما يصدر عن الذاتية والفردية. وعلى هذا الأساس فلا بد لنا أن نُدْخل في

نظرنا في تاريخ الفلسفة عنصر الشخصية أو الفردية.

هذان العاملان قد أفضيا إلى نتيجتين مختلفتين: فالعامل الأول، أي المنهج الفيلولوجي، كان يحاول قدر استطاعته أن يبين الروابط والاستعارات ووجه القرابة والشبه بين المذاهب المختلفة. وغالى بعضُ أنصار هذه النزعة فيها فلم يَعُدْ المذهب الفلسفي في نظر هؤلاء غيرُ خليط من عدة مذاهب سابقة نستطيع أن نَحُلَّه إليها. وقد سادت هذه النزعةُ خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر. أما في أوائل القرن العشرين فقد ظهرت النزعة الثانية، الفردية، وكان على رأس القائلين بها تريلتش، ثار أصحاب هذه النزعة الجديدة على النزعة التاريخية السابقة، وقالوا إن المهم في التطور التاريخي ليس أن نبين ما استعاره الشخص، وما أخذه عن هذا المذهب أو ذاك، وإنما المهم أن نبين ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار، والموقف الذي وقفه بإزائها على أساس أن هذا الموقف جديد، يدل على مدى ما لصاحبه من طرافة وشخصية.

ثم أضيف إلى هذين العاملين ـ أو بعبارة أدق إلى العامل الثاني ـ عامل ثالث هو عامل القوميات، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومي في كل البلاد الأوروبية ضميراً حياً مرهفاً. فإن هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شيء آخر في الفلاسفة غير الفردية، ونعني بذلك عامل القومية. وعلى هذا الأساس نرى المؤرخين المحدثين لا يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوروبية، وإنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الإنجليزية أو الإيطالية، إلخ.

فنرى دلبوس يكتب عن الفلسفة الفرنسية عامةً، ونرى رودلف متس يكتب عن تاريخ الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، ثم بنروبي يكتب عن تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين وآستر يكتب عن تاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة. ومعنى هذا كله أن كل فلسفة لها طابعها القومي الخاص. فلدينا إذاً اختلافات متعددة: الاختلاف في الفردية، والاختلاف في القومية، والاختلاف في الزمان. فكيف نستطيع أن نضع في المستوى الواحد مذاهب مختلفة الأصول من هذه النواحي الثلاث، وإن نسبت جميعاً ووضعت تحت اسم واحد؟

تلك هي الحال التي كان عليها تاريخ الفلسفة في مستهل هذا القرن، أي إلى أن جاءت الحرب العظمى الأولى، وحينئذ ـ أي بعد الحرب ـ بدأت محاولة جديدة كل الجدة للتوفيق بين النظرات المختلفة، وبخاصة النظرتين الأخريين اللتين تعرضنا لهما، ونعني بهما النظرة الفيلولوجية والنظرة الفردية، بما تتضمنه من قومية وزمنية، وهذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف نَعُده أكبر فلاسفة الحضارات، ونعني به أوزفلد اشبنجلر.

يرى اشبنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات، عدها فوجدها ثماني، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكون دَوْرة مقفلة خاصة، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي تسير عليه، وهي في هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها. ومعنى هذا أن حضارة كالحضارة اليونانية مستقلة كل الاستقلال، من حيث أن لها خصائص معينة لا توجد في الحضارة الأوروبية، بل إن ثمت تعارضاً شديداً بين كلتا الحضارتين.

ولنذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهي، بينما تسود الحضارة الأوروبية فكرة اللامتناهي. ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كلَّ مظاهر الحياة الروحية اليونانية، كما أن خاصية اللانهائية تسود كلَّ مظاهر الحياة الروحية الأوروبية. ففي الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهي موجودة عند اليونانيين، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللاعقلية (الصُّماء)، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات، بينما قد وجد هذا الحساب في العصر الحديث على يد ليبنتس ونيوتن. وكذلك الحال في فكرتي الزمان والمكان، لم يكن ينظر إليهما في الفلسفة اليونانية على أنهما لا متناهيان. فمعنى هذا إذاً أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها. وبهذه الخصائص ينطبع كل تفكير وكل مَرفقٍ من مرافق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة.

والحضارات في تطورها تخضع جميعاً لقانون واحد ثابت. فالحضارة تنقسم إلى أدوار هي كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة: فهي تبدأ بربيع، وتعلو وتصل إلى القمة في وقت هو صيفها، ثم يأتي الشتاء بمعنى أن الحضارة يفنى كل ما فيها من قوى فتموت. فهنالك إذاً أربعة أقسام إلا أن كل قسمين يكوّنان شيئاً واحداً. ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول وهو الحضارة؛ وقسمٍ ثانٍ هو المدنية.

والذي يعنينا الآن هو أن تطور الفلسفة في كل حضارة من الحضارات يتم تبعاً لهذا التقسيم. ففي دور الحضارة يسود

علمُ ما بعد الطبيعة، وفي دور المدنية يسود علم الأخلاق. والميتافيزيقا في الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات، بحسبان أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور. كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين. أما في دور المدنية، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسي، بدلاً من الرياضيات، وبقواعد المعاملات، بدلاً من الدين.

وفي الطور الأول ـ أي طور الحياة ـ تنكشف الحياة، بينما في الطور الثاني ـ أي طور المدنية ـ تصبح الحياة موضوعاً؛ والطور الأول يكون طور تأمل يبدأ إيمانياً ويصبح عقلياً فيما بعد. أما في الطور الثاني ـ أي طور الأخلاق والمدنية ـ فإن التفكير يكون عملياً قائماً على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية وينكر كل ما للعقل من قيمة في اكتشاف المعلومات. وبينما كانت مشاكل الوجود الكبرى هي التي تشغل رجل الحضارة نرى أن الذي يعني رجل المدنية هو مشاكل الحياة العملية، سواء أكان ذلك خاصاً بالفرد بوصفه فرداً، أم بالجماعة بوصفها جماعة، ففي الحضارة اليونانية نرى أن الرواقي كان يعنى بجسمه، والرواقي هذا ينتسب بالطبع إلى دور المدنية، ويقابل هذا في الحضارة الحديثة ما يفعله أنصار المذهب الوضعي، من عنايتهم بالجماعة. ومثل هؤلاء يسميهم اشبنجلر باسم المتواقتين، بمعنى أن الرواقي في الحضارة اليونانية القديمة يناظره صاحب المذهب الوضعي في الحضارة الأوروبية الغربية. والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند أرسطو وابتدأت المدنية بعد موته. أما الحضارة الحديثة فقد بلغت أوجها عند كَنْت ومن بعد كنت بدأت المدنية، ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم ممن يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم في الواقع مشغولون بالأخلاق، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة. فشوبنهور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم «العالم إرادة وامتثال» إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظرته فيما بعد الطبيعة. وهيجل مثلاً قد أثّر وأنتج الماركسية.

فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة، أو على حد تعبير نيتشه، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص. وهذا الأسلوب يطبع كلّ فنان وكل سياسي وكل مفكر، في أية ناحية من نواحي الحياة الروحية، بطابعه الخاص. ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التي ينتمي إليها. فأول شيء يجب إذاً على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التي يعنى بدراستها، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات: فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير عليه التطور الفلسفي، لا بوصفه عاماً، وإنما بوصفه تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة، ومن هنا يمكننا أن نرضي نزعة هيجل وأنصاره، من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحي، ويلاحظ من ناحية ثانية، أن المشاكل ليست أبدية، وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلها الخاصة. وكل مشكلة من هذه المشاكل لا بد أن تُحل تبعاً لخصائص كل حضارة على حدة وظروفها.

والشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كلّ خصائص الحضارة التي ينتسب إليها، وبدوره يعطيها خصائص جديدة؛ فهو إذن سلبي يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخرى إيجابي يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيراً في تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية.

التحليل

Analyse

كانت كلمة «تحليل» Analyse تستخدم عند اليونان وفي العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث بالمعنى الذي كان لها عند الرياضيين، أي كما يقول إقليدس: «التحليل يبدأ بالتسليم بما يفحص عنه وينتقل منه إلى ما ينتج عنه خلال نتائج مختلفة». والتحليل بهذا المعنى هو إما حل المركب إلى البسائط التي يتألف منها، وإما ارتداد خلال سلسلة منطقية من القضايا إلى قضية يقرّ بأنها بيّنة، وذلك بالابتداء من قضية يطلب البرهنة عليها وتسلّم بأنها صحيحة.

وهذا المعنى نجده عند جاليليو وديكارت وهوبز.

أما عند كنت فنجد للتحليل معنيين هما:

١ ـ «الارتداد من المشروط إلى الشرط».
٢ ـ الارتدادمن الكل إلى أجزائه الممكنة أو المباشرة،

أعني إلى أجزاء أجزائه، وهو لهذا ليس تجزئة، بل هو استمرار تجزيء المركب المعطى (.Mund. sens. § Il. anm = مجموع مؤلفاته جـ٢ ص ٩٠).

وكل تحليل يفترض مقدماً تركيباً، لأنه إذا لم يكن أمام الذهن شيء مرتبط فإنه لا يستطيع أن يحل أو يفك. («نقد العقل المحض»، التحليلات المتعالية، § ١٥).

ويتحدث نيوتن عن منهج التحليل على النحو التالي: «في الفلسفة الطبيعية، مثلما في الرياضيات، ينبغي أن يسبق الفحص عن الأمور الصعبة بواسطة منهج التحليل - أن يسبق منهج التركيب. ويقوم هذا التحليل في إجراء تجارب وملاحظات، وفي استخلاص نتائج عامة منها بواسطة الاستقراء، دون تسليم بأية اعتراضات على هذه النتائج، بل تؤخذ كما هي من التجارب، أو من حقائق أخرى معلومة. إذ لا ينبغي اعتبار الفروض في الفلسفة التجريبية. وعلى الرغم من أن الاحتجاج إبتداء من التجارب والملاحظات بواسطة الاستقراء ليس برهاناً على نتائج عامة، فإنه هو الطريق الأفضل للاحتجاج والذي تسلم به طبيعة الأشياء، ويمكن النظر إليه على أنه الأقوى، بقدر ما تكون النتيجة أكثر عموماً. وإذا لم ينجم عن الظواهر أي استثناء، فإن النتيجة يمكن أن تصاغ في صيغة عامة. لكن لو حدث بعد ذلك أن وجدت استثناءات، فيمكن أن تصاغ مع القدر من الاستثناءات التي ظهرت. وبهذه الطريقة من التحليل، نستطيع أن نسير من المركبات إلى عناصرها المؤلفة منها، ومن الحركات إلى القوى المحدثة لها، وعلى وجه العموم: من المعلولات إلى عللها، ومن العلل الأخص إلى العلل الأعم، إلى أن ينتهي البرهان إلى أعمّ العلل. وذلك هو منهج التحليل. أما التركيب Synthesis فيقوم في التسليم بالعلل المكتشفة وإقرارها على أنها مبادىء، ثم تفسير الظواهر إبتداء منها، والبرهنة على الإيضاحات» (كتاب البصريات Optica حـ ٤، ص ٢٦٣ - ٢٦٤). ويقول نيوتن إنه بواسطة منهج التحليل هذا استطاع أن يكتشف ويبرهن على خواص الضوء. ومن الواضح أن ما يسميه نيوتن في هذا النص «منهج التحليل» method of analysis لا يفترق عن الاستقراء العلمي بالمعنى الحديث. ومن هنا نجد بعض كتب المنطق الانجليزية (مثلاً: استبنج L. Susan Stebbing: A modern introduction to Logic chap. XVIII) تسوّي بين بعض طرق الاستقراء (مثل طريقة التغيرات المساوقة) وبين ما تسميه باسم «التحليل الوظيفي» functional analysis والتحليل الكمّي quantitative analysis.

تسلر

Eduard Zeller

أكبر مؤرخي الفلسفة اليونانية. ولد في Kleinbotwer (Würtemberg) في ١٨١٤/١/٢٢، وتوفي في اشتوتجرت Stuttgart في ١٢ مارس سنة ١٩٠٨.

تعلم في معهد اللاهوت في Maulbroom ثم في جامعة توبنجن حيث تتلمذ على F.CH. Baur، وفي جامعة برلين. وعين مدرسا في توبنجن سنة ١٨٤٠، ثم صار أستاذا في جامعة برن (سويسرة) سنة ١٨٤٧، وفي ماربورج سنة ١٨٤٩ وهيدلبرج سنة ١٨٦٢، وبرلين سنة ١٨٧٢ وأخيرا في اشتوتجرت سنة ١٨٩٥.

كان تسلر هيجلي النزعة. ثم تحول فترة إلى مذهب كنت في المعرفة لكنه ظل مع ذلك هيجلي الاتجاه طوال حياته. وفي توبنجن أسس مجلة «حوليات لاهوتية» سنة ١٨٤٢ والتي كانت لسان حال ما يسمى في تاريخ اللاهوت باسم «مدرسة توبنجن»، واستمر يشرف عليها حتى سنة ١٨٥٧.

لكن العمل الرئيسي الذي خلده هو كتابه في تاريخ الفلسفة اليونانية. وقد صدرت الطبعة الأولى منه في توبنجن من سنة ١٨٤٤ إلى سنة ١٨٥٢ تحت عنوان:

Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charcter, Gang und Haup tmomente ihrer Entwicklung. 3 Bände.

والطبعة الثانية صدرت في ثلاثة أقسام في خمسة مجلدات تحت عنوان:

Die philosophie der Griechen in ihrer geschicht lichen Entwicklung dargestellt. Tübingen-Leipzig, 1859-68.

وآخر طبعة ظهرت في حياته هي طبعة سنة ١٨٩١، وهي التي أعيد طبعها بالأوفست في هلدسهيم ودرمستات في سنة ١٩٦٣.

وقد ترجمت إلى الإيطالية ترجمة مزودة بالتجديدات البالغة الأهمية وقد شارك فيها وأشرف عليها رودلفو موندلفو Rudolfo Mondolfo عند الناشر Nuova Italia في فيرنتسه، ومن المقدر لها أن تصدر في ١٨ مجلدا صدر حتى الآن معظمها.

ولا يزال هذا الكتاب أهم مرجع وأوسع تاريخ للفلسفة اليونانية. ومن الأعمال العظمى في تاريخ الفلسفة بعامة.

وإلى جانبه أصدر تسلر بعض المؤلفات، نذكر منها:

١ - «دراسات أفلاطونية» Platonische Studien, Tübingen 1839.

٢ - «مذهب أسفنجلس في اللاهوت» Der theologische system Isvinglis, Tübingen, 1853.

٣ - «تاريخ الفلسفة الألمانية منذ ليبنتس» Geschichte der deutsche Philosophie seit Leibniz. München, 1872.

٤ - «محاضرات وأبحاث» Vorträge und Abhandlungen. 2. Aufl. 3 Bde. Leipzig 1875-7. 1884.

٥ - «موجز تاريخ الفلسفة اليونانية» Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 1883.

وقد أثير جدل كثير حول منهج تسلر في كتابه الرئيسي هذا، وأوصافه العامة لطابع كل مرحلة مرحلة وكل فيلسوف فيلسوف، كما أخذ عليه عدم اهتمامه بالتطور في فكر كل فيلسوف وحصره اهتمامه في جزئيات مذهبه. ورغم هذه الاعتراضات، فلا يزال هذا الكتاب العظيم المرجع الرئيسي في تاريخ الفلسفة اليونانية.

مراجع

— E. BOUTROUX, *E. Z. et sa théorie de l'hist. de la philos.* (introd. all'incompiuta tr. fr.), Parigi 1877.

— P. ROTTA, *E. Z. e la storia della filos.*, Treviso 1908.

— A. FAGGI, *E. Z. e la sua concezione storica*, in «Riv. filos.», 1908, n. 3.

— G. GENTILE, *E. Z.*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina 1913. 3ª ed. rist., Firenze 1959.

— F. DE SARLO, *E. Z.*, in *Filosofi del tempo nostro*, Firenze 1916.

— G. DA RE, *La partizione storica della filos. greca sostenuta dallo Z.*, in «Riv. Filos. neoscol.», 1919, n. 6.

— W. DILTHEY, *Aus E. Z.s Fugendjahren*, in *Gesammelte Schriften*, IV, Lipsia 1921, pp. 433-50.

— R. MONDOLFO, *E. Z. y la historia de la filosofia*, in «Notas y Estudios filos.» (Tucumán), 1952, pp. 369-80.

— A. LABRIOLA, *Scritti e appunti su Z. e su Spinoza*, Milano 1959.

— W. PHILLIPP, *Das System E. Z.s u. die Existenzmetaphysik*, in «Zeitschr. f. systemat. Theol.», 1960, pp. 285-300.

(التصور) السالب

Concept negatif

السلب لا يقال في الحقيقة إلا على الأحكام. فإذا تحدثنا عنه فيما يتصل بالتصورات، فما ذلك إلا باعتبارها جملة أحكام ممكنة.

والتصور السالب هو في الواقع محمول موجب، مضافاً إليه نفي الحكم الذي يكون هذا التصور محموله. ولهذا فإن القضية الموجبة التي يكون محمولها تصوراً منفيا تعبّر عن حكم سالب محمولهمثبت: فقولنا: الزمان لا نهائي - يساوي: الزمان ليس بنهائي.

والتصور المثبت يحدّد صنفاً من الموضوعات يمكن أن يحمل عليها. أما التصور المنفي فيمكن نظرياً أن يضاف إلى كل موضوع خلاف الصنف المنفي، فنرى حينئذ أن أ، لا - أ يتوزعان فيما بينهما كل الموضوعات الممكنة في الوجود. ولكن مثل هذا التصور، أعني التصور المنفي، لا يحدد موضوعاً بالذات، وإنما ينفي فقط صفة أو صنفاً، لا يكاد العقل يتصوره. ولهذا أثير كثير من الجدل حول قيمة التصورات المنفية ومعناها.

راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٦١ - ٦٣.

التعريف

التعريف definition - ويسمى أيضاً في كتب المنطق العربية القديمة: القول الشارح، هومجموع الصفات التي تكوّن مفهوم الشيء مميّزاً عما عداه. وهو إذن والشيء المعرّف سواء،

إذ هما تعبيران أحدهما موجز، والآخر مفصل عن شيء واحد بالذات.

والتعريف إما أن يكون دالاً على ماهية الشيء، وإما أن يكون مميزاً له عما عداه فحسب. والدال على الماهية مميّز أيضاً، فهو أعلى مرتبة إذن. ويسمى الأول منها باسم: **الحد التام**، والثاني باسم **الحد الناقص**. أما الحد التام فهو القول الدال على ماهية الشيء، وفيه تستوفى جميع ذاتياته، وهو لهذا يتم بالجنس والفصل القريبين. أما الناقص فلا يستوفي جميع الذاتيات، بل يحصل منه التمييز الذاتي فحسب دون معرفة الذات، وهو لهذا يتم بالجنس البعيد والفصل القريب، أو بالفصل القريب وحده.

والحد، سواء منه التام والناقص، يتعلق بذاتيات الشيء، أما إذا كان القول المعرّف متعلقاً بخواص الشيء أو أعراضه، فهو الرسم. وينقسم أيضاً إلى تام، وناقص، والتام يتركب من الجنس القريب والخاصة، أما الناقص فيتركب من الخاصة وحدها، أو منها ومن الجنس البعيد.

فالتصور: إنسان، حدّه التام هو: حيوان ناطق، وحده الناقص: جسم ناطق. ورسمه التام: حيوان ضاحك، ورسمه الناقص: جسم ضاحك.

والشرط الأساسي لكل تعريف هو أن يكون ما صدق القول المعرّف والشيء المعرّف واحداً، وأن يكون مميّزاً، بمعنى أنه يجب أن ينطبق على كل المعرّف، ولا شيء غير المعرّف، وهو ما يعبر عنه بقولهم إن التعريف يجب أن يكون «جامعاً» ـ أي شاملاً لكل الأفراد التي يطلق عليها اللفظ، و«مانعاً» أي مانعاً من أن ينطبق على أي شيء آخر غير اللفظ المعرّف.

ويشترط في التعريف من حيث القول:

أ ـ أن لا يعرّف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة، كما يحدث عادة من استعمال السلب في التعريف، بأن تعرّف الحركة بأنها: ما ليس بسكون.

ب ـ يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به. وهذا يحدث غالباً بدخول المتضايفات أو المترادفات في التعريف، كأن نعرّف «العلة» بأنها: ما يحدث معلولاً.

حـ ـ يجب الاحتراز عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة عند السامع، واستعمال ألفاظ مشتركة أو مجازية.

ويميّز هاملتون بين ثلاثة أنواع من التعريفات: لفظية، وحقيقية، وتكوينية. فالأولى هي المتعلقة بمعاني الألفاظ، والثانية تتصل بطبيعة الشيء والثالثة تتصل بنشوء الشيء وحدوثه.

ويفرّق ليار Liard بين التعريفات الهندسية، وهي التي تستخدم مادة للعلم وتكوّن إذن مقدمته، ـ وبين التعريفات التجريبية، وهي تلك التي تلخص المعارف التي حصلنا عليها بواسطة الاستقراء في علم من العلوم.

راجع تفصيل هذا كله في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص ٧٥ ـ ٨١ (ط ٢، القاهرة سنة ١٩٦٣) ـ وكتابنا: «مناهج البحث العلمي» ص ٩٣ ـ ٩٨.

وراجع:

- L. Susan Stebbing: A. modern introduction to logic, pp. 421- 442.
- Keynes: Formal logic, § 22.

التقنين الذاتي

Autonomie

يقال التقنين الذاتي على الصفة التي بها يملك الكائن ـ فرداً كان أو جماعة ـ أن يشرّع لنفسه بنفسه، وأن يحكمه قانون خاص به، متميز ـ وليس بالضرورة متعارضاً مع ـ من القوانين التي تحكم غيره.

وهذا الحد يطلق في ثلاثة مجالات: المجال الوجودي، المجال الأخلاقي، المجال السياسي.

١ ـ أما التقنين الذاتي الوجودي فيطلق على استقلال بعض الكائنات عن البعض الآخر في القوانين التي تحكمها، مثلاً استقلال الكائنات العضوية بقوانين تحكمها تختلف عن تلك التي تحكم الكائنات غير العضوية، إذ يقال عن الأولى أنها تستقل بالتقنين لذاتها، بينما الأخيرة ليست كذلك.

٢ ـ والتقنين الذاتي الأخلاقي يقرر أن قانوناً أخلاقياً معيناً يتصف بالتقنين الذاتي. إذا كان ينطوي في داخل ذاته على الأساس الذي يقوم عليه والسبب المقرّر لشرعيته. إنه قدرة الإنسان على أن يحدد نفسه بنفسه في صفاته بوصفه كائناً عاقلاً. ويقوم ضد أمرين: تحديد الإنسان بواسطة الطبيعة والبيئة،

وتحديد الإنسان بواسطة سلطة قاهرة.

وأمانويل كنت هو أول من أفاض في هذا المعنى. إذ قرّر أن التقنين الذاتي Autonomie هو أساس الأخلاق والتعبير عن حرية الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً. ومبدأ التقنين الذاتي للإرادة مفاده أن الإنسان، من حيث كونه ملتزماً، بواسطة الواجب بقانون يحتاج إليه أخلاقياً، فإن عليه ألا يخضع إلا لتشريع صادر عن ذاته، تشريع كلي وضروري. والتقنين الذاتي للإرادة هو خاصيتها التي بها تكون مستقلة عن كل صفات لموضوعات الإرادة (مادة الإرادة)، وملتزمة فقط بشكلها وصورتها، أي بالمبادىء العامة الكلية الضرورية للفعل الأخلاقي. إن مبدأ التقنين الذاتي هو الأمر المطلق der kategorische imperativ وهو ألا يفعل المرء إلا ما يصلح أن يكون مبدأ عاماً كلياً للفعل الإنساني.

ويرى أن التقنين غير الذاتي hétéronomie هو الأصل في المبادىء غير الحقيقية للأخلاق، مثل مبدأ السعادة، مبدأ المنفعة، مبدأ اللذة، إلخ. ذلك لأنها تتنافى مع حرية الإنسان، إذ تجعل الإرادة الإنسانية خاضعة لاعتبارات خارجية مثل السعادة، أو المنفعة، أو اللذة، إلخ.

٣ - التقنين الذاتي السياسي ويرادف: الاستقلال السياسي ومعناه أن تتولى الدولة أو الهيئة السياسية التشريع لنفسها بنفسها، وإدارة أمورها الداخلية والخارجية والاقتصادية والاجتماعية، وبالجملة كل أمورها الخاصة بها بإرادتها طالما لم تصطدم بإرادة الدول أو الهيئات السياسية الأخرى. وترتبط هذه الفكرة بفكرة الإرادة العامة volonté générale، وقد فصل جان جاك روسو القول فيها في كتابه «العقد الاجتماعي» فقرر الإرادة العامة ملزمة وقادرة ولها الحق في إرغام الإرادة الفردية التي تحاول الإفلات من قراراتها، كما أنها في الوقت نفسه هي الخير الذي يريده كل فرد سواء من أجل نفسه ومن أجل الآخرين.

لكن التقنين الذاتي السياسي اتخذ في العصر الحديث والعصر الحالي معنيين: الأول استقلال دولة عن سائر الدول، والاستقلال الداخلي لمجموعة عرقية أو لغوية أو دينية إلخ تجاه الدولة الواحدة التي توجد فيها، والاستقلال الداخلي لاقليم أو ولاية، مقاطعة، إلخ تجاه هيئة فدرالية متحدة. والمطالبة بهذا النوع الثاني تأتي من جماعات ذات لغة أو ديانة أو جنس (عرق)، متميزة عن سائر الجماعات التي تتألف منها وحدة سياسية شاملة. مثال ذلك مطالبة الإرلنديين بالتقنين (الاستقلال) الذاتي عن المملكة المتحدة (بريطانيا العظمى) ابتداء من سنة ١٨٠١ وهو التاريخ الذي فيه قرر وليم بت William Pitt إغلاق برلمان دبلن وإرسال النواب الإيرلنديين للجلوس في البرلمان البريطاني في وستمنستر (لندن). واستمر النضال حتى سنة ١٩٢١ حين أعلن استقلال إيرلنده. كذلك مطالبة المنجاريين بالاستقلال الذاتي في امبراطورية آل هبسبورج. ومن الأمثلة الحالية مطالبة الأكراد بالاستقلال الذاتي في كل من العراق، إيران، وتركيا. وقد تحقق التقنين الذاتي الداخلي لبعض الأقاليم في أسبانيا: الباسك، القتلان.

وتتدرج أشكال التقنين الذاتي من مجرد المطالبة بالمساواة في الحقوق بين كل الجماعات (العرقية، الدينية، اللغوية) إلى الاستقلال الكامل، أي الانفصال عن الدولة الواحدة. وهنا تتفاوت الحلول لحركات المطالبة بالتقنين الذاتي: اللا مركزية (وهي أدناها)، الفدرالية (الاتحاد العام مع استقلال كل إقليم أو ولاية بكل شؤونه فيما عدا: الخارجية والدفاع). والنظام الفدرالي يقتضي عدة أمور: تمثيل كل ولاية في مجلس تشريعي عام مثل مجلس الولايات في سويسرة Länderrat، ومجلس الشيوخ في الولايات المتحدة الأمريكية، ويجب أن يكون عدد الممثلين لكل ولاية متساوياً، مهما تكن مساحة وسكان الولاية، هيئة تنفيذية مشتركة (الحكومة الفدرالية في سويسرة، رئيس الولايات المتحدة ووزراؤه في الولايات المتحدة الأمريكية)، وهيئة قضائية عليا للتحكيم بين الولايات (المملكة الفدرالية في لوزان بسويسرة، المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية).

مراجع

- I. Kant: Kritik der praktischen vernunft, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Opus postmum.
- F. Bourricaud: Exquisse d'une théorie de l'autorité, Paris, 1961.
- G. Burdean: Traité de science politique, t. II: L'Etat, 2e ed. Paris, 1967.
- M. Derathé J.-J. Roussean et la science politique de son temps. Paris, 1950.
- L. Duguit: Souveraintè et liberté. Paris,1921.

تمثيل

Analogie

التمثيل في المنطق هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر مشابه له في صفات معينة. مثال ذلك: الحكم بأن العالم محدث لأنه جسم مؤلف مشابه للبناء، والبناء محدث، فالعالم محدث. والمعنى المتشابه بينهما يسمى «الجامع». وهذا «الجامع» يكون إما في التركيب، أو الصفات، أو الوظائف، ولهذا يقوم التمثيل إما في التناظر، أو في التشابه، أو في التضايف المشترك Correlation.

ومن أوائل من استخدم التمثيل في الفلسفة أفلاطون في محاورتي «السياسة» و«طيماوس» حين شبه صورة الخير بالشمس، على أساس أن صورة الخير في العالم المعقول تقوم بدور مشابه لدور الشمس في العالم المحسوس. وأرسطو استعمل التمثيل في كلامه عن «الوجود». فقال إنه يقال «على عدة أنحاء».

وعلماء الكلام في الإسلام أخذوا بالتمثيل في مسألة صفات الله سواء أقالوا بصفات ثبوتية، أم بصفات كلها سلوب، مثل وصف الله بأنه: حي، عليم، قدير، مريد ـ أي بصفات: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، وكذلك الصفات السمعية مثل أنه بصير، سميع، إلخ. إذ كل هذه الصفات تطلق على الله، كما تطلق على الإنسان، لكن بدرجة لا متناهية بالنسبة إلى الله، ومتناهية بالنسبة إلى الإنسان.

ونفس الأمر نجده عند الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى في أوروبا، خصوصاً عند القديس توما الأكويني في تحديده للعلاقة بين الله والمخلوقات، وهو ما سماه باسم «المشاركة» Participation. راجع في ذلك كتاب:

L.B. Geiger: La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin. Paris, 1942.

وأساس المشكلة هو أنه لما كان الله هو علة مخلوقاته، فلا بد من وجود شبه بين العلة وبين المخلوقات. وهذا ما سماه توما باسم: العلة المشتركة cause équivoque، ويقصد بذلك أن المعلول يشابه العلة في الصفة لا في الدرجة. ويرى القديس توما أن التمثيل analogie أو النسبة proportion يوجد في حالتين رئيسيتين: في الحالة الأولى: عدة أشياء لها نسبة إلى شيء آخر، على الرغم من أن نسبها إلى هذا الشيء الآخر مختلفة. هنالك نقول إن ثمّ تمثيلاً من أسماء هذه الأشياء، لأنها جميعاً ذات نسبة إلى شيء واحد بعينه. مثال ذلك أن نقول إن بَوْلاً صحيح، وإن طبا صحيح. لأن كليهما ينتسب إلى الصحة. في الحالة الثانية يتعلق الأمر بالتمثيل الذي يربط بين شيء وشيء آخر بسبب الرابطة التي تجمع بينهما، مثال ذلك حين نقول: طب صحي، وشخص صحيح، لأن هذا الطب تسبب في صحة هذا الشخص. في الحالة الأولى كانت العلاقة بين العلامة والسبب أما في الحالة الثانية فالتمثيل هو بين العلة ومعلولها. وبهذا المعنى الثاني نتكلم عن التمثيل analogie بين صفات الله وصفات الكمال في الإنسان. ومن بين هذه الكمالات التي نصف الله بها عن طريق التمثيل بالمخلوقات تبرز خصوصاً ثلاثة كمالات: هي: العلم، والإرادة، والحياة.

وقد نقد دونس اسكوت رأي توما هذا في فكرة التمثيل، إذ ينكر اسكوت ـ مستشهدا هنا بابن سينا أن يكون «الوجود جنساً» تندرج تحته أنواع، أي أن يكون معنى مشتركاً.

مراجع

- B. Landry: La Notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Louvain, 1922.
- M.T.I. Penido: Le rôle del'analogie en théologie dogmatique. Paris, Vrin, 1931.
- Cornelio Fabro: La nozione metafisica di partecipazione. Roma. 1950.
- G. P. Klubertanz: Thomas Aquinas on anaglogy. A textual analysis and systematic synthesis. Chicago, 1960.

توما الأكويني

Thomas D'Aquin

أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيما في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي بعامة.

ولد توما الأكويني في سنة ١٢٢٥ بقصر روكاسكا Roccasecca بالقرب من آكوين ـ ومن هنا جاءت نسبته:

الأكويني. وتقع في أقليم نابلي، وكان آنذاك داخلا فيها كان يعرف بمملكة نابلي وصقلية. وأبوه من أسره نبيلة تنحدر من أصلاب لنبردية. وبدأ دراسته في دير مونتي كاسّيني الشهير وتابعها في جامعة نابلي، التي كان فردريك الثاني قد أنشأها في سنة ١٢٢٤، حيث درس الفنون الحرة السبعة (النحو، المنطق، الخطابة، الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى)، كما درس المنطق على مارتينو دي داقيا Martino de Dacia والعلم الطبيعي على بطرس الايرلندي استناداً إلى كتب أرسطو التي كانت قد ترجمت عن العربية إلى اللاتينية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، وقام ميخائيل اسكوت بترجمة العديد منها في النصف الأول من القرن الثالث عشر بأمر من فردريك الثاني.

وفي سنة ١٢٤٣ أو سنة ١٢٤٤ دخل الطريقة الدومينيكية التي كانت قد تأسست في نابلي سنة ١٢٣١. ولكن أمه وأخوته أعادوه إلى قصر روكاسكا حيث ظل طوال عامين يدرس الكتب المقدسة و«كتاب الأقوال» لبطرس اللمباردي ومنطق أرسطو. وفي سنة ١٢٤٦ استرد حريته للحاق بالرهبانية فغادر إيطاليا فأقام فترة قصيرة - فيما يقال - في باريس، ومن ثم ذهب إلى كولن (كولونيا) في ألمانيا حيث قيل أنه شهد وضع الحجر الأساسي لكاتدرائية كولن في ١٥ أغسطس سنة ١٢٤٨. وهناك تابع دراساته الفلسفية واللاهوتية، وقرأ الكتب المنسوبة إلى دبونسيوس الأريوفاعي «والأخلاق الى نيقوماخوس» لأرسطو على البرتس الكبير.

وفي سنة ١٢٥٢ احتاجت مدرسة دير سان جاك التابع للدومينيكيين في باريس إلى مدرس مساعد bachelier، فأوصى البرتس الكبير بتعيين توما الأكويني في هذا المنصب. وتم تعيينه فسافر إلى باريس سنة ١٢٥٢ وقام بالتدريس في القسم الخاص بالأجانب في دير سان جاك هذا. وكانت دروسه تتناول شرح الكتب المقدسة، وشرح «كتاب الأقوال» لبطرس اللمباردي. وفي ذلك الوقت كانت قد أثيرت منازعات بين رجال الدين غير الرهبان، وبين الرهبان، فيما يتعلق بحق التدريس في كلية اللاهوت بجامعة باريس. وقاد الحملة ضد الرهبان جيوم دي سانت أمور Guillaume de Saint Amour، واستطاع في غيبة لويس التاسع، أن يحد من حقوق الرهبان في التدريس، وقصره على مقر واحد. لكن البابا الكسندر الرابع أعاد إلى الرهبان حقوقهم المكتسبة، وذلك في سنة ١٢٥٤.

وفي سنة ١٢٥٧ وبأمر مباشر من البابا الكسندر الرابع، عين توما هو وبونافنتورا أستاذين في جامعة باريس. وفي هذه الفترة ألّف توما شروحه على كتابي بوئتيوس: De Hebdomadibus, de Trinitate (سنة ١٢٥٧ - سنة ١٢٥٨) و «مسائل في الحقيقة» Quaestiones de veritate وكتاب Quaestiones quodlibetales (سنة ١٢٥٦ - سنة ١٢٥٩) ورسالتين مهمتين هما: «في مبادىء الطبيعة» و«في الوجود والماهية» (نهاية سنة ١٢٥٤ وبداية سنة ١٢٥٥).

وفي سنة ١٢٦٠ وكلت إليه مهمة «الواعظ العام»، وفي سنة ١٢٦١ مهمة «القارىء» في دير أورفييتو (وسط إيطاليا). وقام لعدة سنوات بمهمة «القارىء البابوي» Lector Curiae في عهد بابوية أوربانو الرابع. ويقال انه التقى، وهو في أورفييتو بزميله في الرهبنة فلهلم فون ميربكه، وطلب إلى الأخير إعادة ترجمة كتب أرسطوطاليس. وقد قام فلهلم فون ميربكه بهذه المهمة: إما بترجمة جديدة عن اليوناني، أو بتنقيح الترجمات اللاتينية الموجودة، كذلك ترجم بعض الشروح اليونانية على كتب أرسطو، وكتاب «الخير المحض» Liber de Causis.

وفي إبان إقامته هذه في إيطاليا (١٢٥٤ - ١٢٦٨) يقال انه أتم كتابه «الخلاصة ضد الكفار» Summa Contra Gentiles ويقال أيضاً انه بدأ في سنة ١٢٦٦ في تحرير كتابه الرئيسي وهو «خلاصة اللاهوت» Summa theologiae.

وفي سنة ١٢٧٢ قام بالتدريس في جامعة نابلي وفي المعهد العام Studium generale في نابلي، متابعا في الوقت نفسه كتابة رسائل لاهوتية وفلسفية، ومواصلا شروحه لكتب أرسطو.

وفي طريقه إلى مجمع ليون، في فبراير سنة ١٢٧٤، عرّج على دير Fossanova (في المقاطعة اللاتينية) فتوفي بهذا الدير بمرض غير معروف، ونقل جثمانه إلى جامعة باريس، ومن ثم إلى فوندي Fondi وأخيرا استقر في تولوز (جنوبي فرنسا) سنة ١٣٦٠. وفي سنة ١٣٢٣ أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون وصف توما بأنه قديس. وأعلن البابا بيوس الخامس - في سنة ١٥٦٧ - أن توما هو «دكتور الكنيسة الكاثوليكية» وفي سنة ١٨٨٠ خلع عليه البابا ليو الثالث عشر وصف «حامي (أو راعي) المدارس الكاثوليكية».

وكانت وفاة توما في ٧ مارس سنة ١٢٧٤ عن عمر يناهز الثامنة أو التاسعة والأربعين عاما.

مؤلفاته

كانت مؤلفات توما:

أ) إما ثمرة الدروس التي ألقاها في الجامعات والمعاهد التي ألقى دروسا فيها، كما هو الشأن في شروحه على الكتاب المقدس وعلى كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي.

ب) أو ثمرة مناقشات اسكلائية، مثل «المسائل المتنازع عليها»

حـ) أو وليدة تأليف حرّ كان بدوره:

١ - إما تنظيميا، مثل «الخلاصة ضد الكفار» و«خلاصة اللاهوت».

٢ - أو استجابة لاستفسارات، مثل معظم رسائله. وهذه الكتب بعضها كتبه توما بخطه، وبعضه أملاه، وبعضه نقله عنه تلاميذه وزملاؤه، خصوصا الأجانب منهم. ولا يزال لدينا حتى اليوم بعض مخطوطات كتبه بخط يده. (راجع مقال جرابمن في Hist. Jahrbuch حـ ٤٠، سنة ١٩٤٠ ص ٥١٤ - ٥٣٧).

ويهمنا أن نذكر منها ما يلي:

أ)الشروح على أرسطو وكتاب «الخير المحض»، وتشمل الشروح على:

١ - كتاب «العبارة» سنة (١٢٦٩ - سنة ١٢٧١)
٢ - كتاب البرهان(١٢٦٩ - ١٢٧٢)
٣ - السماع الطبيعي (بعد سنة ١٢٦٨)
٤ - في السماء والعالم (١٢٧٢)
٥ - في الكون والفساد (١٢٧٢)
٦ - في الآثار العلوية (١٢٦٩ - ١٢٧١).
٧ - في النفس (١٢٦٦)
٨ - في الحس والمحسوس (١٢٦٦ - ١٢٧٢)
٩ - في الذاكرة والتذكر (١٢٦٨ - ١٢٧١)
١٠ - في ما بعد الطبيعة (١٢ مقالة) (١٢٦٨ - ١٢٧٢).
١١ - في الأخلاق إلى نيقوماخوس (١٢٦٩)
١٢ - في السياسة (١٢٦٩)
١٣ - كتاب الخير المحض (١٢٦٩ - ١٢٧٣)

ب)الكتب التنظيمية:

١ - الشرح على المقالات الأربع لكتاب «الأقوال» لبطرس اللمباردي (١٢٥٤ - ١٢٥٦)

٢ - «الخلاصة ضد الكفار» (المقالة الأولى سنة ١٢٥٩، المقالات ٢ - ٤ في سنوات ١٢٦١ - ١٢٦٤).

٣ - «خلاصة اللاهوت» (١٢٦٦ - ١٢٧٢)
٤ - «مسائل متنازع عليها» Ouaestiones disput atae
٥ - «مسائل مشهورات» Queaestiones quodlibet

جـ)رسائل مفردة opuscules، وتبلغ ٤٧ رسالة

د)مواعظ Sermons

فلسفته

فلسفة توما مستمدة كلها من فلسفة أرسطو كما هي في مؤلفاته الأصلية، وكما شرحه شرّاحه خصوصا ابن سينا، مع تعديله بما يتلاءم مع العقائد المسيحية الاساسية.

أ) الوجود والماهية:

فعنده كما عند ارسطو أن الفلسفة علم الموجود. وهنا يأخذ توما بالتفرقة التي وضعها ابن سينا بين الوجود والماهية. فيقول في رسالة «في الوجود والماهية» ان الموجود على ضربين: موجود هو فعل محض، وموجود هو مزيج من العقل والقوة. والموجود الذي هو فعل محض هو لا متناه ووحيد، أما الموجود المؤلف من قوة وفعل فهو متناه ومتعدد. والأول موجود بذاته، أما الثاني فيتوقف في وجوده على موجود بالفعل. وكل الموجودات المؤلفة من قوة وفعل معلولة لموجود هو فعل محض. وهذا الفعل المحض هو الله. فالله موجود اذن، وهو فعل محض، ولا متناه، وواحد أحد. أما في العقول فيوجد فعل وقوة، ولهذا كانت متعددة. إنها مؤلفة من وجود وماهية. أما في الجواهر المادية فيوجد، إلى جانب الوجود والماهية، الهيولى والصورة. ولهذا تعددت في النوع الواحد. والهيولى هي مبدأ التعدد والفردانية.

وفي كتابه «مبادىء الطبيعة» يضيف تقريرات أخرى مهمة: منها أن الهيولى الأولى لا يمكن أن توجد بذاتها وحدها؛ وأن الكون يقع لما هو مركب من هيولى وصورة، لا لما هو صورة فحسب، وأن العلل أربع: مادية، صورة، فاعلية، غائية؛ وأن الفعل، على وجه الاطلاق، أسبق من القوة، والكامل أسبق من الناقص؛ وتصور الموجود ليس تصورا كليا، لأنه لا توجد له أنواع، اذ لا توجد للموجود فصول نوعية تميّزها تحت جنس الموجود.

وفي كتاب: «في الجواهر المفارقة» (وهو كتاب ناقص لم يتم تأليفه) يقرر توما أن الموجود الحق إلى أعلى درجة هو سبب كل حق في سائر الموجودات. والعقول المحضة ليس لها هيولى،

ولكن فيها قوة، انها مؤلفة من وجود وماهية. والحق الأول هو خير أول، وهو فعل محض. والموجود يكون فيه من الكمال بقدر ما يشارك في الماهية. وبقدر ما يكون في الموجود من فعل تكون مرتبته في الكمال.

والله فعل محض، وهو وحيد في مرتبة كماله. والله لا متناه «بكل الوسائل» omnibus media والهيولى هي مبدأ الفردانية.

والماهية هي الجوهر من حيث هي موضوع للعلم، ولهذا فإن الماهية تندرج في الجوهر لكمال وجوده. ويذهب جلسون («التوماوية» ط٦ ص١٧٥، باريس سنة ١٩٦٥) إلى حد القول بأن توما يجعل الأولوية للوجود على الماهية، وكأنه وجودي قبل أوان الوجودية بسبعة قرون!

ب) البراهين على وجود الله:

لكن وجود الله ليس مع ذلك بهذا الوضوح. لهذا يصوغ توما خمسة براهين لاثبات وجود الله، وذلك في كتابه «خلاصة اللاهوت». ويذكر أربعة منها في «الخلاصة ضد الكفار» والبراهين في كلتا «الخلاصتين» متماثلة في جوهرها، لكن طريقة العرض تختلف فيها بينها. ففي «خلاصة اللاهوت» يعرض البراهين مبسّطة، وعلى نحو أكثر حظا من الميتافيزيقا. أما في «الخلاصة ضد الكفار» فالعرض مفصل دقيق، وأكثر حظا من الاهابة بالتجربة الحسية. وحسبنا هنا أن نورد هذه البراهين بحسب عرض «خلاصة اللاهوت».

١ ـ البرهان بالحركة.

والبرهان الأول، لأنه الأقرب إلى الحسّ، هو البرهان بالحركة. وهو مأخوذ بكامله عن أرسطو ثم عن الفارابي وابن سينا، وعنهما أخذه البرتس الكبير، وعن هذا أخذه توما.

وخلاصته: من اليقين، والحس يشهد على ذلك، أن في العالم حركة. وكل ما يتحرك يتحرك بواسطة محرّك، وكل شيء إنما يتحرك من حيث هو بالقوة تجاه ما إليه يتحرك، ولا شيء يحرّك إلا من حيث هو بالفعل ما يحركه. فلا يمكن أن يصير شيء من القوة إلى الفعل إلا بواسطة شيء هو بالفعل: فمثلا الحرارة بالفعل، النار مثلا، هي التي تجعل الخشب، ولم يكن حارا بالفعل بل بالقوة، حارا بالفعل. لكن ليس من الممكن أن يكون الشيء الواحد بالقوة وبالفعل معا ومن نفس الناحية. فالحار بالفعل لا يمكن أن يكون باردا بالفعل ومن نفس الناحية بل يكون حارا بالفعل وباردا بالقوة. وإذن من المستحيل أن يكون نفس الشيء محرّكا، ومتحركا من نفس الجهة، أي أن يحرّك نفسه بنفسه. وهكذا يتبين أن كل ما يتحرك إنما يتحرك بمحرك آخر وهذا الغير يتحرك بمحرك آخر وهكذا. لكن لا يمكن التسلسل في المحركات إلى غير نهاية، وإلا لما كان هناك محرك أول، وبالتالي لن يكون هناك أي محرّك إذ المتحرك الثاني لن يحرّك إلا إذا وجد محرك أول، مثل العصا تحتاج إلى اليد لتحركها فتحرك غيرها.

فلتفسير الحركة في العالم لا بد من الصعود إلى محرك أول لا يحركه محرك، وهذا المحرك الأول غير المتحرك هو الله.

وهذا البرهان يقوم إذن على مبدأين: الأول أن كل متحرك يتحرك بغيره، والثاني أنه لا يمكن التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة المتحركات والمحركات، بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يحركه غيره، ويحرّك هو غيره.

٢ ـ البرهان بالعلة الفاعلة:

يقوم هذا البرهان على فكرة العلّة الفاعلة. ويرجع هو الآخر إلى أرسطو («ما بعد الطبيعة» م٢ ف٢ ص ٩٩٤ أ) حيث قرر أنه من المستحيل التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة أي واحد من العلل الأربع.

وخلاصته: نحن نشاهد في المحسوسات نظاما من العلل الفاعلية. ولا نجد من بينها ما هو علة فاعلية لذاته، لأن العلة الفاعلية تسبق معلولها، فلو كان شيء علة لذاته لكان سابقا على ذاته، وهذا محال. ومن ناحية أخرى لا يمكن التسلسل، في العلل الفاعلة المرتبة، إلى غير نهاية لأننا لاحظنا أنها مرتبة بعضها تلو بعض، سواء كانت اثنين أو عديدة ومهما كان عددها، فان العلة الأولى هي العلة للمعلول الآخر. ولو لم يوجد حد أول، لما وجد حد أخير، ولما وجدت علل فاعلة مرتبة في العالم. لكننا نشاهد في العالم ترتيبا بين علل ومعلولات. فمن الضروري إذن الأقرار بوجود علة أولى، يسميها الجميع: الله.

٣ ـ البرهان بالواجب

يقوم هذا البرهان على التمييز الذي وضعه الفارابي وبعده ابن سينا بين الواجب (الضروري) والممكن. ويستند إلى مقدمتين: الأولى أن الممكن يصح أن يكون ويصحّ الا يكون، والثانية أن الممكن لا يستمد وجوده من ذاته، بل من غيره. يضاف إلى هذا ما شاهدناه في البرهانين السابقين من مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية.

وقد أقام ابن سينا برهانا تاما على أساس فكرة التمييز بين الممكن والواجب هذه. وعنه أخذه موسى بن ميمون. وقد لاحظ بيـومكر أن توما يحذو في عرضه حذو موسى بن ميمون تماما. وموسى بن ميمون يبدأ في عرضه للبرهان من مشاهدة الموجودات في العالم، ويقول اننا بإزائها أمام ثلاث أحوال:

أ) فاما أنه لا يمكن أي موجود أن يحدث أو أن يفسد،

ب) واما أن كل الموجودات تحدث وتفسد،

حـ) واما أن بعض الموجودات يحدث ويفسد، والبعض الآخر لا يحدث ولا يفسد.

والحالة الأولى باطلة، لأننا نشاهد موجودات تحدث وتفسد.

والحالة الثانية باطلة هي الأخرى، لأنها لو صحت لكانت كل الموجودات قد فسدت بالضرورة. ولو كانت فسدت كلها، لما كان في وسعها أن تحدث من تلقاء نفسها مرة أخرى.

لم يبق إذن غير الحالة الثالثة وهي أن بعض الموجودات تحدث وتفسد، وبعضها لا يحدث ولا يفسد، أي أنه أزلي أبديّ باق دائما غير خاضع لكون ولا لفساد، وهو الله.

وهذا البرهان الثالث لم يورده توما في «الخلاصة ضد الكفار». وهو يتشابه مع البرهان الأول في كون كليهما يفترض سرمدية العالم، وإلّا لما انعقد البرهان.

٤ ـ البرهان بالتفاوت في مراتب الوجود:

ويقوم هذا البرهان على مشاهدة ما في مراتب الوجود من تفاوت. فنحن نشاهد في الموجودات تفاوتا في الخير، والنبل وسائر الصفات. فلا بد من وجود ما يملك الصفة إلى أعلى درجة، فيكون الأحق والأكبر خيرا، والأنبل، الخ. وهو في الوقت نفسه في أعلى درجات الوجود، لأن ما يملك الدرجة العليا من الحق يملك أيضا الوجود، كما قال أرسطو («ما بعد الطبيعة» م٤ ف٤ عند نهايته). ومن ناحية أخرى فإن ما يعدّ درجة عليا في جنس ما، هو علة ومقياس لكل ما ينتسب إلى هذا الجنس. فالنار، وهي الدرجة العليا للحرارة، تعدّ هي العلة والمقياس لكل ما هو حارّ. فلا بد إذن من وجود شيء هو علة للوجود، والخير، وللكمال لكل نظام من الأشياء، وهو هو ما نسميه: الله.

وقد أثار هذا البرهان الكثير من المجادلات واختلف في تأويله إختلافاً شديداً. حتى أن البعض اعتبره محتملا فحسب، وذلك لما ينطوي عليه من سمة أنطولوجية تَصورية، تجعله شبها بالحجة الوجودية، ويسري عليه إذن ما سرى على هذه من نقد.

٥) البرهان بالعلة الغائية:

ويقوم على أساس ما يشاهد في الموجودات من تدبير وإحكام. وهو برهان قديم، يقول توما انه أخذه عن يوحنا الدمشقي.

ومفاده أنه من المستحيل أن تتوافق أشياء مختلفة في نظام واحد إذا لم توجد علة هي التي أحدثت هذا التوافق، علة مدبرة للكون. ونحن نلاحظ فعلا في العالم أن أشياء مختلفة تتوافق في نظام معلوم، لا لفترة محدودة، بل دائما، فلا بد إذن من الاقرار بوجود علة حكيمة مدبّرة هي التي أوجدت هذا النظام وهي التي تحفظه دائما. وهذه العلة الحكيمة المدبّرة هي ما نسميه: الله.

جـ) صفات الله:

أما وقد أثبتنا وجود الله، فلنحاول معرفة صفاته. وهذا لا يتم إلا بطريقين: الأول: طريق السلب، والثاني: طريق قياس النظير.

١) معرفة الله بالسلب:

وذلك ببيان ما لا يمكن أن يوصف به. فننفي عنه أنه مركب، ونقول انه بسيط، وننفي عنه أنه ناقص، ونقول انه هو الكمال. ووصفنا الله بأنه كامل معناه أنه الخير. ووصفه بالكمال والخير يعني في الوقت نفسه وصفه بأنه لا متناه. ومعنى كونه لا نهائيا أنه لا يمكن تصور شيء ليس الله موجودا فيه. فالله إذن في كل مكان، أي أنه وجود كل ما هو موجود.

٢) معرفة الله بقياس النظير:

لكن العقل الانساني لا يستطيع أن يقنع بهذه السلوب، بل يطمح دائما إلى وصف الله بصفات ايجابية. ولا سبيل إلى ذلك بإدراك مباشر، بل بقياس النظير. ذلك أن المخلوقات هي آثار الله، فلا بد ان نجد فيها إذن آثار صفات الله الايجابية، أو الثبوتية، مع مراعاة الفارق الهائل بين الفاني والباقي، بين المتناهي واللامتناهي، بين العلة والمعلول. ويكون ذلك بالنظر في كمالات المخلوقات، ووصف الله بهذه الكمالات مرفوعة إلى أعلى درجة، فنقول أن الله خير، حق، عدل، قادر الخ. وهذا فإن أسماء هذه الكمالات تليق بالذات الإلاهية. وعلينا

أن نراعي دائماً أن هذه الصفات مقولة بالاشتراك، أي لها معنى بالنسبة إلى الله غير معناها بالنسبة إلى مخلوقاته. ومن بين هذه الكمالات المشتركة، يتناول توما بالتفصيل ثلاثة تعد أكبر الكمالات وهي: العلم، والارادة، والحياة.

د) الخلق:

والكيفية التي بها تصدر الموجودات عن الله تسمى: الخلق، والخلق يطلق إما على صنع الله، أو على آثار صنعه أي على المخلوقات. وبالمعنى الأول الخلق يقوم في أن يوجد الله ما لم يكن موجوداً من قبل، أي أن يوجد من العدم، لا أن يحوّل شيئاً موجوداً إلى شيء آخر. وحرف الجر «من» ex لا يعني أي مادة سابقة، بل يعني مجرد الأمر: كن. أي أنه لم يكن شيئاً، فكان شيئاً. وهذا التفسير للخلق يتناقض مع ما يقوله كل الفلاسفة والطبيعيين، من أنه لا خلق من العدم، بل اما أن يكون من هيولى أولى موجودة من قبل، كما قال أفلاطون وأرسطو ومن شايعهما، أو هو تحويل طبيعي من حالة موجودة إلى حالة أخرى، أي تغيّر. لكن توما يرد قائلاً ان فعل الخلق كما فسّره - أي الخلق من العدم - لا يخص أحداً غير الله وحده. Creare non potest esse propria actio, nisi solius Dei.

وفيما يتصل بأول ما يصدر عن الله وكيفية صدوره، يرى توما أن الله بعلمه، لا بضرورة تلزمه، يخلق الأشياء، ويخلقها عديدة متنوعة دفعة واحدة. إن حكمة الله تحتوي على كل الأشياء معاً، لهذا يستطيع أن يخلق العديد منها معاً، وليس من الضروري إذن ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون ومن شايعهم - مثل الفارابي وابن سينا - من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

هـ) قدم العالم:

لكن هل هذا العالم الذي خلقه الله من العدم: قديم، أو محدث؟ بمعنى: هل وجد منذ الأزل، أو بدأ في الوجود؟

في هذه المسألة العويصة يقف توما موقفاً وسطاً بين من يقولون بأن العالم محدث، مثل بونافنتورا، وبين من يقولون انه قديم مثل ابن رشد. فيقرر توما أن من الممكن كلا الأمرين: أن يكون العالم قديماً لأن الله قديم. فلا بد أن يكون أثره قديماً مثله، وإلا فما يدعوه وهو الثابت، أن يخلقه في وقت معين، وأن يكون العالم محدثاً في زمان معلوم؟! لكن من المستحيل إثبات أن العالم محدث.

و) الشر في العالم:

الشر في نظر توما، هو انعدام النظام في ترتيب الوسائل من أجل تحقيق الغايات. أي أنه سلب. ولكن يمكن مع ذلك تقدير علة بالعرض في الشرور. فقد يقع الشر لسبب انعدام مبدأ من المبادىء التي تتحكم في العقل مثل تفسير العيب في حركة حيوان بالعيب في العضو المحرّك مثلما يحدث للأعرج.

ويؤكد توما من ناحية أخرى أن سبب الشر يقوم دائماً في خير ما. لكن الله لا يمكن أن يكون السبب في أي شر. لأنه لما كان الشر نقصاً في الفعل، فإن مصدر هذا الشر هو الفاعل الذي صدر عنه الفعل. فلا يمكن إذن نسبة هذا الشر إلى الله، بل إلى الانسان الفاعل. ذلك أن الشر، لو نظر إليه في ذاته، ليس بشيء. فلا يمكن إذن أن يكون الله سببه. فإن تساءلنا: ومن إذن سبب الشرور في العالم؟ فإن الجواب - عند توما - هو تناهي المخلوقات.

ز) وهذا يقودنا إلى الأخلاق عند توما:

وهو ها هنا أيضاً يقتفي أثر أرسطو في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وقد يتوسع في بعض الأمور.

من ذلك مثلاً اهتمامه بفضيلة العدل. ذلك أن الفضائل الأخرى ينظر إليها من ناحية الفاعل، أما العدل فينظر فيه إلى طرفين على الأقل، وترتبط بها فكرة المساواة: والمساواة اما طبيعية، وأما أصطلاحية. فالمقايضة والتبادل في السلع مساواة اصطلاحية، أي تتوقف على ما اصطلح عليه الطرفان فيما بينهما. والعدالة على نوعين: توزيعية، وتعويضية. وهي تفرقة وضعها أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (المقالة الخامسة)، فتوسع توما في شرحها (نشرة Pirotta لشرح توما على «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أرقام ٩٢٧ - ٩٣٧، ص ٣٠٨ - ٣١١). فإن تعلق الأمر بالعلاقة بين الفرد والجماعة التي ينتسب إليها سميت العدالة توزيعية، وان تعلق بالعلاقة بين فرد وفرد آخر سميت تعويضية. ولا يقصد توما من العدالة التوزيعية المساواة بين أفراد المجتمع الواحد في النصيب من خيرات هذا المجتمع، فهيهات هيهات! إنما يقصد فقط أن يحصل كل فرد من المجتمع على ما يستحقه بحسب مكانته في هذا المجتمع: والمكانة ترجع إما إلى العدالة، أو إلى الثروة، أو إلى الحقوق التي اكتسبها. أما العدالة التعويضية فهي عدالة التبادل بين الأفراد، أعني أن يتلقى الفرد من الفرد الآخر المقابل المتفق عليه فيما بينهما، كما هي الحال خصوصاً في البيع والشراء ومن هنا كانت عدالة

حسابية، بعكس الأولى.

ولكل من النوعين ما يقابله من رذائل. فانتهاك العدالة التوزيعية يكون بادخال اعتبار آخر غير الاستحقاق، أو على حد تعبير توما: إدخال الاعتبارات الشخصية في توزيع الخيرات، بأن يعطي شخص شيئا لشخصه، لا لاستحقاقه بحسب المرتبة التي يشغلها في المجتمع. وهذا الأمر يختلف بحسب الأحوال: فلا يعدّ انتهاكاً للعدالة التوزيعية أن تراعى صلة القرابة في توزيع الميراث، لكن تعيين شخص في منصب مرموق لأنه قريبنا أو محسوبنا أو ابن أقاربنا ومحاسيبنا: هذا يعد انتهاكاً للعدالة التوزيعية. واناطة المهام الكبيرة بالأغنياء، نظراً إلى وفرة الوسائل لديهم من أجل فعل الخير، ليس انتهاكاً للعدالة التوزيعية، لكن تعيينهم في وظائف تعتمد على أمر آخر غير الثروة: هذا انتهاك للعدالة التوزيعية.

أما انتهاك العدالة التعويضية فالشواهد عليه أوفر عددا بكثير، نظرا إلى تنوع السلع القابلة للتبادل. ويكون هذا الانتهاك أفظع ما يكون حين يأخذ المرء ولا يعطي شيئا في مقابل ما يأخذ، وأفظع هذه الفظائع أن يسلب الانسان إنساناً آخر ما لا يمكن تعويضه عنه، وأعني به الحياة. وهذا هو القتل. والقتل أفظع رذيلة يمكن أن يرتكبها الانسان ضد أخيه الانسان. أما القتل نتيجة حكم أصدره القضاء العادل فلا يعد من هذا النوع. وأما الانتحار فهو قتل المرء لنفسه، وهذا يعدّ من نوع قتل الفرد لفرد آخر دون حق.

نشرة مؤلفاته

المرجع الرئيسي بالنسبة إلى مؤلفات توما هو كتاب:

P. Mandonnet et J. Destrée: Bibliographie thomiste. Le Saulchoir et Vrin, 1e 1921, 2e 1960, Paris.

نشرات مؤلفاته الكاملة

— S. Thomae Aquinatis : Opera omnia, 23 volumes in-folio, Parma. P. Flaccadori, 1862-1873.

— Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis: Opera omnia, 34 vols. in 4v. Paris, Vives, 1871-80.

— S. Thomae Aquinatis doctoris angelici: Opera omnia, 15 vols. in-folio. Roma, 1882-1930.

وكانت بأمر من البابا ليو الثالث عشر ولهذا تسمى الليونينية.

مراجع

— E. Gilson: Le Thomisme. 6e ed. Paris 1965.

— A.D. Sertillanges: S. Thomas D'Aquin, 2 vols. Paris Alcan, 1910.

— Ch. Jourdain: La philosophie de St. Thomas d'Aquin, 2 vols. Paris, 1858.

— G.M. Manser: Das Wesen des Thomismus, Freiburg, 1931.

تين

Hippolyte Taine

فيلسوف ومؤرخ للأدب والفن، فرنسي.

ولد في فوزييه Vouziers (في أقليم الأردن Ardennes في شمال شرقي فرنسا) في ٢١ أبريل سنة ١٨٢٨. وتوفي في باريس في ٥ مارس سنة ١٨٩٣.

واتسع ميدان نشاطه في التأليف: فأصدر في سنة ١٨٥٣ كتابا عن: «لافونتين وخرافاته» وفي سنة ١٨٥٦ كتابا عن تيتوس لفيوس المؤرخ الروماني الكبير. وفي عام ١٨٦٤ أصدر كتاب «تاريخ الأدب الانكليزي» (في ٣ أجزاء) وبذلك استقرت مكانته مؤرخا للأدب وصاحب نظرية في تفسير الانتاج الأدبي مفادها أن الأدب حاصل عوامل ثلاثة: الجنس، والوسط، واللحظة.

وفي كتاب «أصول فرنسا المعاصرة» (١٨٧٥ - ١٨٩٣) حاول أن يثبت أن أسباب هزيمة فرنسا في حرب سنة ١٨٧٠ - سنة ١٨٧١ ترجع إلى الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩.

ولما عين سنة ١٨٦٤ أستاذا في «مدرسة الفنون الجميلة» بباريس ألقى محاضرات وكتب دراسات في الفن الايطالي، والهولندي، واليوناني، نشرها فيما بعد تحت عنوان «فلسفة الفن» (سنة ١٨٨٢).

أما في الفلسفة فله أولا كتاب «الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» (سنة ١٨٥٧) ثم كتابه الرئيسي في الفلسفة وهو «في العقل» (سنة ١٨٧٠).

وقد جمع مقالاته في النقد الأدبي والتاريخ تحت عنوان:

«أبحاث في النقد والتاريخ» في ثلاثة مجلدات (ظهرت في السنوات ١٨٥٨، ١٨٨٢، ١٨٩٤).

يضاف إلى ذلك أوصاف رحلاته في جبال البرينيه، وإيطاليا، وانجلتره.

وله مراسلات مهمة في ٤ مجلدات (سنة ١٩٠٢ ـ سنة ١٩٠٧).

آراؤه

١ ـ الازدواج في تطوره الروحي

كان تين من دعاة المذهب الوضعي المتطرفين، حتى قال أن «الفضيلة والرذيلة يصنعان مثل الزاج والسكر». وكان هدفه هو «دراسة الانسان عن طريق التاريخ، والتاريخ عن طريق تاريخ الأدب، وتاريخ الأدب عن طريق دراسة كبار الأدباء» ـ على حد تعبير أميل فاجيه Faguet.

أما منهجه فقد أوضحه في مقدمات كتبه التالية: «بحث في تيتوس لفيوس» و«الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» (وفي الفصل الأخير منه أيضا) و«تاريخ الأدب الانكليزي» (وله مقدمة مشهورة)، وفي مواضع من كتابه: «في العقل» وكتابه: «بحث في خرافات لافونتين».

وهذا الكتاب الأخير هو الذي نال به الدكتوراه. وفي مقدمته يحدد منهجه هكذا: «يمكن أن ننظر إلى الانسان على أنه حيوان من نوع أعلى، ينشىء فلسفات وقصائد على نحو شبيه بدود القز حينما يصنع الشرانق والنحل حينما يصنع الخلايا». وفي «الرحلة إلى جبال البرانس» (سنة ١٨٥٨) يتعرّف في سكان أقليم البرانس (البرنيه) من انسان وحيوان: طابع الأرض والجو وظروف الحياة. وفي «بحث عن تيتوس لفيوس» (سنة ١٨٥٦) يدافع عن الألية النفسية وعن الجبرية التي تقول ان فينا ملكة رئيسية فعلها المطرد ينتقل ـ على نحو مختلف ـ إلى أجهزتنا المختلفة ويوحي إلى آلتنا بنظام ضروري من الحركات المقدّرة.

وتين في مطلع تطوره الفكري كان مشايعا متحمسا للوضعية التجريبية. ويحاول أن يطبق منهج العلوم الوضعية (الفيزيائية والحيوية) على العلوم الروحية (علم النفس، التاريخ، الأدب). ولذا نراه في كتابه «الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر» يحمل حملة شعواء على مين دي بيران وعلى فكتور كوزان وكل التيارات الروحية في الفلسفة الفرنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر: رواييه كولار، وجوفروا، وكوزان، وداميرون الخ. وفي مقابل ذلك يمدح الحسّية المتطرفة عند كوندياك ولاروميجير، ويصرّح بأن الأديولوجية (وهي نزعة حسّية فعالة) هي النزعة الملائمة للروح الفرنسية. ويرى أن التحليل هو الطريق الوحيد لمعرفة الأشياء بوجه عام. ويشارك وضعية كونت وفلسفة هيوم فيقرر أن الحقيقي هو ما يتبدى لحواسّنا.

وفي مقدمة كتابه العظيم: «تاريخ الأدب الانكليزي» يشرح نزعته الوضعية الحتمية، ويعلن إيمانه بالجبرية اللامحدودة، وبها يفسّر ظواهر الأدب، ومن ثم ظواهر الانسان والتاريخ والحياة بوجه عام.

ذلك أن تين ظل ينشد منذ شبابه: الوضوح والشمول. وقد ظل حتى الخامسة عشرة متدينا لكن عقله تنبه فجأة «وكأنه النور» على حد تعبيره، ودعاه إلى الفحص عن العقيدة الدينية. فماذا كانت نتيجة هذا الفحص؟ يقول تين: «أول ما سقط أمام روح النقد هذه هو إيماني الديني». فطرح الشاب منذ الخامسة عشرة كل سلطة أخرى غير سلطة العقل، وكانت النتيجة أنه لم يعد يرى في وجود الله، وخلود النفس، والواجب الأخلاقي إلا مجرد احتمالات وظنون. وانتابه الشك. فقال عن نفسه: «هنالك انتابني الحزن. لقد جرحت نفسي بنفسي في أعز ما كنت أعتزّ به. لقد صرت أنكر سلطة هذا العقل الذي كنت أجلّه كثيرا. فوجدت نفسي في الخلاء والعدم، ضائعا ومغموساً».

لكن طبيعته الأصيلة لم تكن تريغ إلى الشك، بل إلى اليقين. فأنجاه من الشك مذهب وحدة الوجود. ووجد أنه لا سرور على الأرض يعدل الحقيقة المطلقة، التي لا شك فيها، الخالدة الكلية. وراح يؤكد أن «العلم الحقيقي هو ذلك الذي يفسّر كل الأشياء وفقا لعلاقتها بالمطلق، ببيان أنها تستمد ضرورتها من المطلق».

لكنه تأثر في الوقت نفسه بالوضعية الانجليزية عند جون استيورت مل والمثالية الألمانية عند هيجل لكنه لم يرضَ عن كلتيهما رضا تاما، إذ وجد الوضعية الانجليزية تبحث عن اليقين دون التركيب والشمول، بينما المثالية الهيجلية هي تركيب وشمول بغير يقين. لهذا رأى أن فلسفة المستقبل يجب عليها أن تتجاوزهما وذلك بالمزج بين ميزتيهما: اليقين؛ والشمول. إنه يريغ إلى أن يمزج بين مل وهيجل، بين الوضعية الانجليزية، والمثالية الألمانية. وظن أن ذلك ممكن عن طريق استعارة بعض الافتراضات الموجودة لدى هيجل واسبينوزا.

ومن هنا جاء هذا الازدواج في فلسفة تين، وهو ازدواج مشاهد في كل محاولاته الفكرية.

وهذه المحاولة للجمع بين العلم الوضعي والميتافيزيقا كانت - ولا تزال - مشكلة المشاكل في عصر تين واستمرت حتى يوم الناس هذا. ففي عصر تين عني بها خصوصا رينان، وفاشرو Vacherot ورافيسون، ولاشيلييه، وبوترو، ورنوفييه وآخرون كثيرون في فرنسا، ونظائر لهم في ألمانيا وانجلتره.

٢ - وضعية تين:

ويبدو أن تين قد اعتنق الوضعية مستقلا عن أوجست كونت، ذلك أنه صار وضعيا قبل أن يقرأ كونت بامعان واستقصاء لأنه لم يقرأه بعناية إلا في سنة ١٨٦٠ أو سنة ١٨٦١، ثم في سنة ١٨٦٤ حين كان عليه أن يكتب نقدا في «جريدة الديبا» Journal de Debats عن الطبعة الثانية لكتاب أوجست كونت «محاضرات في الفلسفة الوضعية». وهو يصرّح بأن «معظم الأشخاص الذين يقرأون كانوا، فيما أزعم، في نفس حالتي فيما يتعلق بالسيّد كونت. إنهم لم يكونوا يعرفون منه إلا قطعاً متناثرة، لقد قرأوا مستخلصات منه، أو مقالات عن مؤلفاته، واكتفوا بهذا ولم يكن ذلك بغير سبب، على الأقل ظاهر». لكن اعتناق بعض كبار المفكرين لمذهب كونت، مثل لتريه Littré وشارل روبان Robin وبكل Buckle ومل Mill لفت الأنظار وجلب الاهتمام بفلسفة كونت. وينقد تين فلسفة كونت وشخص كونت لعدة أسباب، منها:

١ - أسلوبه

٢ - أزمته الدينية الغريبة

٣ - نزعته التوكيدية القاطعة (الدوجماتيقية) في عرض أفكاره.

والحق أن ثم من الفروق بين كونت وتين ما يجعل من غير الممكن عدّ تين تلميذاً لكونت أو من أنصاره. وهذه الفروق هي:

١ - كونت لا يعدّ علم النفس علما مستقلا، بينما تين يؤكد استقلال علم النفس، ويعدّ أحد مؤسسي علم النفس التجريبي.

٢ - كونت يقرر استحالة الميتافيزيقا في العصر الوضعي، بينما تين يرى في الميتافيزيقا ذروة التفكير الانساني.

٣ - كونت كان مهمل الأسلوب غامض العبارة، أما تين فكان جيد الأسلوب، واضح التعبير، وكان يرى أن من مهمة الفيلسوف الفرنسي أن يعبر بوضوح وجلاء.

لكن هذا شيء، والمشابه بين تين والوضعية بوجه عام شيء آخر. وهذه المشابه تتلخص فيما يلي:

١ - التجربة الحسية هي المصدر والأساس في كل معرفة بالواقع. يقول تين: «كل حقيقة واقعية يدركها الانسان تجريبيا». بل هو أحيانا يتجاوز الوضعيين الرسميين في هذا المجال فيقول «نحن نذهب إلى أبعد مما تذهبون... نحن نقرر أنه لا يوجد في العالم إلا وقائع وقوانين، أعني أحداثا وعلاقات بين أحداث، ونحن نقر مثلكم بأن كل معرفة تقوم أولا في الربط بين الوقائع وإضافة بعضها إلى بعض».

٢ - يرفض التجريدات التي ليست مستمدة من التجربة. وعلى هذا الأساس يرفض تين «الذات» و«الجوهر» بوصفهما كيانين مستقلين في الوجود. يقول تين: «لا يوجد في الأنا شيء حقيقي غير سلسلة أحداثه... وهذه الأحداث هي من طبيعة واحدة، وترجع كلها إلى الاحساس».

٣ - مثالية تين:

أما مثاليته فقد استمدها من هيجل. لكنه، كما لاحظ روسكا Rosca، «فهم هيجل من خلال إسبينوزا الهيجلي، إسبينوزا الرياضي، والقائل بالآلية mecaniste، وشيد، بمواد اغترفها بكلتا يديه من مؤلفات هيجل، مذهبا دعائمه الأساسية ليست إلا مذهب أسبينوزا» (روسكا: «تأثير هيجل في تين الواضع لنظرية في المعرفة والفن» ص ٤١٤، باريس سنة ١٩٢٨).

لقد قلنا ان تين في شبابه، مرّ بمرحلة شك كاسح، وأن مذهب وحدة الوجود، عند اسبينوزا، هو الذي أنجاه من هذا الشك. كيف كان ذلك؟ هذا ما يشرحه تين فيقول:

«لقد تجلّى لي حينئذ أن الميتافيزيقا معقولة وأن العلم أمر جادّ. وبفضل البحث المستمر وصلت إلى مرتفع استطعت من عليائه أن أحيط بكل الأفق الفلسفي، وأن أفهم تقابل المذاهب، وأن أشهد مولد الآراء وأن أكتشف عقدة الخلافات وحل الصعوبات. وعرفت ماذا ينبغي أن أفحص عنه من أجل العثور على الخطأ أو الصواب. ورأيت النقطة التي منها ينبغي علي أن أوجه كل ابحاثي. ثم اني كنت أملك المنهج: لقد درسته من باب الاستطلاع والتسلية. هنالك أكببت على العمل

بحماسة، وتبددت الغيوم، وفهمت الأصل في أخطائي: لقد أبصرت التسلسل والمجموع» («مراسلاته» حـ ١ ص٢٥).

لقد صار ينظر إلى العالم على أنه كلّ واحد تحكمه علّية دقيقة. وصار يعرّف المعرفة بأنها علم الأسباب. ومن هنا يرى ان مهمّة أي علم هو «اكتشاف الأسباب»، وعرّف الميتافيزيقا بأنها «البحث عن العلل الأولى». يقول: «يوجد صنف كبير من الأشياء: الجواهر، الماهيات، العلل، الطبائع، القوى، تسمّى الكيانات الميتافيزيقية، وهي في الواقع مادة الميتافيزيقا. لكن هذه الأسماء كلها ترجع إلى إسم واحد هو: العلة» («الفلاسفة الفرنسيون...» ص ٧١)

لكنه يفهم العلّية لا بمعناها عند جون استورت مل، بل بمعناها عند كل من اسبينوزا وهيجل. فمن اسبينوزا أخذ فكرة الحتمية (الجبرية) الدقيقة في العالم، والقول بأنه لا يوجد شيء عارض contingent في الكون. كذلك أخذ عنه فكرة أن نظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها. ولما درس هيجل بعد أن بدأ بدراسة اسبينوزا تأيّد له ما ذهب إليه أسبينوزا. بيد أن هيجل أغراه بفكرة «التطور والنمو» Entwicklung. يقول تين: «كل الأفكار التي سرت في ألمانيا منذ خمسين سنة تردّ إلى فكرة واحدة هي فكرة «التطور والنمو». وتقوم في تصوّر كل أجزاء مجموع ما على أنها متضامنة فيما بينها ومتكاملة حتى أن كل جزء منها يقتضي بالضرورة وجود الباقي وكلها مجتمعة تكشف - بتواليها وتباينها - عن الصفة الباطنة التي تجمعها وتنتجها». («تاريخ الأدب الانكليزي» حـ ٥ ص٢٤٧، طبعة هاشت).

وهو يرى، كما قلنا، هيجل من خلال اسبينوزا. يقول: «إن هيجل هو اسبينوزا مكبّرا بواسطة أرسطو، وواقفا على ذلك الهرم من العلوم الذي تشيّده التجربة الحديثة منذ ثلاثة قرون» («الفلاسفة الفرنسيون...» ص١٣٣).

٤ - علم النفس:

وقد أسهم تين في إيجاد علم النفس التجريبي بنصيب وافر، حتى قال البعض انه «نقطة ابتداء علم النفس التجريبي والباتولوجي في فرنسا» (بنروبي: «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا»، بترجمتنا، حـ ١ ص ٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٦٤). وقد أودع آراءه في علم النفس في كتابه «في العقل» (في مجلدين، باريس سنة ١٨٧٠).

يرى تين أن علم النفس ينبغي أن يصبح علم وقائع، كما هو الشأن في كل علم، كما ذكرنا من قبل.

ويتأثر تين في تصوره لعلم النفس بكونديياك في قوله ان الأفكار العامة ترجع إلى علامات، وبجون استورت مل في نظريته في الاستقراء، وبالكسندر بين Bain في نظريته في إدراك الامتداد.

وينتهي إلى ذرية روحية. تقرر أن «الروح ليست إلّا سيالا وحزمة من الاحساسات والدوافع التي لو شوهدت من جانبها الأخر لوجدت سيالا وحزمة من الاهتزازات العصبية» («في العقل» جـ١ ص٧، ١٢٨). وكما أن الجسم الحي نسيج من الخلايا التي يتوقف بعضها على بعض فإن العقل الفاعل نسيج من الصور التي يتوقف بعضها على بعض، وليست الوحدة، في الواحد والأخر، غير انسجام ونتيجة» (الكتاب نفسه ص١٢٤). ولهذا ينبغي أن نطرح كلمات: العقل، الذكاء، الارادة، القوة الشخصية، بل وأيضا كلمة: الأنا. وما يحقق استمرار شخص معنوي متمايز هو التوالد المستمر لمجموعة واحدة من الصور المتمايزة. ويرى تين أن الذات، النفس، الارادة، القوة، ليست إلا مخلوقات ميتافيزيقية أي وهمية. انها «أشباح ولدتها الألفاظ، تختفي بمجرد فحص معنى الكلمات فحصا دقيقا». «فالقوة» ليست إلا الارتباط المستمر بين واقعة في المقدّم وواقعة في التالي، و«الانا» ليس إلا سلسلة متمايزة من الحوادث، الخ...

وهكذا تطغى حسّية كونديياك على علم النفس عند تين.

وقد أفضت به هذه الوضعية الحسّية إلى إنكار كل ما ليس بمحسوس وبالتالي إلى إنكار الدين. ولهذا نجده يقرر صراحة أن «الدين نوع من الشعر الذي يعدّ أنه حقيقي» une sorte de poême tenu pour vrai» ويؤكد أن الدين لا يمكن إثباته علميا، وأن كل محاولة للمزج بين العلم والدين مضادة لكليهما.

مؤلفاته

— La Fontaine et ses fables, 1853.

— Essai sur Tite-Live, 1856.

— Les philosophes classiques du dix - neuvième siècle en France, 1857.

— Essais de critique et d'historie, 1858.

— Le Positivisme anglais, étude sur Stuart Mill, 1864.

— Histoire de la littérature anglaise 3 vols, 1864.

— De l'intelligence 2 vols., 1870.

- Philosophie de l'art, 2 vols, 1882.
— Nouveaus Essais de critique et d'histoire, 1882.
— Derniers essais de critique et d'histoire, 1894.
-- Hippolyte Taine, sa vie et sa Correspondence 4 vols. 1902-7.
— Les origines de la France contemporaine, 1875- 93.

مراجع

— A. Chevrillon: Taine, la formation de sa pensée, Paris, 1932.
-- G. Barzellotti: La philosophie de H. Taine 1900.
— V. Giraud: Essai sur Taine, Hachette, Paris, 1901.
-- D.D. Rosca: L'Influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art, 1928.

ج

ج

جانيه

Paul Janet

فيلسوف فرنسي من أتباع النزعة الانتقائية.

ولد في باريس في سنة ١٨٢٣، وتوفي في باريس سنة ١٨٩٩. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس سنة ١٨٤٨. وعين استاذا في السوربون في سنة ١٨٦٤ وصار عضوا في أكاديمية العلوم الأخلاقية في سنة ١٨٦٤.

وله المؤلفات التالية:

— La philosophie du bonheur
— Histoire de la science politique dans ses raports avec la morale, 1872.
— Les causes finales, 1874.
— La philosophie de la Révolution française, 1875.
— Principes de métaphysique et de psychologie, 1896.
— Psychologie et métaphysique.
— (Avec Gabriel Séailles): Histoire de la philosophie: Les problèmes et les Ecoles.

آراؤه

كان بول جانيه تلميذا لفكتور كوزان، واعتنق مذهب استاذه، وهو مذهب «الانتقائية» eclectisme أي الانتقاء بين الآراء والمذاهب بحسب ما يراه معقولا أو مقبولا عنده.

وجانيه يؤكد جوهرية النفس، أي أن ثم جوهراً له أفعال ومظاهر هي أحوال النفس وظواهرها.

ويؤكد الحرية، لأن الشعور يكشف لنا عن إرادة مستقلة مسؤولة.

ويؤكد وجود الله، لأن الشعور يدرك «محيطا لا غور له نحن نغوص فيه، وهو يتجاوزنا من كل ناحية».

والفلسفة ترادف الميتافيزيقا، بمعنى أنها علم نسبي بالمطلق، أو علم إنساني بما هو إلهي. وكلما تقدمت العلوم، إزدادت الفلسفة ثراء.

وهو يسعى لتجاوز وضعية كونت.

وفي الأخلاق يسعى إلى التوفيق بين مذهب أرسطو في السعادة، وبين مبدأ فولف في الكمال، ومبدأ كنت وفشته في الشخصية الانسانية. ويفضي إلى مذهب في السعادة عقلي النزعة ميتافيزيقي الجذور. والانسان المثالي عنده هو المشارك في الواقع وفي المطلق معاً. ويقول: «لكي أؤمن بكرامة نفسي وسموها وكرامة نفوس الآخرين وسموها ـ وهم إخواني ـ فإن من الواجب عليّ الايمان بمبدأ أعلى للكرامة والسمو. ويجب أن أقدر على أن أقول: ليأت ملكوتك» («الأخلاق» ص١٦٥، باريس سنة ١٨٧٤).

الجسم

الجسم هو الموجود الممتد ذو الأبعاد الثلاثة: الطول، العرض، العمق. وللجسم مقدار (حجم) وشكل، وثقل (وزن) وكتلة. وهو اما في حركة واما في سكون. وله

خصائص: كهربائية، ومغناطيسية، وكيفيات ضوئية، وسمعية (صوتية) وحرارية.

ويعرّف ديكارت الجسم بأنه في نهاية التحليل : مكان ملآن ، اذ لا يوجد خلاء ، وهو شيء ممتد يتميز بالمعية في حركة اجزائه .

يقول اسبينوزا ان الجسم كمّ ذو ثلاثة ابعاد ، ويتخذ شكلاً أي حالاً من احوال الامتداد .

أما عند ليبنتس فإن الجسم الفيزيائي مجموع من الأحادات monades به يكون الجسم الفيزيائي مظهراً (أو تجلياً manifestation) للجسم المعقول .

ويقسّم كنت الجسم الى ظاهري وديناميكي . ذلك أن الأجسام ، بما هي أجسام ، ليست أشياء في ذاتها ، بل ظواهر أو (تجليات) الأشياء في ذاتها . بيد أن الأجسام توجد بالفعل ، اعني أن الأشياء تحتاج الى مركبات تجريبية محددة من حيث المكان ، بينها وبين بعض توجد علاقات ميكانيكية ـ ديناميكية . واذا تساءلت: هل للأجسام وجود حقيقي خارجاً عنيّ، فإن الجواب هو أنه لا يوجد أجسام خارج حساسيتي ذلك أنها موجودات حسية قائمة في ملكة الامتثال » .

وفي الفلسفة المعاصرة شغلت مسألة الجسم فلسفة الظاهريات . وعقد لها سارتر فصلاً في كتابه « الوجود والعدم » (القسم الثالث ، الفصل الثاني : الجسم ، ص ٣٥٣ ـ ٤١٣ ، باريس سنة ١٩٤٣) وخلاصة رأيه أن الجسم يظهر تحت ثلاثة أبعاد انطولوجية . في البعد الأول ، الجسم هو « جسم من أجلي» ، بحيث استطيع ان أقرر انني « اعيش جسمي » . وفي البعد الثاني ، الجسم هو من اجل (أو : بالنسبة الى) الغير أو أن الغير هو بالنسبة اليّ جسم ، فالجسمية هنا مختلفة اختلافاً كلياً عن جسمي بالنسبة اليّ . وفي هذا البعد الثاني يمكنني أن أقول : « جسمي يستعمله ويعرفه الغير » ولكن من حيث أنني من أجل (أو بالنسبة الى) الغير ، فإن الغير يتجلى لي بوصفه الذات الذي أنا بالنسبة اليه موضوع . واذن فأنا اوجد بالنسبة الى ذاتي بوصفي معروفاً بالنسبة إلى الغير، خصوصاً في وقائعيته . فأنا أوجد بالنسبة (أو من اجل) ذاتي بوصفي معروفاً للغير على شكل جسم . وذلك هو البعد الثالث الانطولوجي للجسم .

ان جسمي ـ هكذا يقول سارتر (ص ٣٦٨)ـ يعد مركز اشارة كامل تشير اليه الأشياء « ان جسمنا ليس فقط ما سمي منذ زمان طويل « مقّر الحواس الخمس » ، بل هو ايضاً الأداة والهدف من أفعالنا وليس الجسم بالنسبة الينا هو الأول والذي يكشف لنا الأشياء ، بل الأشياء ـ الأدوات هي التي ـ في ظهورها الأصيل ـ تدلنا على جسمنا . ان الجسم ليس حاجزاً بيننا وبين الأشياء : وإنما هو فقط يظهر فردية وامكانية علاقتنا الأصلية بالأشياء ـ الأدوات» (ص ٣٧٣) « والجسم هو ، بمعنى ما ، ما أنا عليه مباشرة ، وبمعنى آخر أنا مفصول عنه بالسمك اللامتناهي للعالم ، انه معطى لي بواسطة مد من العالم نحو وقائعيتي facticité وشرط هذا المد الدائم هو التجاوز الدائم » (ص ٣٧٤) .

وجسمي هو تركيب واعٍ من تراكيب وعيي .

« وجسم الغير هو الغير نفسه بوصفه علواً ـ أداة » (ص ٣٨٩) « وجسم الغير هو وقائعية العلو ـ المعلو عليه من حيث تشير الى وقائعيتي وأنا لا أدرك الغير أبداً بوصفه جسماً دون أن أدرك في الوقت نفسه ، على نحو غير صريح ، جسمي ، بوصفه مركز اشارة يدل عليه الغير» (ص ٣٩٣).

ان الغير يعطى لي أولاً على انه « جسم في موقف » وابتداء منه يوجد موقف . ووجود جسم الغير هو شمول تركيبي بالنسبة اليّ . ومعنى هذا أولاً انني لاأستطيع أبداً أن أدرك جسم الغير اللهم إلا ابتداء من موقف شامل يدلّ عليه ، وثانياً أنني لا أستطيع ان أدرك ـ على نحو منعزل ـ عضواً ما من جسم الغير ، بل أدركه ابتداء من شمول الجسد والحياة . ولهذا فإن ادراكي لجسم الغير يختلف تماماً عن ادراكي للأشياء . ومع ذلك فإن جسم الغير يعطى لنا مباشرة على أنه وجود الغير .

وخلاصة هذا كله ما يلي : « أنا أوجد جسمي : هذا هو بعده الأول في الوجود . جسمي يستعمله الغير ويعرفه : هذا هو البعد الثاني . لكن من حيث أني موجود بالنسبة الى الغير ، فإن الغير ينكشف لي بوصفه الذات التي بالنسبة اليها أنا موضوع . والأمر هنا . . . يتعلق بعلاقتي الأساسية مع الغير . . أنا إذن أوجد بالنسبة الى ذاتي بوصفي معروفاً بواسطة الغير ـ خصوصاً في وقائعيتي نفسها . وأنا أوجد بالنسبة الى نفسي بوصفي معروفاً من الغير من حيث انني

جسم . وذلك هو التغير الانطولوجي الثالث لجسمي » (ص ٤٠١) .

وعلى نحو آخر ، يتناول جبرييل مارسل مشكلة الجسم فيقول : « ان الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها ، فإنها تفترض الغاء الأنا ، والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده ، لكن خاصية جسمي هي الا يوجد وحده ، وألا يستطيع أن يوجد وحده . وأن يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التمييز منه في نفس الوقت » (« من الأباء الى النداء » ص ٣١ ، باريس سنة ١٩٤٠) . ويقرر في « يومياته » (ص ٢٣٦) : « انني لست جسمي اكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا أنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن عليّ أولاً أن استخدم جسمي » .

ويرتبط بمشكلة الجسم مشكلة العلاقة بين الجسم والنفس فراجعها تحت كلمة : نفس .

جلسون (اتين)

Etienne Gilson

مؤرخ لفلسفة العصور الوسطى ذو مكانة رفيعة وتأثير واسع .

ولد في ١٣ يونيو سنة ١٨٨٤ في باريس . ودرس في مدارس الأخوة المسيحية ، ثم في معهد نوتردام دي شامب ، ثم في مدرسة (ليسيه) هنري الرابع الثانوية بجوار البانتيون في باريس حيث حصل على البكالوريا. وبعدها دخل كلية الآداب (السوربون) في جامعة باريس حيث حصل على الليسانس في الفلسفة . وفي سنة ١٩٠٧ حصل على الاجريجاسيون في الفلسفة . وعيّن في اثرها مدرساً للفلسفة في خمس مدارس ثانوية على التوالي في الأقاليم طوال ست سنوات . وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في سنة ١٩١٣ وعيّن على اثرها مدرساً في كلية الآداب بجامعة ليل Lille بشمالي فرنسا . ولما قامت حرب سنة ١٩١٤ انخرط في الجيش برتبة ملازم في فرقة المدفعية ، وأسر أمام فردان في ٢٣ فبراير سنة ١٩١٦ . ثم سرّح من الخدمة العسكرية في مارس سنة ١٩١٩ وعيّن بعد ذلك ببضعة أسابيع أستاذاً ذا كرسي في جامعة استراسبورج.

وانتقل منها في بداية العام الدراسي سنة ١٩٢١ أستاذاً الى كلية الآداب (السوربون) في جامعة باريس وفي المدرسة العملية للدراسات العليا الملحقة بها ، في قسم العلوم الدينية ، واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٢ ، حيث صار أستاذاً في الكولـج دي فرانس يشغل كرسي تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى . واستمر يحاضر في الكوليج دي فرانس الى أن أحيل الى التقاعد في سنة ١٩٥١ . وفي عامي ١٩٤٧ - ١٩٤٨ كان عضواً في مجلس الجمهورية (مجلس الشيوخ بعد ذلك) ممثلاً لحزب الحركة الجمهورية الشعبية .M.R.P وهو الحزب الكاثوليكي المحافظ الذي برز غداة الحرب العالمية الثانية في فرنسا . وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية في ٢٥ أكتوبر سنة ١٩٤٦ . وتوفي في ١٩ سبتمبر سنة ١٩٧٨ في مستشفى مدينة أوسير Auxerre وكان في السنوات الأخيرة من عمره يقيم في قصر ريفي بنواحيها .

وكان أول انتاجه رسالة دبلوم الدراسات العليا ، وعنوانها « ديكارت والاسكولاستيك » Descartes et la Scolastique ، وكانت إيذاناً ببداية الطريق الذي سيسلكه فيها بعد ، وهو تاريخ فلسفة العصور الوسطى في أوروبا . وتلا ذلك الرسالتان اللتان تقدم بهما لنيل الدكتوراه في الآداب سنة ١٩١٣ وعنوانهما:

١ - الحرية عند ديكارت واللاهوت - La Liberté chez Descartes et la Théologie

٢ - فهرست اسكولاستيكي ديكارتي Index scolastico - cartésien

ولما عيّن مدرساً في جامعة ليل جعل موضوع محاضراته هو مذهب القديس توما الأكويني وتمخض ذلك عن كتاب نشره في استراسبورج سنة ١٩١٤ بعنوان : «التوماوية، مدخل الى فلسفة القديس توما الأكويني » Le Thomisne introduction a la Philosophie de St. Thomas d'Aquin وما لبث أن عدّل في الكتاب وزاد فيه كثيراً ، وأصدر طبعة ثانية موسّعة في سنة ١٩٢٢ عند الناشر الجديد جوزف فران Joseph Vrin ، ومن ذلك الحين توثقت العلاقة بين جلسون وناشره فران حتى صار جلسون هو المشرف الفكري على هذه الدار المتخصصة في نشر كتب الفلسفة ، وتولى الاشراف فيها على اصدار سلسلة كتب بعنوان : « دراسات في فلسفة

العصور الوسطى » وقد صدر منها حتى وفاة جلسون حوالي سبعين كتاباً ، وفي الوقت نفسه أصدر حولية بعنوان : « محفوظات في التاريخ الأدبي والعقيدي للعصور الوسطى » Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge.

ودعاه الآباء الباسليوسيون الى ادارة وإنشاء معهد لدراسات العصور الوسطى في جامعة تورنتو بكندا ، وافتتح هذا المعهد في ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٢٩ . ومن ثم توثقت صلة جلسون بكندا والولايات المتحدة الاميركية ، وكانت آخر اقامة له هناك في سنة ١٩٧١ . وحرّر بعض كتبه باللغة الانجليزية ، وبعضها لا مقابل له بالفرنسية ، مثل كتابه المهم « وحدة التجربة الفلسفية » The Unity of philosophical experience (نيويورك ، سنة ١٩٣٧) وبعضها الآخر له مقابل لكنه مختلف بعض الاختلاف في اللغة الفرنسية ، مثل كتابه Christian philosophy in the middle âges, New York, 1955. الذي هو مقابل - مع اختلاف - لكتابه الشهير La philosophie au Moyen âge. (باريس ، سنة ١٩٤٤) .

والقسم الرئيسي في انتاج جلسون هو دراساته في فلسفة العصور الوسطى . وها نحن نورد ذكرها :

— Le Thomisme, introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin , 2ᵉed. 1922, 6ᵉed. 1965.

- Introduction a l'Etude de Saint Augustin, 4ᵉed. 1969.

- Etudes sur le rôle de la pensée medievale dans la formation du système cartésien, 4ᵉ ed. 1975.

- La philosophie de Saint Bonaventure, 3ᵉ ed. 1953.

- Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondaimentales, 1ᵉre ed. 1952.

- Dante et Béatrice, 1974.

- Dante et la Philosophie, 3ᵉ ed. 1972.

- l'Esprit de la philosophie médiévale. Gifford lectures (Université d'Aberdeen) 2ᵉ ed. 1969.

- Héloïse et Abélard, 3ᵉ ed. 1964.

- Introduction à la philosophie chrétienne, 1960.

- Realisme Thomiste et critique de la connaissance, 1947.

- Saint Thomas moraliste, 2ᵉ ed, 1974.

- La théologie mystique de Saint Bernard, 3ᵉ ed. 1969.

وكان جلسون ذا نظرات فلسفية ميتافيزيقية ، نجدها في كتبه التالية :

- L'Etre et l'essence, 2ᵉ ed. 1972.

- D'Aristote à Darwin... et retour. Essaic sur quelques constantes de la philosophie, 1971.

كما أن له دراسات في الفن والأدب ، نجدها في الكتب التالية .

- L'Ecole des Muses, 1951.

- Les Idées et les Lettres, 2ᵉ ed. 1955.

- Les Tribulations de Sophie, 1967.

- Introduction aux arts du Beau, 1963.

- Linguistique et Philosophie, 1969.

- Matières et formes. Poietique particulière des arts majeurs, 1964.

- Peinture et réalité. 2ᵉ ed . 1972.

- La societé de Masse et sa Culture. Arts plastiques, musique , Littérature, Liturgies, 1967.

وبعد وفاته نشر له كتاب : -
Constantes philosophiques de L'Etre

وكل هذه الكتب ظهرت لدى الناشر جوزف فران في باريس Joseph Vrin.

جنتيله

Giovanni Gentile

فيلسوف ايطالي هيجلي النزعة ، وينعت مذهبه بأنه « مثالية الفعل المحض » لأنه يضع أساساً له القول بأن

العقل فعل محض.

ولد في ٣٠ مايو سنة ١٨٧٥ في مدينة Castelvetrano بجزيرة صقلية . درس في جامعة بيزا الأدب أولاً ، ثم تحول عنه الى الفلسفة تحت تأثير دوناتو يايا Donato Jaja الذي كان تلميذاً لبرترندو اسبافنتا ، الأستاذ في نابولي ومن أنصار الهيجلية : وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٩٨ برسالة عنوانها « روسميني وجيوبرتي » (بيزا، سنة ١٨٩٨) وتدل على اهتمامه بالفلسفة الايطالية وتاريخها . وفيها بيّن العلاقة الوثيقة بين النزعة الكاثوليكية في ايطاليا وبين المثالية الألمانية .

وفي سنة ١٨٩٩ كتب ثاني مؤلفاته بعنوان « فلسفة ماركس » (بيزا، سنة ١٨٩٩) وفيه نقد الماركسية من وجهة نظر هيجلية محضة . وانعقدت حينئذٍ أواصر الصداقة بينه وبين بندتو كروتشه الذي كان يكبره بتسع سنوات ، لكن جنتيله هو الذي أثر على كروتشه من الناحية الفلسفية ، لأنه كان اكثر تعمقاً في الفلسفة من كروتشه .

وفي سنة ١٩٠٠ نشر بحثاً عن « التصور العلمي للبيداجوجيا » وهو يمثل الجانب الثاني في عقلية جنتيله ، أعني الاهتمام بعلم التربية ، نظرياً وعملياً حين سيصبح وزيراً للمعارف ويحاول اصلاح نظام التعليم الثانوي في ايطاليا في أواسط العشرينات من هذا القرن .

وصار مدرساً في جامعة نابولي في سنة ١٩٠٣ ثم أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة بلرمو (صقلية) سنة ١٩٠٦ .

لكن الانتاج البارز له في هذه الفترة هو كتابه (في مجلدين) بعنوان : « موجز علم التربية بوصفه علماً فلسفياً » (باري ، سنة ١٩١٣ - سنة ١٩١٤) .

وفي سنة ١٩١٤ خلف أستاذه يايا Jaja في كرسي الفلسفة بجامعة بيزا . وهنا ألّف أشهر كتبه بعنوان : « نظرية عامة في العقل بوصفه فعلاً محضاً » (بيزا، سنة ١٩١٦) .

وفي سنة ١٩١٧ انتقل الى جامعة روما ، حيث ألّف كتاباً بعنوان : « مذهب المنطق بوصفه نظرية في المعرفة » (ظهر الجزء الأول في بيزا سنة ١٩١٧ ، والجزء الثاني في باري سنة ١٩٢٣) .

وفي سنة ١٩٢٢ صار وزيراً للمعارف في أول حكومة شكلها موسوليني . فقام بإصلاح شامل لنظام التعليم في ايطاليا . ثم استقال في سنة ١٩٢٤ وصار أول رئيس «للمعهد القومي الفاشستي للثقافة». وقد بقي حتى آخر حياته «فيلسوف النظام الفاشستي» واستمر في نفس الوقت يحاضر في جامعة روما . وأشرف على إدارة تحرير «دائرة المعارف الإيطالية» التي تعد في نظرنا أعظم دائرة معارف حتى اليوم من جميع النواحي : غزارة المادة، وفرة الرسوم والإيضاحات، عمق ودقة الأبحاث المكتوبة، إلخ. وقد بدأ العمل فيها في سنة ١٩٢٥ وتم نشرها في سنة ١٩٣٧ .

ولما احتل الحلفاء جنوبي ايطاليا وسقط حكم موسوليني في جنوبي ايطاليا ، وأقام موسوليني - بمساعدة الألمان - الجمهورية الفاشستية الايطالية في النصف الشمالي من ايطاليا ، انتقل جنتيله الى الشمال وعمل على النضال في سبيل تثبيت هذه الجمهورية الفاشستية . لكن الشيوعيين المتمردين اغتالوه في فيرنتسه في ١٥ أبريل سنة ١٩٤٤ .

فلسفته

ينتسب جنتيله ، شأنه شأن زميله كروتشه ، الى ما يسمى بالهيجلية الجديدة . لكنه مع ذلك يميز عن صاحبه ، كما يميز عن سائر الهيجليين المحدثين .

يقول جنتيله : ان طفولة الانسان تتحرك في عالم خلقه الانسان بنفسه بواسطة خياله وفيه يعيش كما لو كان في حلم . والفن يمثل مرحلة الطفولة في الانسان : انه يعيش في حلم وفي خيال .

ويتلو مرحلة الفن مرحلة الدين . وفيها يلجأ الانسان الى إله يعّده عالياً عليه . هنالك يركع الانسان أمام مذابح هو الذي شادها بنفسه ومن ثم ينشأ التقابل بين الفن والدين : إذ الفن ذاتي ، بينما في الدين توكيد لكائن خارج عن الذات ، هو الإله .

هنالك تأتي الفلسفة لتوفق بين ذاتية الفن وموضوعية الدين . وهذا التوفيق لا يمكن أن يتم إلاّ بتفسير للفن وللدين على نحو يمكن العقل من انجاز هذا التوفيق - ويتحقق ذلك بأشاعة الدين في الفن ، وأشاعة الفن في الدين .

والوظيفة الفلسفية للعقل هي استرداد الأساطير

والأفكار والأشياء التي أخرجها العقل الى الخارج .

والحقيقة الواقعية كلها ـ الروحية والمادية على السواء ـ هي من صنع الفعل المحض للعقل . ولهذا فإن جميع مشاكل الفلسفة : وجود العالم الخارجي ، وجود سائر الذوات ، وجود الله نفسه ـ ترجع الى ديالكتيك باطن في الذات المفكرّة . ومن هنا يقوم جنتيله باستبعاد كل بقايا الواقعية أو الطبيعة التي لاتزال باقية في سائر أنواع المثالية . لا بد من ادراج الموجود في المعرفة ، فكلاهما (الوجود والمعرفة) يتحدان في فعل الفكر ، الذي لا يدرك أبداً شيئاً خارجه ، بل يجده في نقطة من نقط نموّه . والذات تنظم كل ما تخلقه وفقاً لمنظورات مختلفة .

ويتعالى جنتيله في مثاليته الى درجة انه ينكر وجود موضوع خارج الذات، ويقرر أن ما يسمى مادة انما هو نتاج متعدد للعقل أو الفكر . ويرى أن خطأ النزعات المثالية الأخرى يقوم في وضعها جوهراً خارج الذات لا تعرف ماذا تفعل به لأنه ليس في متناولها .

ان العقل ، هكذا يعتقد جنتيله ، فعل يضع موضوعه على شكل موضوعات متعددة ، ويوحدها في الوقت نفسه في وحدة العقل .

ويأخذ على هيجل أن ديالكتيكته ليس ديناميكياً . ويرى أن العقل يرفض أن يسكن أو يتحجر في تعيناته . ان العقل لا يتوقف أبداً ، بل هو في حركة دائمة ، وهو يصير ويتغير ويمتحن نفسه في خلق مستمر وحرية لا يمكن التنبوء مقدماً بأفعالها.

وللديالكتيك عند جنتيله ثلاث لحظات :

١ ـ الشعور الاولي بالفعل .

٢ ـ تموضع ما يشعر به العقل ويخلقه .

٣ ـ تأمل فلسفي هو الوظيفة العليا للعقل به يصير شاعراً بفعله ونشاطه .

التاريخ في رأيه ليس مجموعة من الوقائع المختلفة الثابتة ، كما لو كانت مجموعة من الفراشات المحنطة على لوحة . بل التاريخ صيرورة ديالكتيكية السير . وليس التاريخ موضوعاً للفكر ، بل التاريخ هو الفكر نفسه وهو يضع لنفسه موضوعاته مبسوطة في الزمان والمكان . والطبيعة ما هي إلّا الفكر متحجراً .

ويتناول مشكلة الموت فيقرر أنه ليست لدينا أية فكرة عن موتنا نحن . فشيء أن نموت ، وشيء آخر تماماً أن نتكلم عن الموت ، موت الآخرين . اننا لا نشعر من الموت إلا بموت الآخرين : الأقربين ، أو الأصدقاء ، أو المعارف . فإن الموت يظل في شعورنا حدثاً اجتماعياً ، ومن هذه الناحية هو يمسّنا على أنحاء مختلفة . ومن يمت يمت بالنسبة الى شخص ما . يقول جنتيله : « ان عزلة الآخرين فينا هي أيضاً بقاء في ذاكرتنا » (« تكوين المجتمع وتركيبه » ، ترجمة فرنسية ص ٣٠٦) .

أما الخلود ، بمعنى استمرار حياة الذات ، فأمر لا دليل عليه . وإنما الواجب علينا هو أن نربط حياتنا بحياة الآخرين .

أما عن الدين ، فإن جنتيله يميّز ، على غرار جوردانو برونو ، بين الدين الشعبي والدين الفلسفي . الدين الشعبي هو الذي يسعى خصوصاً الى البقاء بعد الموت ، والى الحياة الأخرى وما فيها من جزاء وعقاب . لكن الانسان بعد أن يسكن في هذا اليقين ، يسقط في هاوية التواضع متى ما قارن ذاته بالذات الإلهية . ان الله هو الكل في الكل . والانسان ، أمام هذا المطلق ، يغوص في حضن الألوهية ويشارك في الفكر الإلهي والأرادة الإلهية (الكتاب نفسه ، ص ٣٠٤) . وهكذا ينتهي جنتيله الى وحدة وجود صوفية شبيهة بتلك التي دعا اليها جوردانو برونو .

وقد كانت فلسفة جنتيله هي السائدة في ايطاليا خلال العشرين سنة الأخيرة من حياته.

وانقسم أنصارها الى فريقين : الأول ديني النزعة يتزعمه أرمندو كرليني Armando Carlini الذي ذهب الى أن جنتيله تأثر في فلسفته خصوصاً بالقديس أوغسطين ، وزعم أن « الأنا المتعالي » عند جنتيله هو « الله » عند الكاثوليك . وبعد موت جنتيله انضم هذا الفريق الى تيار الوجودية المسيحية وصار يكوّن حركة تدعى « الروحية المسيحية » .

والفريق الثاني يتزعمه Ugo Spirito وقد اتجه منذ البداية ، إلى المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومن ثم أسهم بنصيب وافر في تكوين الايديولوجية الفاشستية ابان ازدهارها ، وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية انضم هذا الفريق الى اليسار الايطالي .

في سنة ١٩٤٧ انشئت « مؤسسة جنتيله » في روما ، ومهمتها الرئيسية هي نشر مؤلفات جنتيله كلها في مجموعة واحدة تستغرق ٥٥ مجلداً . وبعض هذه المؤلفات قد نشره

جنتيله في المجلة الفلسفية التي بدأ يشرف على اصدارها منذ سنة ١٩٢٠ تحت عنوان : Giornale critico della filosofia italiana.

وقد تنوع هذا الانتاج الفلسفي بين :

١ ـ نشر مؤلفات بعض الفلاسفة الايطاليين: جوردانو برونو ، جانباتستافيكو ، تومازو كمبانلا ، روسميني ، كوكو Cuoco ، جيوبرتي Gioberti .

٢ ـ ترجمة « نقد العقل المحض » لأمانويل كنت الى اللغة الايطالية .

٣ ـ دراسات في تاريخ الفلسفة ، وخصوصاً الفلسفة الايطالية .

٤ ـ مؤلفات مبتكرة .

ونجتزىء بذكر أهم هذه المؤلفات :

- La filosofia di Marx, 1899
- Dal Genovesi al Galluppi , 1903.
- Un volume della: Storia della filosofia italiana, il modernisno, 1909.
- Bernardino Telesio, 1911.
- Il problema della scolastica e il pensiero italiano, 1913.
- La riforma della dialettica hegeliana, 1913.
- Sommario di pedagogia come seienza filosofica, 2 Volumi, 1913 - 140.
- Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916.
- Sistema di Logica come teoria del conoscere, 1917, 1923.

Le origini della filosofia contemparanea in Italia, 4 vol. 1917 - 1923.

- Il problemo scolastico del dopoguerra, 1920.
- La riforma della educazione, 1920.
- Studi sul Rinascimento, 1923.
- Bertrano Spaventa, 1924.
- Il Fascismo al governo della scuola, 1924.
- Che cosa è il fascismo? 1925.
- Manzoni e Leopardi, 1928.
- La filosofia dell'arte, 1931.
- Memorie italiane, 1936.
- La mia religione, 1943

مراجع

- R.W. Halmes: The Idealism of Giovanni Gentile, New York, 1937.
- P. Romanell: The philosophy of Giovanni Gentile. New York, 1938.
- Jules Chaix - Ruy: B. Croce et G. Gentile. Paris, ed. Fischbacher, 1954 dans: Histoire de la philosophie européenne, dirigée par Weber et Huisman.
- M.A.Bellezza: L'Esistenzialismo positivo di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1954.

جوبرتي

Vincenzo Gioberti

فيلسوف ايطالي كاثوليكي النزعة . ولد في تورينو سنة ١٨٠١ ودرس في معاهد الاوراتوريين Oratriani . وفي سنة ١٨٢٣ حصل على الدكتوراه في اللاهوت ، ثم عيّن استاذاً في كلية اللاهوت . وقد ناهض السلطة الزمنية كما ناهض اليسوعيين . فقبضت عليه في سنة ١٨٣٣ وأودع السجن عدة اشهر ، ثم حكم عليه بالنفي من ايطاليا فسافر الى فرنسا ، ومن ثم الى بروكسل (بلجيكا) حيث عمل مدّرساً ، في بعض المعاهد الخاصة ، وبقي في بروكسل حوالي عشر سنوات حافلة بالانتاج العلمي . اذ نشر في سنة ١٨٣٨ كتابه « نظرية ما هو خارق للطبيعة » Teoria de sovranaturale ثم « المدخل الى دراسة الفلسفة » في سنة ١٨٤٠ . وعنى بالمشاكل السياسية الايطالية ، فاختمرت في

ذهنه فكرة ايجاد ملكية دستورية في ايطاليا ، وأصدر كتابه « الأولوية الأخلاقية والمدنية عند الايطاليين » (سنة ١٩٤٣) وفيه هاجم اليسوعيين والحكام البوربون في مملكة نابولي (جنوبي ايطاليا) هجوماً عنيفاً .

وسافر الى باريس فأقام بها فترة قصيرة في سنة ١٨٤٨، ومنها سافر إلى اقليم بييمونته في شمالي ايطاليا حيث كان قد انتخب نائباً ، فأستقبل استقبالاً حافلاً وأوفده الملك فكتور امانويل ، ملك بييمونته الى باريس لطلب مساعدة حكومة الجمهورية الفرنسية الثانية ضد النمسا . ولكن النمسا هزمت فكتور امانويل حين سعى للاستقلال عن النمسا ، ومن ثم اعتزل جيوبرتي السياسة ، وكتب كتاباً بعنوان : « النهضة المدنية لايطاليـا» (سنة ١٨٥١) ويعدّ الوصية السياسية لجيوبرتي وفيه نمّى الأفكار التي سبق أن عرضها في كتابه السابق : « الأولوية الأخلاقية . . . » . وتوفي فجأة في ٢٦ اكتوبر سنة ١٨٥٢ . وهذه الأفكار تتلخص في الربط بين السياسة والدين ، وفي دعوة الكنيسة الى تولي حركة « البعث » السياسي Risorgimento لايطاليا ، وتزعم تحالف بين الولايات الايطالية ، والعمل على بعث روح الوحدة الايطالية التي كان يدعو اليها في نفس الوقت ماتسيني Mazzini وحركته المسماة « ايطاليا الفتاة ». ولهذا سيظل « البعث » في ايطاليا مرتبطاً باسم كليهما معاً ، من الناحية الايديولوجية .

فلسـفته

توصف نزعة جيوبرتي بأنها « انطولوجية » لأنه يؤكد أن الوجود ـ في ـ ذاته موجود في العقل الانساني ، لا كمجرد انطباع حسيّ ، بل كوجود حقيقي . والوجود الكائن في العقل ليس مجرد وجود في معنى ، أو إمكان وجود ، بل هو وجود حقيقي ، وأرسخ أنواع الوجود وجوداً . ومهمة الحواس هي فقط التنبيه على وجوده .

ويقرر جيوبرتي ان « الوجود يخلق الموجود » . ويقرر أن الوجود العيني ، وهو وحدة ميتافيزيقية مؤلفة من الواقع والمعلوم ، هـو المصدر المشترك للأشياء المخلوقة وللأفكار التأملية ، للعيني والمجرد ، للمحسوس والمعقول .

وفي مسألة العقل والايمان يجنح جيوبرتي الى النزعة الايمانية القائلة بأن الدين انما يقوم على الايمان ، لا على العقل . ويقرر جيوبرتي أن العقل الانساني عاجز عن ادراك الله بدون معونة من الايمان والوحي كما يجعل الطبيعة خاضعة لما فوق الطبيعة . وعلى العقل أن يعرف حدوده ، وأن يمارس حرية الفكر تحت سلطان الايمان .

وفيما يتصل بالعلاقة بين الله والمخلوقات ، يقرر جيوبرتي ان الله هو مبدأ وعلة الموجودات ، ولهذا فإن الموجود ينشد الله ويسعى اليه . وفي هذا يقول : « ان الموجود (الأعلى) يخلق الموجود (الأدنى) ، والموجود (الأدنى) يعود الى الموجود (الأعلى)» . وهو في هذا متأثر تماماً بمذهب جوردانو برونو . وستكون مهمة الفلسفة ـ في نظر جيوبرتي ـ تعمق فهم هذه العلاقة بين الله والموجودات المخلوقة . وبهذا المعنى يسهم الانسان مع الله في فعل الخلق .

مؤلفـــاته

منذ سنة ١٩٣٨ قام « معهد الدراسات الفلسفية » Instituto di studi filosofici في روما وميلانو بنشر مؤلفاته تحت عنوان : Opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti .

ونذكر من بين نشرات مؤلفاته ما يلي :

— Della protologia, ed. da G. Massari, Parigi e Torino, 1857.

- Nuova Protologia , ed. da G. Gentile. Bari, 1912.

- Scritti scelti di V. Giaberti, a cura di Augusto Guzzi. Torino, 1954.

مـــراجع

- G. Bonafede: Gioberti. Palermo, 1942.
- G. Bonafede: Gioberti e la Critica. Palermo, 1950.
- A. Bruers: Gioberti. Roma, 1924.
- L. Giusso: Gioberti. Milano, 1948.
- L. Stefanini: Gioberti. Milano, 1947.
- B. Gentile: Rosmini e Gioberti. Firenze, 1955.
- De Nardi: V. Gioberti e il panteismo. Forli, 1901.
- U. Redano: Vincenzo Gioberti. Torino, S.E.I.1958.

جـــود

Cyril Edwin Mitchinson Joad

كاتب مبسّط للفلسفة، انجليزي.

وُلـد في ١٢ / ٨ / ١٨٩١، وتـوفي في ٩/٤/١٩٥٣. وتعلم في كلية باليول Balliol في جامعة اوكسفورد. واشتغل موظفاً في وزارة التجارة ثم وزارة العمل من سنة ١٩١٤ الى سنة ١٩٣٠، وفي هذه السنة الأخيرة صار أستاذاً Reader ورئيساً لقسم الفلسفة في كلية Birkbeek في لندن.

وكان يواصل الكتابة في الصحف والمجلات في الشؤون العامة السياسية والاجتماعية ويدعو الى الاصلاح الاجتماعي على مذهب الفابيين Fabians الذي كان مزيجاً من الاشتراكية المعتدلة والاصلاحية، مع تحرر فكري من العقيدة الدينية بعامة. وفي اثناء الحرب العالمية الأولى كان من المعترضين على الحرب والانخراط في الجندية. وفي الفترة من سنة ١٩٤١ الى سنة ١٩٤٧ كان عضواً في «مجلس الموجهين الفكريين» Brains Trust لهيئة الاذاعة البريطانية B.B.C. في لندن، وألقى سلسلة ناجحة من الأحاديث في برنامج عنوانه: «كل شيء يتوقف على ماذا تقصد بـ....». وفي آخر كتبه «استعادة الايمان» يبدو أنه عاد الى الأيمان بالدين. ونورد فيما يلي ثبتاً بأشهر كتبه:

- Common Sense philosophy, 1919.
- Introduction to Modern Political Theory. 1924.
- Thrasymachus, or the Future of Morals. 1924.
- Mind and Matter. 1925.
- Diogenes, or the Future of Leisure. 1928.
- The Meaning of Life. 1929.
- Great philosophies of the World. 1931.
- Guide to Modern Thought. 1933.
- Guide to philosophy. 1936.
- Philosophy of our times. 1940.
- The future of Life, 1944.
- Decadence: A philosophic Enquiry, 1948.
- Introduction to contemporary knowledge, 1951.
- The Pleasure of Being oneself, 1952.
- The Recovery of Faith, 1952.

وقد ترجم لنفسه في كتابيه:

- The Testament of Joad, 1937
- The Book of Joad, 1942.

جيمس (وليـــم)

William James

عالم نفساني وفيلسوف برجماتي.

ولد في مدينة نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢، وتوفي في ٢٦ أغسطس سنة ١٩١٥. وكان الابن الأكبر لهنري جيمس الكاتب الساخر، الذي كانت نزعته الدينية متأثرة بسويدنبرج، النيوصوفي الشهير. ومن اخوة وليم كان هنري جيمس القصصي الشهير والناقد صاحب التأثير في النقد الانكليزي بعامة.

وكان الوالد هنري جيمس في حياته الدراسية الوسطى طالباً للاهوت في معهد برنستون الديني، بيد أن هذه الفترة تركت في نفسه اشمئزازاً شديداً من رجال الدين عبّر عنه طوال حياته. ثم انه عاش متجولاً في أنحاء اوروبا. وكان لهذا كله أثره في نشأة وتكوين ابنه وليم.

ولما بلغ وليم الثامنة عشرة اخذ في دراسة فن التصوير على يدي وليم هنت، وهو رسام موضوعات دينية. لكنه ما لبث أن تخلى عن ذلك ودخل Laurence Scientific School في جامعة هارفرد. لكنه انقطع عن الدراسة ليكون برفقة العالم الفرنسي في النبات والحيوان لوي اجاسيز Louis Agassiz في احدى رحلاته الاستكشافية في الأمازون. ولأسباب صحية عاد والتحق بكلية الطب، وفي سنة ١٨٦٧ - سنة ١٨٦٨ سافر الى المانيا لحضور محاضرات الفيزيائي الألماني الكبير هلمهولتس واضع قانون حفظ الطاقة، كما سافر الى فرنسا وحضر محاضرات كلود برنار، وهناك اطلع على مؤلفات رنوفييه فكان لذلك أثر هائل في تحويل مجرى فكره.

وفي سنة ١٨٧٢ عينّ مدرساً في كلية هارفرد واستمر في هذا العمل حتى سنة ١٨٧٦ يقوم بتدريس الفسيولوجيا. واستمر على اتصال بجامعة هارفرد الى أن تركها نهائياً في سنة ١٩١٧. وألقى محاضرات جفورد بأدنبره في عام ١٩٠١ / ١٩٠٢، وهي التي نشرها بعد ذلك بعنوان «انواع التجربة الدينية» (سنة ١٩٠٢).

آراؤه الفلسفية

١ ـ التجربة:

يقيم وليم جيمس نظريته في المعرفة على التجربة الحسية، إلا أنه يعطيها مفهوماً يختلف عن مفهوم التجريبية الانكليزية اذ يرى أن مضمون التجربة ليس على شكل ذرات، بل هو تيار من الشعور ذلك ان التجربة ليست مؤلفة من معطيات منفصلة رصّت مع بعضها كقطع الموزاييك، بل هي تيار من الشعور سيّال متصل لا فواصل فيه ولا روابط، تماماً مثل تيار النهر الجاري، والأشياء تتداخل بعضها في بعض زماناً ومكاناً. وكل شيء يسيل ويتدفق. صحيح ان التجربة تميل الى أن تتكدس وتتغلظ على هيئة مواد (أو جواهر)، ولكن هذه المواد تميل الى أن تنصهر في بعضها البعض لتصبح مادة سائلة تغلظ بدورها على شكل مواد جديدة. ولهذا فإن محتوى الشعور واحد وليس متعدداً تفاريق على هيئة ذرات كما كان يظن التجريبيون القدماء.

فإذا نظرنا الى التجربة على هذا النحو، زالت الفروق التي كانت توضع بين الهيولي والصورة، الجوهر والاضافة، وما شابه ذلك، وامتزجت كلها في تيار الشعور. والمعطيات الحسية لا يمكن فصلها الى صور مدركة بالحس، متميزة، بل يجب النظر الى كل منها في اطار العلاقات القائمة بينها وبين ما يسبقها وما يتلوها، وهي معطاة بوصفها «تفعل» شيئاً. انها على علاقات مباشرة مع، إلى جانب، الله، غيرها. إنك لو انتزعت شيئاً من علاقاته، فلن تجد ثمة شيئاً.

لكن لماذا تتحدد التجربة في كتل؟ ولماذا تكوّن أسمك وأصلب ها هنا مما هي هنالك؟ وكيف تؤلف عالماً؟ ولماذا تكوّن هذا العالم بالذات دون غيره؟ وكيف توجد «افكاراً» عن نفسها؟ ولماذا نقول عن بعض هذه الأفكار انها «صحيحة» ونقول عن البعض الآخر انها «باطلة»؟.

يجيب وليم جيمس عن هذه الأسئلة بقوله ان الشعور يبدي عن اهتمام وانتباه، انه ارادي وحسيّ معاً. فهو ليس فقط يحسّ، بل هو يؤثر بعض ما يحسّ، على البعض الآخر، ويكره البعض ويحب البعض. ويتلبث عند بعض مضمونه، ويرفض البعض الآخر، أو ينساه ويسقطه فيما ينتقيه ويؤثره ويختاره يعده «حقيقياً» و «حيوياً»، وما يرفضه وينبذه يعدّه غير مهمّ نسبياً وغير حقيقي. فعالم الأشياء هو اذن من صنعنا نحن حسب مصالحنا.

لكن مضمون الشعور لا يتألف فقط من معطيات الحسّ الحاضرة مباشرة، بل يوجد الى جانب التجربة التي نعانيها الآن في الحاضر، «افكار» تمكننا الذاكرة والمخيلة من استخراجها من الادراكات الحسيّة، وهذه «الأفكار» تحيل الى امور تتجاوز التجربة الحسّية الحاضرة وتزودنا «بمعرفة» عن تجربة ماضية وأخرى مستقبلة.

وبعض الأفكار تستأثر باهتمامنا وانتباهنا وتستولي على تفكيرنا، تاركة ما عداها في الظل والاهمال. ولما كانت كل «فكرة» بسبب فعاليتها ونشاطها هي فكرة محركة motor idea وتنصب في الفعل، إلا إذا اعاقتها أفكار أخرى، فإن المدركات التي تسيطر على فكرنا هي أيضاً مدركات توجه سلوكنا.

٢ ـ الحقيقة:

لكن ما هو المبدأ المؤثر في اختيارنا في نشاط الشعور؟ انه **الغرض الشامل** total purpose لهذا الشعور، وبعبارة اخرى: المبدأ هو الفائدة. فما هو مفيد أو ناجح أو نافع هو «الحق».

ويتوسع جيمس في فهم ما هو مفيد أو ناجح أو نافع:

أ ـ ففي ميدان التجربة الفيزيائية: المفيد هو ما يمكن من التنبؤ ومن العمل ومن التأثير والانتاج.

ب) وفي ميدان التجربة النفسانية أو العقلية: هو ما هو مفيد للفكر، وما يزودّنا بالشعور بالمعقولية، وهو شعور بالراحة والسلام.

جـ) وفي ميدان التجربة الدينية، يكون الاعتقاد حقاً

اذا نجح روحياً، أعني اذا حقق للنفس الطمأنينة والسلوى، وأعاننا على تحمل تجارب الحياة، وسما بنا فوق أنفسنا.

يقول وليم جيمس: «التطابق، بالمعنى الواسع للكلمة، مع الواقع لا يمكن أن يكون غير واحد من اثنين: أما الوصول مباشرة الى الواقع أو في قربه، أو هو الأتصال الفعلي بالوقائع ابتغاء مزيد من التأثير فيه هو نفسه أو في وسيط، تأثيراً أقوى مما تكون عليه الحال لو كان هناك خلاف. وأضيف أن المقصود هو الفعل في الميدان العقلي والعملي على السواء. وغالباً ما يكون هذا الاتفاق هو مجرد هذه الواقعة السلبية ألا وهي ألا يصدر عن هذا الدافع شيء يناقض أفكارنا ويعترض طريقها الذي يفضي بنا الى نقطة أخرى.

«كلا! ليس المهم هو اعطاء نسخة عن الواقع، وان كان ذلك أحد الطرق المهمة جداً للاتفاق معه والانطباق. بل المهم هو أن نجد في الفكرة دليلاً للتحرك في وسط الواقع. ان الفكرة اذا أعانتنا على أن تكون ـ عقلياً أو عملياً ـ على علاقة إما بالواقع أوبأسباب الواقع، واذا اكتفت حياتنا بالفعل مع كل جهاز الواقع، بدلاً من تعويق مسيرتنا بكل ألوان المضايقات ـ هنالك سيكون انطباق واتفاق ـ فيه تتوافر بدرجة كافية الشروط التي تقتضيها الحقيقة. وستكون هذه الفكرة صحيحة (حقيقية) تجاه الواقع موضوع النظر... إن علينا أن نعنى لا بالحقيقة (في صيغة المفرد) بل بالحقائق (في صيغة الجمع)، وأن نعنى ببعض الأفكار الموجهة ، ببعض العمليات التي تتحقق وسط الأشياء نفسها، والتي لا تتصف بصفة مشتركة غير كونها جميعاً أفكاراً نافعة. أنها تنفع من حيث تقودنا ـ وإن لم تجعلنا ننفذ فيها ـ الى اجزاء من النظام العقلي الذي يغوص في الادراكات الحسية في مواضع عديدة. وهذه الإدراكات سيحدث لنا أن نتصور بعقولنا نسخة منها. وحتى لو لم يحدث هذا، فإنه سيكون لنا بها ذلك النوع من العلاقة التي تسمى عامة باسم: التحقيق verification. وبالجملة فإن كلمة «حقيقة» ليست بالنسبة إلينا غير اسم جمعي يلخص عمليات التحقيق، تماماً مثلما الصحة والثروة والقوة وهي أسماء تدل على عمليات أخرى متعلقة بالحياة، عمليات أخرى نافعة أيضاً. إن الحقيقة شيء يصنع، مثل الصحة والثروة والقوة، خلال تجربتنا.

«ولألخص هذا كله أقول أن «الحق» يقوم فيما هو مفيد (نافع) expedient للفكر، كما أن «العدل» يقوم فيما هو نافع (مفيد) للسلوك. وأقصد بـ «مفيد» أنه : مفيد بأية طريقة، مفيد في نهاية الأمر في المجموع، لأن ما هو مفيد للتجربة المقصودة الآن، لن يكون كذلك بالضرورة، وبنفس الدرجة بالنسبة الى تجارب لاحقة. ان للتجربة احوالها الخاصة بها في «تجاوز الحدود» وفي تصحيح طبيعتنا. والحقيقة المطلقة، الحقيقة التي لن تغيرها أية تجربة، هي هذه النقطة المثالية التي تندّ عن البصر، والتي تتخيل أن كل حقائقنا ستلاقى فيها ذات يوم. ليكن! هذا أمر في وسع الإنسان المستنير تماماً أن يتصوره وأن تتصوره التجربة الكاملة تماماً: و اذا تحقق هذا المثل الأعلى المزدوج، فسيتحقق كلا الأمرين معاً وبنفس العملية. لكن، الى أن يتحقق هذا، لا بد لنا أن نعيش، اليوم، على ما نستطيع امتلاكه، فيما يختص بالحقيقة، اليوم حقاً مع استعدادنا أن نعترف بأن ما هو حقيقة اليوم قد يصبح خطأ غداً» («البرجماتية» ترجمة فرنسية ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ باريس سنة ١٩١١).

٣ ـ التجربة الدينية وإرادة الايمان:

وفيما يتصل بالدين، يرى وليم جيمس أن الانسان كانت له، وستكون له دائماً تجربة دينية. ذلك أن الانسان شعر من حوله بحضور تجربة أخرى قريبة من تجربته هو، ومتعاطفة مع أمانيه ومطامحه ، وتناضل معه ضد الشر وتعمل في صالح الخير، وتشيع في نفسه السلوى. لهذا يفوّض أمره ويطلب العون من هذه الحضرة ويدعوها. ويشرك روحه بروحها. وهذه التجربة تتجاوز النوع المألوف من التجارب، وهي التجارب الحسية ومعطياتها، لكنها مع ذلك تجربة. وما دامت تجربة فيحق لنا أن نفسّرها، مسترشدين في ذلك بنفس المنهج الذي اتبعناه بالنسبة الى التجربة الحسيّة، أي فكرة الفائدة أو المنفعة العملية المترتبة عليها. فإن كانت تقدم لنفوسنا الطمأنينة والسعادة والسلام، فينبغي أن نعدها «صحيحة» تبعاً لمعيار الحقيقة الذي فصلنا القول فيه في البند السابق مباشرة. وأسلم طريقة لتفسير هذه التجربة بحسب المنهج البرجماتي هي أن نفترض انها آتية من شعور (وعي) شخصي آخر مماثل لشعورنا، ومصادق لنا، ومستعد لنجدتنا. ومذهب المؤلهة Theism هو الأنسب ها هنا. لكن ليس المقصود أي تأليه. ذلك أن وليم جيمس يرى أن التأليه الذي يتصور

الله لامتناهياً قادراً على كل شيء، هو تأليه غير مفيد لأنه إذا كان «الله» قادراً على أن يفعل ما يشاء؛ وطاب له أن يخلق العالم الذي يعيش فيه، فمن المستحيل أن نتصوره موجوداً أخلاقياً وصديقاً. ولن يستحق اسم الله من ليس من الخير بحيث يخلق عالماً كعالمنا هذا، فضلاً عن أن يخلقه بكلمة منه، لأنه عالم سيء كان أحرى أن يدعوه للاشمئزاز منه وكراهيته.

ويتساءل جيمس: هل الله موجود، فيرفض دعوى اللاأدريين Agnostics الذين يقررون أنه لا يحق لنا أن نؤمن بشيء ليست عليه بيّنة منطقية كافية. ان العقلاء من الناس يحاولون تجنب الخطأ ويسعون الى بلوغ الحد الأعلى من الحقيقة. لكن هناك مسائل لا جواب عنها بـ«نعم» أو بـ«لا» بواسطة الدليل الحاضر، لكن يحق للناس مع ذلك أن يعتقدوا فيها ايجابياً. ويؤكد جيمس أن مسألة وجود الله هي من هذا النوع أي ليس عليها دليل منطقي حاضر، لكن لنا الحق في الايمان بوجود الله. ان هذه المسألة تمثل مسائل مثل: أهمية الفرد، قيمة الحياة تجاه الانتحار، وجود حرية الارادة الانسانية. ويقرر جيمس أن في وسع الناس أن يؤمنوا بأمور لأسباب عاطفية، بالرغم من انتفاء الدليل العقلي عليها.

وهذا يدعو جيمس الى البحث في العلاقة بين البرهان والاعتقاد (أو الايمان) belief. إن الاعتقاد (الايمان) يتضمن الاستعداد للفعل (للعمل) وفقاً لفروض معينة. ويؤكد جيمس أن أية قضية تصلح لأن تكون فرضاً للعمل. وهو يقصد القضايا الأخلاقية والدينية التي يمكن أن تجلب للناس حقيقة يرغبون فيها. فتكون ارادة الاعتقاد في صحة هذه القضايا هي المبرر الكافي لصحتها، وذلك بحسب المعيار البرجماتي للحقيقة كما شرحناه. وهذا هو ما يسميه جيمس: «ارادة الاعتقاد» The Will to believe وبه عنون أحد كتبه (نشره لأول مرة سنة ١٨٩٧) وهذا العنوان هو عنوان إحدى المقالات العشر التي يضمها هذا الكتاب، وهي مقالات منفصلة كتبت في أوقات مختلفة.

ان وليم جيمس يدافع عن حق الانسان في اعتقاد ما يراه مفيداً له في حياته وسلوكه، وحقه في الايمان ببعض الفروض في الدين والأخلاق، اذا كانت هذه الفروض مفيدة، وحيّة لا ميتة، ومفروضة قسراً لا قابلة للتخلص منها، وذات أهمية حقة، لا تافهة. فما الذي يجعل فرضاً من الفروض «حياً» مفروضاً forced، و «مهماً» momentuous ان ما يجعله كذلك هو علاقة منفعة الانسان المؤمن به. والمعيار ها هنا هو اساساً نفساني وحضاري.

ويقرّ جيمس بأن الناس لا يتفقون جميعاً على نفس الفرض من حيث حيويته وقسريته وأهميته. غير أنه يؤكد أن فرض وجود الله يتصف بهذه الصفات الثلاث لدى جميع الناس، ويقرر أن للاأدري الذي لا يعتقد ولا ينكر وجود الله قد اختار فعلاً موقفاً ضد وجود الله. لقد تخلى اللاأدري عن كل أمل في اكتساب حقيقة ممكنة ابتغاء أن يتجنب خطأ ممكناً في موقف لا مجال للدليل فيه. وحق اللاأدري في عدم الايمان بوجود الله ليس أكبر من حق المتديّن المؤمن في أن يؤمن بوجود الله.

وهنا يثور الاعتراض على موقف جيمس هذا لأنه يتلخص في هذا القول: «اعتقد ما تشاء ان تعتقده». ويرد جيمس على هذا الاعتراض قائلاً أن دعوته هذه تتعلق فقط بالأمور التي تفتقر الى دليل واضح على جواب معيّن، أي «بالمسائل التي لا يمكن بطبيعتها أن يُفْصل فيها على أساس عقلي».

ولم يقتصر جيمس على مسألة وجود الله، بل شمل بمنهجه هذا مشكلة خلود النفس فرأى أولاً أن ثمة دلائل تشير الى امكان خلود النفس، كما يتبين من أبحاث الروحيين psychic research لكن حتى بدون هؤلاء فإن لنا ما يبرر الاعتقاد في خلود النفس لما لذلك من فوائد عملية.

مؤلفاته

- Principles of Pyschology, 1890.
- The will to believe , 1897.
- Varieties of religious Experience, 1902.
- Pragmatism 1907.
- A Pluralistic universe, 1909.
- The Meaning of Truth, 1909.

مراجع

- R.B. Perry: The Thought and Charcter of William

James, 2 vols. Boston, 1935.
- R.B. Perry: In the spirit of William James. New Haven, 1938.
- Josiah Royce: William James and other essays on the philosophy of Life. New York, 1911.

جويـــو

Jean - Marie Guyau

فيلسوف فرنسي ذو نزعة حيوية ، وشاعر.

ولـد في مدينـة لافـال سنـة ١٨٥٤، لكن بسبب اعتلال صحته عـاش فترة في السـودان الفرنسي (مـالي والنيجر حالياً).

وتوفي سنة ١٨٨٨ في مدينة منتون بفرنسا.

فلسفـــته

أ ـ الأخلاق:

نزع جويو منزعاً وضعياًوطبيعياً وحيوياً. وتركـز اهتمـامه عـلى الأخـلاق. وأراد أن يبنيها عـلى النـوازع الطبيعية، دون الزام ولا جزاء.

يقول جويو: «استشر أعمق غرائزك وأكثر عواطفك حيوية، واكثر كراهياتك اعتياداً وإنسانية، ثم ضـع بعد ذلك فروضـاً ميتافيـزيقية عن أسـاس الأشياء، والمصـير الخاص بالكائنات وبك أنت» («مجمل أخلاق بلا إلـزام وبلا جزاء»،ص ٢ ، باريس سنة ١٨٨٥).

ويعرّف الأخلاق بأنها «علم موضوعه كل وسـائل المحافظة على الحياة المادية والعقلية وتنميتها». والأخلاق «هي الملتقى الذي تتماسّ فيه ـ وتتحول باستمرار بعضها الى بعض ـ القوتان الكبيرتان للوجـود وهما: الغـريزة ، والعقل. وينبغي على الأخـلاق أن تدرس فعـل هاتـين القوتين: الواحدة في الأخرى، وأن تسعى الى تنظيم التأثير المزدوج للغريـزة في الفكر، وللفكـر والمخ في الأفعـال الغـريـزيـة أو الأفعـال المنعكسـة» (الكتـاب نفسـه ص ٢٤٥).

والأخلاق التي يدعو اليها أخلاق تجمع بين الاثرة وبين الايثار. ذلك أن حياة الفرد ينبغي الى جانب ايثارها لما يقدمها، أن تفيض على الغير وتجود بما لديها من طاقة زائدة. وليس هذا الفيض مضاداً لطبيعتها بل هو على وفق طبيعتها، بل هو الشرط في الحياة الحقة. ومثل الحياة مثل النار: لا تحافظ على نفسها إلا بالتواصل مع الغير. وهذا يصدق على العقل كما يصدق على البدن. يقول جـويو: «ان الحياة ليست مجرد اغتذاء ، بل هي انتاج وخصوبة. فالحياة، انفاقٌ بقدر ما هي اكتساب».

والمبدأ الأساسي لهذه الأخلاق هو أن «الواجب ليس إلّا تعبيراً منفصلاً عن القوة التي تنحو الى الانتقال ضرورة الى الفعل. لقد قال كنت: « يجب عليّ ، اذن أستطيع». أما جويو فعلى عكس ذلك يقول: «أستطيع، اذن يجب عليّ» (الكتاب نفسه ص ٢٤٨).

ويؤكد جويو دور الغرائز في مواجهة دور العقل، ولهذا يفسح المجال للاشعور.

وجويو لا يمل من تمجيد الحياة والدعوة الى توسيع مداها، ومضاعفة شدّتها. ومن هنا التشابه الكبير بينه وبين معاصره نيتشه، الذي لا بد أن يكون جويو قد تأثر به:

«ان الواجب يرجع الى الشعور بقـوة باطنـة ذات طبيعة أسمى من سائر القوى. فالشعور باطنياً بما يقدرعليه المرء من أفعال أعظم: هذا هو أول شعور بما يفعل وبما يجب عليه أن يفعله. والواجب، من وجهة نظر الوقائع وبغض النظر عن المعاني الميتافيزيقية هو فيض من الحياة يطلب ان يتحقق وأن يبذل ذاته. وقد أسرف الذين فسّروه بأنه ضرورة أو قسر وقهر. والحق انه قوة Puissance قبل كل شيء» (الكتاب نفسه، ص ١٠٦).

ب) ـ علم الجمال:

وهذا التوكيد للحياة نجده عند جويو في نظراته في علم الجمال أيضاً. فهو يقول : «ان الموضوع الحقيقي للفن هو التعبير عن الحيـاة»، («الفن من وجهة النـظر الاجتماعية» ، ص ٥٧ باريس سنة ١٨٨٩، نشرة فوبيه). ويقول ايضاً: «الجمال ، في جزئه الأكبر، فعل واشعاع مستمر من الداخل الى الخارج، والجمال الحق يخلق نفسه في كل آن، وفي كل حركة من حركاته، وله الـوضوح

الحيّ، الذي للنجمة. والجمال، بغير التعبير، ربما كان - كما يقول بلزاك - خداعاً وتمويهاً» (الكتاب نفسه ص ٥٩).

«ومع ذلك، فإن الفن ليس فقط مجموعة من الوقائع ذوات المعنى، بل هو قبل كل شيء مجموع من الوسائل الايحابية. وما يقوله يستمد قيمته في الغالب، مما لا يقوله بل يوحى به. ويثير التفكير فيه والشعور به. والفن الكبير هو الفن الموحي المثير، الذي يعمل بواسطة الايحاء. وموضوع الفن هو احداث انفعالات تعاطف، ومن أجل هذه فإن مهمته ليست أن يمثل لنا موضوعات خالصة للاحساسات أو الأفكار، بواسطة وقائع ذات دلالة، بل اثارة موضوعات انفعالات وموضوعات حية تستطيع أن تدخله معها في مشاركة اجتماعية. فلا يهمّ اذن أن يكون الكائن جميلاً، ما دمت تجعله لطيفاً في نظري. والحب يأتي معه بالجمال» (الكتاب نفسه ص ٦٦).

«والفن الكبير يقوم في إدراك روح الأشياء والتعبير عنها أعني ما يربط الفرد بالكل وكل قسم من الآن بالديمومة الأبدية» (الكتاب نفسه ص ٨٠). «والفنان يفهم الطبيعة همساً، أو بالأحرى هي التي تفهم نفسها منه. والفن يعبّر عما تزمزم به الطبيعة. انه يصرخ فيها: هذا ما أردت أن تقوليه» (الكتاب نفسه ص ٨٢).

جـ) الدين:

ويبحث جوييو مستقبل الدين في كتاب ضخم بعنوان: «عدم الدين في المستقبل: دراسة اجتماعية» (باريس، عند الناشر ألكان، سنة ١٨٨٧). وفيه يؤكد أنه لا مجال للدين في المستقبل، لأن العلم سيحّل محله. يقول: «ينبغي أن يقوم العلم، في المستقبل، بما كان يقوم به الدين في الماضي. ينبغي عليه أن يؤمّن - مع خصوبة الجنس - تربيته الجنسية والأخلاقية والاقتصادية الحسنة» (الكتاب نفسه ص ٢٩٨). ذلك أنه يرى أن العلم «لم يعد متفقاً مع الوحي الخارق للطبيعة ومع المعجزات التي تكّون أساس الأديان» (الكتاب نفسه ص ٣٠٢).

لكن أن يكون الانسان غير ذي دين أو بمعزل عن الدين ليس معناه أنه عدو للدين. «وعدم التدين في المستقبل يمكن، مع هذا، أن يحتفظ من الشعور الديني بما كان ظاهراً فيه من اعجاب بالكون والقوى اللانهائية المنتشرة فيه، ومن بحث عن مثل أعلى ليس فقط فردياً، بل واجتماعياً، بل وكونياً، يتجاوز الواقع الفعلي» (الكتاب نفسه ص XIV)

ويفسّر جوييو الدين بأنه «تفسير فيزيائي، ميتافيزيقي، وأخلاقي لكل الأشياء، في تناظر مع المجتمع الانساني، على شكل خيالي ورمزي. انه، في كلمتين، تفسير اجتماعي كلي، ذو شكل أسطوري» (الكتاب نفسه ص III).

ويقول أيضاً: «الشعور الديني ليس فقط الشعور بالاعتماد الفيزيائي الذي نجد أنفسنا فيه، بازاء كلية الأشياء. انه خصوصاً الشعور بالاعتماد النفسي والأخلاقي، وفي النهاية: الاجتماعي» (ص VI). والشعور الديني يحدث «حين يتسع الشعور باجتماعية الحياة، وهو يتسع الى كلية الكائنات الواقعية والحية» (ص IX).

د - في تاريخ الأخلاق:

ولجوييو كتابان أساسيان في تاريخ المذاهب الأخلاقية هما:

١ - «أخلاق أبيقور وعلاقتها بالمذاهب المعاصرة» باريس سنة ١٨٧٨.

٢ - «الأخلاق الانكليزية المعاصرة»، باريس سنة ١٨٧٩.

ولا يزال الكتاب الأول من أفضل ما كتب عن مذهب أبيقور.

مؤلفـــاته

- La Morale d'Epicure dans ses rapports avec les doctrines. contemporaines. Paris. Alcan, 1878.

- La Morale anglaise contemporaine. Paris. Alcan, 1879.

- Vers d'un philosophe. Paris. 1881.

- Problèmes d'esthétique contemporaine, Paris, 1884.

- Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris. Alcan, 1884.

- L' Irréligion de l'avenir. Paris. Alcan 1887.

- L'Art au point de vie social. Paris, 1889.

- Education et hérédité. Paris, 1889.

- La Genèse de L'idée de temps. Paris, 1890.

والكتب الثلاثة الأخيرة . نشرت بعد وفاته ، نشرها Fouillée:

مـــراجـــع

- Alfred Fouillée: La Morale , L'art et la religion d'aprés Guyau. Paris 1889 . 4e ed. **augmentée** 1901.

- G. Aslan: La Morale selon Guyau. Paris, 1906.

- Jankélévitch: « Deux philosophes de la vie: Guyau et Bergson», en **Revue philosophique**. vol. 97 (1924), pp. 404 - 449.

- Josiah Royce: « J - M. Guyau » in his book: Studies of Good and Evil. New York, 1925.

ج

ح

حـــب المصـــير

amor fati

عبارة استعملها نيتشه للتعبير عن الموقف الذي ينبغي على الانسان أن يتخذه في حياته ، ألا وهو : أن يقبل كل ما في الحياة من تناقض : ما فيها من شرور وما فيها من خيرات .

يقول : « ان الانسان الوضيع (أو : الوسط) يحارب الشرور كما لو كان قادراً على التخلص منها والعمل بدونها ، انه يريد أن يلغي الجانب المميّز لكل شيء ، ولكل عصر ، ولكل شخص ، غير مقرّ ، الا بجزء من خصائصها ، وساعياً للقضاء على الباقي » . اما الانسان الكامل فهو على العكس من ذلك . انه يتضمن في ذاته الطابع المتناقض في الوجود : الشر والخير على السواء ، ويرى فيها هو ممكن وما هو ضروري وسائل لتحقيق ارادة القوة ويؤكد : « انا نفسي هو المصير ، وأنا الذي أحدد وجوه السرمدية » . ويقول في موضع آخر : «نعم انني لن احب بعد إلا ما هو ضروري لا بد منه . . . وسيكون حب المصير هو حبيّ النهائي » .

راجع مؤلفاته « نشرة Kröner »(اشتوتجرت ١٩٠٦ - ١٩١١ : جـ١٦ بنود ٨٥٩ - ٨٨١، جـ١٢، بند٣٣٦، جـ ١٣ ، بند ١٨٥ ،جـ١٢ بند ٢٨٢).

ويقول أيضاً ان حب المصير هو طبيعته الاشد عمقاً innerste Natur (راجع Ecce Homo ، في طبعة الموازريون جـ ٢١ من مؤلفاته (١٩٢٨) ص ٢٧٥) . ويسمى هذا الموقف بأنه « نوع من الاستسلام القدري لله » (رسالة الى أوفربك بتاريخ صيف سنة ١٨٨٢ - راجعها في « مراسلاته مع أوفربك » سنة ١٩١٦ ص ١٧٣) . ويقول أيضاً : « صيغتي التي اتخذتها تعبيراً عن عظمة الأنسان هي : حب المصير : اعني ألا يحب المرء شيئاً ، لا الى الامام ولا الى الوراء ، على طول الأبدية » (Ecce Homo) .

راجع كتابنا «نيتشه» القاهرة ط١ سنة ١٩٣٩ ، ط٦ الكويت سنة ١٩٧٨ .

الحب العقــلي لله

Amor Dei Intellectualis

تعبير استخدمه اسبينوزا («الأخلاق » القسم الخامس ، القضية ٢٠) للتعبير عن الخير الأسمى الذي به تتحقق « نجاتنا أو سعادتنا أو حريتنا » (« الاخلاق » القسم الخامس ، ٣٦ ، حاشية) وهو ينشأ من المعرفة العيانية بالله بوصفه الموجود السرمدي (٣٢ ، اللازمة) . ولما كانت ماهية العقل الانساني متحدة مع الله ، فإن هذا الحب السرمدي هو الأخر ، وهو أيضاً ، من وجه آخر ، جزء من حب الله لنفســه « لا بوصفه لامتناهياً ، ولكن من حيث أن ماهية العقل الانساني ، اذا ما نظر اليها من ناحية السرمدية يمكن أن تفسر » (القضية ٣٦) .

الحـــدس

استعمل ابن سينا الاصطلاح « حدس » وعرّفه كما يلي :

« الحدس حركة الى اصابة الحد الأوسط ، اذا وضع المطلوب ، أو اصابة الحد الأكبر ، اذا أصيب الأوسط ،

وبالجملة : سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول ، كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس ، فيحدس أنه يستنير من الشمس » (ابن سينا : « النجاة » ، ص ٨٧ ، القاهرة سنة ١٩٣٨) .

لكن استعمال ابن سينا للفظ « حدس » بهذا المعنى الذي قدمه ، لا وجه له من اللغة العربية . فقد ورد في « لسان العرب » .

«حدس : الازهري : الحدس : التوهّم في معاني الكلام والأمور . بلغني عن فلان أمر وأنا أحدس فيه : أي أقول بالظن والتوهم . وحدس عليه ظنّه، يَحْدِسه، ويَحْدُسه، حَدْساً : لم يحققه . وتحدّس أخبار الناس وعن أخبار الناس : تخبر عنها وأراغها (= طلبها) ليعلمها من حيث لا يعرفون به . . . وأصل الحدس : الرمي ، ومنه : حدس الظن : انما هو رجم بالغيب . والحدس : الظن والتخمين . يقال : هو يحدس ، بالكسر (أي كسر الدال) : أي يقول شيئاً برأيه . . . وحدس الكلام على عواهنه : تعسّفه ولم يتوقه».

وواضح من كل هذه المعاني أن « الحدس » : ظن وتوهم ورجم بالغيب ، وتبعاً لذلك لا يعطي معرفة يقينية . فكيف لم ينتبه ابن سينا لهذا، مع أنه فيما يروي الجوزجاني في ترجمته له كان يتقن معاني العربية ووضع قاموساً شاملاً؟!.

الجواب في رأينا أن التعبير مختصر ، وتمامه : الحدس الصائب . لكننا نراه في مختلف المواضع التي أورد فيها ابن سينا هذا اللفظ يستعمله بدون هذا الوصف : صائب .

كما أننا نجده في كتاب « التعليقات » يستعمله بمعنى الادراك دفعة واحدة . قال : « الحدس بالوسط لا يكون بفكر ، فإنه يسنح للذهن دفعة واحدة . وأما طلب الوسط فيكون بفكر وقياس » (« التعليقات » ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، ص ١٤١ القاهرة سنة ١٩٧٣) .

ولم نجد الكندي أو الفارابي أو غيرهما قد استعمل لفظ « الحدس » بالمعنى الذي استعمله به ابن سينا .

الحرية

Liberté

اتخذت كلمة «حرية» معاني عديدة شديدة الاختلاف على مدى تاريخ الفكر البشري لهذا لا مجال لحصرها إلا على أساس ظهورها في التاريخ .

١ ـ فنجد أولاً عند اليونان في العصر السابق على سقراط أن فكرة الحرية ارتبطت بفكرة المصير . εἱμαρμένη μοίρα وبفكرة الضرورة ἀνάγκη. πεπρωμένη وبفكرة الصدفة τύχη .

وقد تسلسل معنى « حر » ἐλεύθερος و « حرية » ἐλευθερος على النحو التالي :

أ ـ في العصر الهوميروسي (القرن الحادي عشر والعاشر ق . م .) كان لفظ « حر » يطلق على الانسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرض وطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه ـ وذلك في مقابل : « أسير الحرب » الذي يعيش في الغربة « عبد » δοῦλος تحت سيطرة سيّد له .

ب ـ وفي العصر التالي لعصر الهوميروس صارت الكلمة من لغة « المدينة » . فالمدينة πολις حرة ، ومن يعيش فيها فهو حر ، حيث يسود قانون يوفق بين القوة βία وبين الحق δίκη . والمقابل « للحر » حينئذ ليس « العبد » ، بل «الغريب» أو الأجنبي ، أي من ليس يونانيا βαρβαρος . والآلهة هي التي قررت « الحرية » ، ولهذا كانت «الحرية» موضوعاً للعبادة .

جـ ـ والى جانب فكرة الحرية المدنية هذه ، وجد معنى تدل عليه كلمة ἑκων أي : مختار (ويقابله ικων أي «مضطر») وكانت تدل على الحرية الفردية لكن « الحر » ἑκων لا يقصد به من يتبع هواه أو قانونه الذاتي ἴδιος νόμος ، بل هو من يجعل قانون العالم الإلهي قانونه .

وبدأت كلمة حرة وحر ἐλευθερος تتخذ معنى فلسفياً في اللحظة التي فيها حدث التضاد بين الطبيعة φύσις وبين القانون νόμος ويتجلى ذلك في فكرة السوفسطائية . ووفقاً لهذا المعنى الجديد أصبح الحر هو من يسلك وفقاً للطبيعة ، وغير الحر هو من يخضع للقانون .

هـ ـ ثم جاء سقراط فعدّل المعنى وعرّف الحرية بأنها « فعل الأفضل » وهذا يفترض مقدماً معرفة ما هو الأحسن . وبهذا اتخذت الحرية معنى « التصميم الأخلاقي » وفقاً لمعايير الخير . واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الاخلاقية ضبط النفس ἐγκραξεια من ناحية ، والفحص المنهجي εηξησις عن الأحسن (أو الخير) من ناحية أخرى . والهدف هو الاكتفاء الذاتي autarcie . وقد اخذ الكلبيون بهذا العنصر الأخير وحده

من عناصر عند سقراط ، ولهذا جعلوا المثل الأعلى للسلوك هو القناعة التامة والاستقلال الذاتي عن الغير ، مادياً ومعنوياً .

و ـ وعند افلاطون لا نكاد نجد غير معنى الحرية المدنية . ويعرفها بأنها وجود الخير . والخير هو الفضيلة . والخير محض ويراد لذاته ولا يحتاج الى شيء آخر . والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير ـ لكننا نجده في « طيماوس » يميز بين نوعين من الأسباب : الضروري ἀναγκαῖον، والإلهي θειον : الأول هو الشرط الضروري للمعرفة ، ولوجود الموجود ، والثاني أي الإلهي هو علة الوجود والخير . والضرورة تحدث الشر .

ز ـ ومع أرسطو يبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور ، اذ هو يربطها بالاختيار . ويقول ان الاختيار ليس عن المعرفة وحدها ، بل وأيضاً عن الإرادة ὄρεξις . ولهذا نجده يعرّف الاختيار بأنه اجتماع العقل مع الإرادة معاً .

وحسبنا هذا القدر من الكلام عن الحرية عند اليونان ، ويمكن للمزيد الاطلاع على الابحاث التالية :

- D. Amand: Fatalisme et Liberté dans L'antiquité grecque, Louvain, 1945.

- M. Pohlenz: Griechiche Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals, 1955.

- D. Nestle: Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und Neuem Testament . I, 1967.

- M. Wittmann: Aristoteles und die Willensfreiheit, 1921.

- Fr Mayr: Das Fricheit - problem in Platons Staatsschrif ten . Diss. Wien 1960.

٢ ـ ثم جاء الكتّاب المسيحيون فرأوا أن الحرية ليست مجرد الخلو من القسر ، كما أنها ليست مجرد حرية الاختيار ، لأن حرية الاختيار يمكن أن تستعمل للخير أو للشر . يقول القديس بولس في الرسالة الى أهل روما (اصحاح ٧ ، عبارة ١٥) : « حقاً أنا لا أفهم ما أفعله : لأنني لا أفعل ما أريد ، بيد اني افعل ما أكره . فمنذ ان ارتكب الانسان الخطيئة الأولى وفسدت بذلك طبيعته ، فإن الأمر الذي يثير الدهشة ليس انه يستطيع ان يفعل الخير أو الشر ، بل أن يستطيع ان يفعل الخير» . هذا ألح هؤلاء الكتّاب المسيحيون الأوائل على توكيد فكرة اللطف الإلهي . كذلك اصطدموا بمشكلة التوفيق بين حرية الارادة وبين العلم الإلهي السابق . ففيها يتصل باللطف الإلهي قالوا انه لما كانت الطبيعة الانسانية قد فسدت بالخطيئة الأولى ، فلا بد لها من اللطف الإلهي كي تستطيع فعل الخير . لا يكفي أن يعرف الانسان ما هو الخير ، بل المهم أكثر من هذا هو أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير .

وفيها يتصل بالمشكلة الثانية رأى القديس أوغسطين أن التوفيق ممكن بين القول بحرية الإرادة الانسانية وبين القول بعلم الله السابق . ذلك أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الانسان إرادة تدفعه نحو هذا أو ذاك . ومن ناحية أخرى فإن الله يعلم أن الانسان سيفعل بارادته هذا أو ذاك ، وهذا لا يستبعد أن يفعل الانسان بإرادته واختياره . ان علم الله ـ هكذا يرى أوغسطين ـ لا يحيل الأفعال من حرة الى مجبور عليها .

٣ ـ وفي الاسلام أثيرت مشكلة حرية الإرادة والجبر مبكراً في عهد الامويين ، ثم صارت بعد ذلك من المشاكل الرئيسية جداً في علم الكلام . ويلخص ابن حزم مختلف آراء الفرق الاسلامية في هذا الموضوع هكذا : « اختلف الناس في هذا الباب (باب القدر) : فذهبت طائفة الى ان الانسان مجبر على أفعاله وأنه لا استطاعة له أصلاً ـ وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة .

وذهبت طائفة أخرى الى أن الانسان ليس مجبراً ، وأثبتوا له قوة واستطاعة بها يفعل ما اختار فعله . ثم افترقت هذه الطائفة على فرقتين : فقالت احداهما : الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل ، ولا تتقدمه البتة . وهذا قول طوائف من أهل الكلام ومن وافقهم ، كالنجار والاشعري ومحمد بن عيسى برغوث الكاتب ، وبشر بن غياث المريسي ، وأبي عبد الرحمن العلوي وجماعة من المرجئة والخوارج وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأصحابهما .

وقالت الأخرى : ان الاستطاعة التي يكون بها الفعل هي مثل الفعل موجودة في الانسان ، وهو قول المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشد ، ومؤنس بن عمران ، وصالح قبة ، والناشىء وجماعة من الخوارج والشيعة .

ثم افترق هؤلاء على فرق : فقالت طائفة ان الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضاً : للفعل ولتركه ، وهو قول بشر بن المعتمر البغدادي ، وضرار بن عمرو الكوفي ، وعبد الله بن غطفان ، ومعمّر بن عمرو العطار البصري ، وغيرهم من المعتزلة .

وقال أبو الهذيل بن الهذيل العبدي البصري العلّاف : لا

تكون الاستطاعة مع الفعل البتة ، ولا تكون إلا قبله ، ولا بد وتفنى مع أول وجود الفعل .

وقال أبو اسحق ابراهيم بن سيار النظّام ، وعلي الأسواري ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ : ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع . وكذلك أيضاً قالوا في العجز انه شيء غير العاجز ، إلاّ النظام فإنه قال : هو آفة دخلت على المستطيع .

فأما من قال بالاجبار منهم فإنهم احتجوا فقالوا : لما كان الله تعالى فعّالاً ، وكان لا يشبهه شيء من خلقه ، وجب أن لا يكون أحد فعالاً غيره ، وقالوا أيضاً : معنى اضافة الفعل الى الانسان انما هو كما تقول : مات زيد ! وإنما أماته الله تعالى ، وقام البناء ، وإنما أقامه الله تعالى» (ابن حزم : « الفصل في الملل والأهواء والنحل » جـ ٣ ص ٢٢ ـ ص ٢٣) .

راجع تفاصيل ذلك في كتابنا : « مذاهب الاسلاميين » (الجزء الأول، ط ١ بيروت سنة ١٩٧١، ط٢ بيروت سنة ١٩٧٩) .

٤ ـ في العصر الحديث في أوروبا دار معنى الحرية حول المعاني الثلاثة التالية :

أ) الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحيّ مع الوسط المحيط به، وتدل على الإمكان السلبي والايجابي لأن يفعل ما يريد .

ب) الحرية تدل على علاقة محددة فطرية أو مكتسبة للانسان مع ذاته ومع فعله ، بها يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى . وبهذا المعنى تكون الحرية هي امكان الإرادة بمعنى معين .

جـ) الحرية تدل على أساس انثروبولوجي بمقتضاه يكون الانسان نفسه الأصل في إرادة أو عدم ارادة كذا ، انها حرية الاختيار Liberum arbitrium أو الحرية المتعالية .

وقد اهتم اللاهوتيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر بمشكلة حرية الإرادة اهتماماً خاصاً . فرأى كالفان Calvin أن فقدان حرية الإرادة وسيطرة مبدأ السعادة هما ناموسا كل انسان لم يتلق لطف الله . وقال مولينا Molina بحرية الاستواء Libertas indifferentiae ، ومفاده أن الحر هو من يقرر ـ حين تعطى كل الشروط الواجب توافرها للفعل ـ أن يفعل وألا يفعل ، أو أن يفعل الشيء أو ينقضه .

وأما الفلاسفة فنجد أولاً هوبز يقرر أن الحرية هي انعدام القسر ، أي الخلو من القهر المادي (الفيزيائي) . وكل فعل يتم وفقاً لدوافع ، حتى لو كان الدافع هو الخوف من الموت، يعد حراً . « والانسان يكون حراً بقدر ما يستطيع التحرك على طرق أكثر » . وحرية المواطن والعبد لا تختلف إلا من حيث الدرجة : فالمواطن ليس تام الحرية ، والعبد ليس تام العبودية.(De Cive, c. 9, sect. 9)

وعند اسبينوزا نجد نفس المفهوم للحرية وهو الخلو من القسر Libertas a coactione . يقول اسبينوزا : «هذا الشيء يدعى حرّاً اذا كان يوجد وفقاً لضرورة ماهيته وحدها، ويعين ذاته بذاته للفعل » (Ethica I, def. 7) ووفقا لهذا التعريف فإن الله هو وحده الحر، أما الانسان فغير حر ، لأن الله هو الذي يعيّن نفسه بنفسه ، أما الانسان فهو بضعة من الطبيعة ويتحرك بانفعالات خارجية ومع ذلك فإن الانسان يستطيع ـ على خلاف ما يرى هوبز ـ أن يتحرر اذا أحال أفكاره غير الواضحة الى واضحة ، وأحال انفعالاته الى حب الله .

وجاء ليبنتس فقرر ان « الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادراً عن العقل ، وتكون أقل كلما كان الفعل صادراً عن الانفعال » (Leibniz, philosophische Schriften , ed. Gebhardt, VII, 109) . ويرى أن حرية الاستواء غير ممكنة ، لأنها تناقض مبدأ العلّة الكامنة .

وعند لوك Locke ان الحرية هي أن « نفعل أو لا نفعل بحسب ما نختار أو نريد » to act or not to act according as we shall choose or will. Locke: Works(Aalen 1965 I, 252).

ثم جاء أمانويل كنت فعرّف الحرية بتعريفين : احدهما سلبي والآخر ايجابي . فالحرية يمكن أن تعرّف سلبياً بأنها خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية ، أو بعبارة أوجز : الحرية هي الصفة التي تتصف بها الأرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية . فبينما الضرورة الطبيعية ترغم الكائن غير العاقل على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية ، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكنه من أن يفعل مستقلاً عن هذه الأسباب الخارجية .

ويمكن تعريف الحرية ايجابياً على النحو التالي : الحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها . « ذلك أنه كما أن تصور العلية يتضمن في داخله ـ تصوراً لقوانين ، وفقاً لها يحدث شيء نسميه : المعلول ، بواسطة شيء نسميه : العلة ، فإن الحرية ،

وإن لم تكن خاصية للإرادة الممثلة لقوانين الطبيعة ، فإنها ليست مع ذلك خارج كل قانون ، على العكس ، انها يجب ان تكون علّية تفعل وفقاً لقوانين ثابتة ، لكنها قوانين من نوع خاص ، وإلاّ لكانت الإرادة الحرة عدماً محضاً . أما الضرورة الطبيعية فهي تشريع غير ذاتي للعلل الفاعلية ، لأن كل معلول لا يكون ممكناً إلا وفقاً لهذا القانون ، وهو أن شيئاً آخر يعيّن العلة الفاعلية لتؤدي عليتها . ففيم اذن يمكن أن تقوم حرية الارادة ، ان لم يكن ذلك في تشريعها الذاتي ، أي في الخاصية التي لها ، خاصية ان تضع قانونها لنفسها بنفسها ؟ وهذه القضية : الارادة في كل أفعالها ، هي قانون نفسها ـ ليست غير صيغة أخرى لهذا المبدأ : يجب ألا يفعل إلاّ وفقاً لقاعدة يمكن أن تتخذ من نفسها موضوعاً لنفسها بوصفها قانوناً كلياً . لكن هذه هي بعينها صيغة الأمر المطلق ومبدأ الأخلاقية . وإذن الإرادة الحرّة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما شيء واحد » (« تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » ص ١٧٩ ـ ١٨٠ ، ترجمة دلبوس الى الفرنسية ») .

والحرية هي من شأن الكائنات العاقلة بما هم كذلك ، وذلك لأن الكائن العاقل المزود بارادة لا يمكن أن يفعل إلا اذا كان حراً . يقول كنت : « كل موجود لا يستطيع أن يفعل إلا تحت فكرة الحرية هو بهذا عينه ـ من الناحية العملية ـ حر حقاً ، أعني أن كل القوانين المرتبطة بالحرية ارتباطاً لا انفصام له يصدق بالنسبة إليه تماماً ، كما لو كانت إرادته قد أقرّ بأنها حرّة في ذاتها ولأسباب صادقة بالنسبة إلى الفلسفة النظرية . وأنا أرى أن نعزو إلى كل كائن عاقل ذي إرادة فكرة الحرية أيضاً ، وأنه لا يستطيع أن يفعل إلا تحت هذه الفكرة ، لأننا في مثل هذا الموجود نتصور عقلاً هو عملي ، أي أنه مزّود بعلّية ، تجاه موضوعاته . ومن المستحيل أن نتصور عقلاً يستمد ، وهو في وعيه الكامل ، توجيهاً من الخارج لأحكامه ، لأن الذات حينئذٍ ستعزو إلى دافع ، لا إلى عقلها ، تحديد مكانتها للحكم . ولا بد للعقل أن يعدّ نفسه خالق مبادئه ، مستقلاً عن كل تأثير خارجي وتبعاً لذلك ، فبوصفه عقلاً عملياً أو إرادة كائن عاقل ، يجب عليه أن يعتبر نفسه حراً ، أعني أن إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادة خاصة به إلا تحت فكرة الحرية » (الكتاب نفسه ، ص ١٨٣ ـ ١٨٤ من الترجمة الفرنسية) .

راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « الأخلاق عند كنت » (ص ٩٤ ـ ١٠٣ . الكويت سنة ١٩٧٩) .

لكن جاء بعده شوبنهور ، فقرر أنه لا توجد حرية عمل ، بل فقط حرية وجود . ذلك أن الإرادة القاصدة الواعية تتحدد تحدداً معيّناً واحداً . أما حرية إرادة السواء فلا يمكن تصورها ، « لأن مبدأ العلية . . . هو الشكل الجوهري لقدرتنا على المعرفة كلها » (شوبنهور : « في حرية الإرادة الانسانية » سنة ١٨٤١ ، في مجموع اعماله Werke نشرة Hübscher سنة ١٩٦٢ جـ ٣ ص ٥٢٧) .

وعند هيجل أن التصور المجرد للحرية هو « قيام الذات بنفسها ، وعدم الاعتماد على الغير ، ونسبة الذات الى ذاتها » Beisichein, Nichtab hängigkeit von Anderen, Sichaufs ichbeziehen . (هيجل : « مؤلفاته » نشرة جلوكنر جـ ١٠ ص ٣١) .

ويجيء بعده فيورباخ فينكر حرية الأرادة ويقول : انها « تكرار خاوٍ للشيء في ذاته » (مؤلفاته ، سنة ١٩٦٠ جـ ١٠ ص ١٣٨) .

وفي الوجودية تلعب فكرة الحرية دوراً أساسياً جداً . فعند هيدجر أن الحرية هي القدرة التي بها ينفتح الموجود على الأشياء وهو يكتشف الوجود . وبلوغنا الأشياء ليس ممكناً إلا لأننا نملك القدرة على كشف الموجود . والحرية هي التي تؤمّن التوسط بين عالم الوجود وعالم الأشياء . وأن يكون الموجود حراً هذا يعني أن يكون قادراً على أن يضع عالم الأشياء موضع التساؤل على ضوء الوجود . والحرية هي ما يهيء للموجود أن يوجد Sein - Lassen بيد أنها ليست موقفاً سلبياً ، بل هي مجهود فعّال ، لأن الموجود ليس شفافاً منذ البداية ، للانسان . ولهذا فإن الحرية تنطوي دائماً على المخاطرة بالوقوع في الخطأ .

وتبعاً لذلك فإن ماهية الحقيقة تجد في الحرية مقامها الأصيل . ان ماهية الحقيقة هي الحرية والانسان لا يوجد إلاّ من حيث هو مملوك للحرية (« في ماهية الحقيقة » ص ١٧) . والحرية هي وحدها التي تمكّن الانسان من ايجاد علاقة مع الموجود الشامل ، وبالتالي تمكنه من أن ينشىء لنفسه تاريخاً . بيد أن الحرية ليست اساساً مطلقاً . انها ليست الأساس للامكان الذاتي لتطابق الحكم إلاّ لأنها هي نفسها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأكثر أصالة للحقيقة الجوهرية .

والخلاصة أن انفتاح الموجود على الوجود يقتضي الحرية ، وبدونها لا انفتاح للموجود أبداً . فالحرية هي من ماهية الانسان الجوهرية . والحرية هي الأساس المطلق ، وهي التأسيس ، وهي الوجود الأساسي .

وأخيراً نجد سارتر يعقد فصلاً في « الوجود والعدم » (القسم الرابع ، الفصل الأول) بعنوان : « الوجود والعقل :

الحرية» يؤكد فيه أن « الشرط الأول للعقل هو الحرية » ، كما تناول الموضوع نفسه في « الوجودية ، نزعة انسانية » .

يقول سارتر في هذا الكتاب الأخير أنه ما دام الوجود يسبق الماهية ، « فإن الانسان حر ، الانسان حرية . . . وليس وراءنا ولا أمامنا ، في المجال المضيء للقيم ، تبريرات أو معاذير . نحن وحدنا ، بغير معاذير . وهذا ما أعبّر عنه فأقول ان الإنسان محكوم عليه أن يكون حرّاً L'homme est condamné à être libre محكوم عليه : لأنه لم يخلق نفسه بنفسه ، وهو مع ذلك حرٌ لأنه متى ألقي به في العالم ، فإنه يكون مسؤولاً عن كل ما يفعله . والوجودي لا يعتقد في سلطان الانفعال الوجداني passion . ولن يحسب أبداً ان الانفعال الوجداني الجميل هو بمثابة سيل جارف مدمر يسوق الانسان حتماً الى أفعال معيّنة ، وأن به - تبعاً لذلك - يلتمس وجه العذر . انه يرى أن الانسان مسؤول عن انفعاله الوجداني . والوجودي لن يحسب أيضاً أن الانسان في وسعه العثور على نجدة في علامة معطاة على الأرض ترشده ، لأنه يرى أن الأنسان هو الذي يؤوّل بنفسه معنى هذه الاشارة كما يلذ له . لهذا يرى أن الانسان ، دون سند ولا عون ، محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الانسان » .

مراجع

J. Verweyen: Das problem der willenspreiheit in der scholastik 1909

- F. Selvaggi: Causalitã e indeterminismo. La Problematica moderna alla luce della filosofia aristotelica - tomista . Roma. 1964.

- D. O. Lottin: La théorie du Libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'a St. Thomas. Louvain, 1929.

- J. Auer: Die menschliche willensfreiheit in lehrsystem des Thomas von - Aquin und Duns Scotus. 1938.

- J. Laporte: La conscience de la liberté, Paris. 1947.

- R. Henne : Der englische Freiheitsbgriff , Aarau. 1927.

- Leon Brunschvicg: Nature et Liberté. Paris. 1924.

- G. Lunati: La Liberta . Saggi su Kant . Hegel e Croce, Napoli. 1959.

- B. Willms: Die Totale Freiheit. 1967.

- M. J. Sandkühler: Freiheit und wirklichheit. 1968.

- M. Riedel: Studien zu Hegelsrechtsphilososphie. 1969.

- J. Davydow: Freiheit und Entfremdung bei Marx. 1964.

- I. Fetscher: Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus. 1959.

- R. Dunayevskaya: Marxism and Freedom. New York. 1958.

- J. Hommes: Die Krise der Freiheit (Hegel , Marx. Heidegger). 1958.

- W. Windelband: Ueber Willensfreiheit ,1904.

- A. Messer: Das problem der Willensfrieheit. 1911.

- J. Rehmke: Die Willensfreiheit. 1911.

- H. Driesch : Das problem der Freiheit. 1917.

- M. Planck: Kausalgesetz und Willensfreiheit 1923.

- F. Medicus: Die Freiheit des willens und ihre Grenzen, 1926.

- H. Reiner: Wollen und Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das problem der willensfreiheit. 1927.

- J. de Finance: Existence et Liberté. Paris - Lyon 1955.

- M. Polanyi: The Logic of the Liberty . Chicago. 1951.

- Ch. Bay:The structure of freedom. Stanford,California. 1958.

- D. I. Miller: Modern science and human Freedom. Austin, Texas 1959.

- Determinism and freedom in the age of modern science . edited by S. Hook. New York 1961.

- A. V. Spakovsky: Freedom. determinism. indeterminism. Den Haag. 1963.

- P. Ricoeur: Philosophie de la volonté, le volontaire et L'involontaire. Paris. 1963.

حنين اسحق

أكبر المترجمين من اليونانية الى العربية والسريانية في العصر العباسي .

اسمه الكامل : أبو زيد حنين بن اسحق العبادي .

تتلمذ على يوحنا بن ماسويه واشتغل عليه بصناعة الطب . وكان أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية ، فضلاً عن اتقانه للعربية اذ قرأ على الخليل بن أحمد في البصرة . وسافر الى بلاد كثيرة حتى وصل الى اقصى بلاد الروم (البيزنطيين) طلباً للكتب اليونانية لينقلها الى العربية والسريانية . واختاره الخليفة المتوكل (خلافته من سنة ٢٣٢ إلى سنة ٢٤٧ هـ) ليكون طبيبه الخاص، كما أنه عيّنه رئيساً لبيت الحكمة (الذي كان قد أنشأه الخليفة المأمون سنة ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م) حيث كانت تنقل الكتب اليونانية الى العربية والسريانية . وقد عنى حنين بن اسحق بترجمة كتب جالينوس في الطب ، وله « رسالة الى علي بن يحيى فيما ترجم وما لم يترجم من كتب جالينوس » كما أن له مؤلفات في الطب نذكر منها : « كتاب المسائل » وهو مدخل الى صناعة الطب ، وكتاب « العشر مقالات في العين » (راجع ثبتاً بكتبه هذه في كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ، ص ٢٧١ ـ ٢٧٤ ، بيروت) . ويهمنا أن نذكر ها هنا ما ترجمه من كتب الفلسفة اليونانية الى العربية .

١ ـ « السياسة » لأفلاطون .

٢ ـ « النواميس » لأفلاطون .

٣ ـ « المقولات » لأرسطو .

ونقل الى السريانية من كتب أرسطو :

(١) « العبارة » .

(٢) قسماً من «أنالوطيقا الثانية» .

(٣) ـ « الكون والفساد » .

(٤) « في النفس » .

(٥) « مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » .

وتوفي في ٦ صفر سنة ٢٦٠ هـ (= ٣٠ نوفمبر سنة ٨٧٣ م)

مراجع

ـ «الفهرست» لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٩٤ .

ـ « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي ، نشرة لبرت، ص ١٧١ ـ ١٧٧ .

ـ « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » . لابن أبي أصيبعة ، نشرة ملّر، جـ ١ ص ١٨٤ ـ ٢٠٠ .

ـ « وفيات الأعيان » لابن خلكان ، نشرة فستفلد ، تحت رقم ٢٠٨ .

ـ « تاريخ مختصر الدول » لابن العبري ، نشرة صالحاني ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٣ .

- A. BADAWI: La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, Vrin, 1968.

- K. Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur, I, S. 22 4 - 227.

خ

خ

خلود النفـــس

Immortalité de l'âme

خلود النفس هو بقاؤها بعد الموت .

ومشكلة خلود النفس شغلت الانسان منذ وجوده ، لأنه يعز عليه أن يكون الموت هو نهاية وجوده . لهذا عنيت بها الأديان والفلسفات المختلفة على مدى تاريخ البشرية . وارتبطت بهذه المسألة معانٍ أخلاقية تتعلق بالعقاب والثواب إذ عزّ على الانسان ألا ينال المذنب أو الظالم عقاباً عن مظالمه وجرائمه في عالم آخر بعد أن أفلت منه في الدنيا كما هو مشاع بالنسبة الى معظم المذنبين والظالمين : فالغالبية العظمى منهم تموت دون أن تحاسب وتعاقب . لهذا كان على الانسان أن يتصوّر أن عقابهم سيكون في « عالم آخر » . ولا بد من أجل ذلك أن تظل نفوسهم باقية بعد الموت لتنال العقاب الوفاق . كذلك الشأن بالنسبة إلى المحسنين الذين لم ينالوا في الحياة ثوابا عن أفعالهم الخيرة ، لا بد أن يفترض أنهم سينالونه في حياة «أخرى» . ومن أجل ذلك لا بد أن تظل نفوسهم باقية بعد الموت لتنعم بالثواب والمكافأة الحسنة عما قامت به من أعمال خيّرة .

وسواء أكانت الدواعي للاعتقاد في خلود النفس وجودية ، أو أخلاقية ، فلا بد أن يتوافر عنصران في معنى هذا الخلود :

الأول هو أن يكون بقاء النفس بعد الموت أبداً ، وليس لفترة محدودة فقط .

والثاني أن يكون الشخص نفسه بهويته الجوهرية هو الذي يبقى ويخلد .

ولهذا يقول أمانويل كنت في تعريفه لخلود النفس : «خلود النفس معناه أن يستمر الموجود العاقل وشخصيته استمراراً لا نهائياً»(«نقد العقل المحض» ، الكتاب الثاني ، الفصل الثاني ، البند ٤) . والمقصود بالشخصية هنا الوحدة العقلية الواعية التي تربط معا سنوات حياة الكائن على الأرض . والخلود معناه استمرار هذا الوعي العقلي إلى أبد الأبدين استمراراً لا متناهياً ، على أن يكون مستوى الوعي هو على الأقل نفس مستوى الوعي في حياة الدنيا . وهذا يعني أن كَنْت لا يستبعد إمكان نموّ هذه الشخصية وهذا الوعي في حياته بعد الموت .

ولهذا ينبغي ألا نخلط بين هذا المعنى لخلود النفس وبين أمرين كثيرا ما يحدث الخلط بينهما وبينه :

الأمر الأول : هو فهم خلود النفس بمعنى خلود الجنس البشري أو النوع الانساني ، أو بقاء تأثير فكر الانسان في الأجيال التالية إلى غير نهاية . فليس هذا أبدا هو المقصود بخلود النفس .

والأمر الثاني : هو فهم هذا الخلود بمعنى المشاركة في حياة الهية دائمة ، لأننا هنا بازاء تحول شخّصية الانسان إلى جوهر آخر فوق إنساني ، والخلود إذن لم يكن للشخصية الانسانية التي قضت مدة زمنية محدودة في الحياة الدنيا .

ولتصـور إمكان خلود النفس هناك ثلاثة اتجاهات :

الأول : يقول إن الإنسان مركب من جسم وروح ، وأن الروح تقوم بنفسها جوهراً يستقل في وجوده عن البدن ، وما البدن إلا بمثابة محل تحل فيه الروح ، ثم تتركه عند الموت ، أو على حد تعبير أفلاطون : البدن سجن للروح أو النفس ، تنطلق منه عند الموت . وهذا هو مذهب أفلاطون .

والثاني : يقول أن الشخص هو نوع من الشبح أو الظل للانسان ، وهذا الشبح أو الظل يفرّ من البدن عند الموت . وهذا الرأي نجده عند بعض آباء الكنيسة مثل ترتليانوس في كتابه «في

النفس». وبعض الروحانيين المعاصرين يقولون بقول شبيه بهذا حين يتحدثون عن البدن الكوكبي astral body الذي ينفصل عند الموت ليقوم «برحلة إلى بلاد الصيف» Journey of the Summerland.

والثالث: القول بوجود نوع من العقل في النفس هو العقل الفعّال، مرتبط بفلك القمر، وهو وحده الجزء الخالد في الانسان، وهذا هو رأي الاسكندر الافروديسي والفارابي وابن سينا وابن رشد.

فإذا نظرنا الآن في الحجج التي ساقها أنصار القول بخلود النفس، كان علينا أن نبدأ بأفلاطون الذي أولى هذه المسألة إهتماما بالغا.

وقد ساق أفلاطون في محاورة «فيدون» الحجج الثلاث التالية:

١ ـ هناك اعتقاد قديم يقول ان الأرواح تذهب من هنا إلى عالم آخر، ومن ذلك العالم الآخر تعود إلى عالمنا من جديد. وهذه حالة خاصة من المبدأ العام الذي يقول ان كل الأشياء تتولد من أضدادها. فالأرواح الحية تتولد من الأرواح التي ماتت، والتي ماتت تتولد من التي كانت حية.

٢ ـ أما الحجة الثانية فتقوم على أساس مذهب التذكر، أي أن كل معرفة هي تذكر لمعرفة سابقة حصلتها النفس في حياة سابقة على حياتها في البدن. فإذا أقررنا بأن الصور (المُثُل) موجودة وأن المعرفة هي تذكر للصور بمناسبة المحسوسات المشاركة للصور، فإنه ينتج عن هذا بالضرورة أن النفس كانت موجودة قبل حياتها هنا، فإن كانت موجودة مثل هذه الحياة، فإنها ستوجد بعد الموت، على أساس الحجة الأولى التي تقول أن الأضداد تنشأ من أضدادها.

٣ ـ والحجة الثالثة تقوم أيضا على نظرية الصور. فما دمنا نقرّ بوجود الصور، وما دامت النفس صورة الحياة، فهي أزلية أبدية شأنها شأن سائر الصور.

ثم يأتي في المقالة العاشرة من محاورة «السياسة» فيسوق حجة رابعة، ومفادها أن لكل شيء خيره وشره: فالرمد شر العين، والمرض شر الجسم. فإن وجدنا شيئا لا يتحطم بواسطة الشر الخاص به، فلا بد أن يكون خالدا. والنفس في هذه الحالة، لأنها لا تتحطم بواسطة شرورها مثل الظلم، والشهوة، والجبن، والجهل (التي هي أضداد الفضائل الأربع: العدل، العفة، الشجاعة، الحكمة). إن نفس الانسان لا يمكن أن يحطمها الشر، إذ الانسان الشرير يستمر في الحياة والوجود. ولهذا فإن النفس خالدة؛ إذ المرض الجسماني خاص بالجسم وبالتالي يقتل الجسم، لكنه لا يقتل الروح. («السياسة» ص٦٠٨ د ـ ٦١١أ).

وقد اختلف المؤرخون في قيمة هذه الحجج الأربع عند أفلاطون، وأرجح الآراء هو أن الحجة الثالثة هي الأقوى في نظره. (راجع جورج روديبه: «دراسات في الفلسفة اليونانية»، وراجع في هذا كتابنا: «أفلاطون»، ط١، القاهرة سنة ١٩٤٣).

وكل الذين أخذوا بمذهب أفلاطون من بعده، حتى القرن الماضي قالوا بخلود النفس.

أما أرسطو فإن صريح مذهبه يقضي بفناء النفس مع فناء البدن، لأن النفس صورة البدن، والصورة توجد مع هيولاها: وتفنى بفناء هيولاها. بيد أن أرسطو مع ذلك أشار اشارة غامضة إلى جزء خالد في النفس، هو العقل الفعال، وذلك حين قال عن هذا العقل: «ولست أقول انه مرة يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً». («في النفس»، ٤٣٠أ ٢١ ـ ٢٣).

وهذه الاشارة الغامضة تلقفها بعض شرّاحه وأنصاره في العصر الهليني والعصر الوسيط (الاسلامي والمسيحي على سواء) فاستنتجوا منها أن أرسطو يقول بخلود جزء من النفس هو العقل الفعّال. وقد غالى الاسكندر الأفروديسي في وصف هذا العقل الفعّال فقال انه بمثابة النور الذي يضيء لنا المعقولات (رسائله، نشرة برلين ص ١٠٧ س ٣١) وأنه هو الله، وأنه خالد غير فاسد، قديم (النشرة المذكورة ص ١١٢ س٢٧، ص١١٣ س٣). لكن هذا العقل يوجد خارج الانسان، وأنه واحد من حيث مصدره، وكثير من حيث الأفراد الذين يشاركون فيه. وبهذا الرأي أخذ ابن سينا في المقالة الخامسة من الفن السادس من كتاب «الشفاء» (جـ ١ ص ٣٥٨ ـ ص ٣٦١، طبع حجر في طهران).

وفي العصر الوسيط في أوربا جاء البرتس الكبير فقال «ان العقل الفعال يفعل باستمرار. . . وهو صورة جميع المعقولات» (رسالة في العقل والمعقول).

لكن ابن سينا يقرر صراحة أن «النفس الانسانية» جوهر غير مخالط للمادة، بريء عن الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل («عيون الحكمة» ص ٤٦، نشرتنا، القاهرة سنة ١٩٥٤).

أما في العصر الحديث فإننا نجد لكنت موقفا خاصا من

مسألة خلود النفس إذ يقرر أن من غير الممكن البرهنة عقليا وببراهين نظرية على خلود النفس، كما لا يمكن نظريا وببراهين عقلية إثبات عدم خلودها. ونقد الحجة التي ساقها مندلزون في كتابه «فيدون» ومفادها أن النفس جوهر بسيط، وما هو جوهر بسيط لا يمكن أن يفنى، إذ هو بوصفه بسيطا فإنه لا ينحلّ وبالتالي لا يمكن أن يفنى. وقد رد كنت على هذا البرهان قائلا انه لو صحّ أن النفس ليست مركبة، أي لا تحتوي على مقدار ممتد، فإنها مع ذلك ذات مقدار من حيث الشدة وهذه الشدة يمكن أن تتناقص شيئا فشيئا إلى درجة الزوال. («نقد العقل المحض»، الديالكتيك المتعالي، ص ٤٢٢ وما يليها من طبعة ركلام).

لكن من ناحية العقل العملي يمكن - هكذا يقرر كنت - افتراض أن النفس خالدة ويدعونا إلى وضع هذه المصادرة في الأخلاق «إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري للارادة التي يمكن أن تعيّن بالقانون الأخلاقي. لكن في هذه الارادة التوافق التام بين النيّات وبين القانون الأخلاقي هو الشرط الأعلى للخير الأسمى. فيجب أن يكون ممكنا هو وموضوعه، لأنه متضمّن في نظام تحقيق هذا الموضوع. لكن التوافق التام للارادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة وهي كمال لا يقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس، في أية لحظة من لحظات وجوده. بيد أنه لما كان أمرا ضروريا من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقا لمبادىء العقل المحض العملي. ولهذا من الضروري أن تقرّ بوجود تقدم عملي مثل هذا، بوصفه موضوعا حقيقيا لارادتنا. ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكنا إلا بافتراض وجود وشخصية للكائن العاقل باقيين أبدا إلى غير نهاية (وهذا ما يسمى: خلود النفس). وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكنا عمليا إلا بافتراض خلود النفس. وتبعا لذلك فإن خلود النفس - بوصفه لا ينفصل عن القانون الأخلاقي - هو مصادرة للعقل المحض العملي» («نقد العقل العملي» ط ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠).

إذن خلود النفس مصادرة - أي أمر يطلب التسليم به تسليما، لكن لا يمكن البرهنة عليه عقليا. - ما دام لا يؤدي إلى تناقض. (راجع كتابنا: «الأخلاق عند كنْت» ص ١٤٨ - ١٤٩. الكويت سنة ١٩٧٩).

الحجج ضد خلود النفس:

وفي مقابل هذه الحجج لإثبات خلود النفس، نجد حججا مضادة لإنكار خلودها. ويمكن تلخيصها في ثلاث حجج:

(أ) لا يوجد دليل على قدرة الشخصية الانسانية على البقاء بعد موت البدن.

(ب) من المستحيل إثبات بقاء النفس ببراهين علمية.

(حـ) وحتى لو أمكن ذلك، لما كانت له قيمة أخلاقية.

ولنفصل القول في الحجة الثانية، وتسمى أيضا بحجة «اعتماد النفس والبدن كل منهما على الآخر». ويشرحها برترند رسل (لماذا أنا لست مسيحيا؟ ص ٥١، نيويورك، سنة ١٩٥٧) هكذا:

«نحن نعلم أن المخ ليس خالدا، وأن الطاقة المنظمة لجسم حيّ تصير كما لو كانت مسرّحة عند الموت، وبالتالي ليست مهيأة للعمل الجماعي. وكل الدلائل تدل على أن ما نعتبره حياتنا العقلية مرتبط بتركيب المخ وطاقة الجسم المنظمة. لهذا فإنه من المعقول أن نفترض أن الحياة العقلية تتوقف عندما تتوقف الحياة الجسمية. والحجة ها هنا احتمالية فحسب، لكنها من القوة بالقدر الذي عليه تقوم معظم النتائج العلمية».

وكان الرائد في هذا المجال هو ديفيد هيوم في الفصل الذي عقده في «لا مادية الروح» من كتابه «بحث في الطبيعة الانسانية» (جـ ٢ ص ٥١٠ - ٥٣٣، لندن سنة ١٨٨٦) وفيه حاول أن يثبت أن النفس (أو الروح) ليست جوهرا بسيطا وليست لا مادية. لقد وجد أمامه اتجاهين لاثبات خلود النفس: الأول هو الذي سار فيه بعض أنصار ديكارت واللاهوتيون، ويقوم على التمييز بين جوهرين مختلفين تماما: أحدهما ممتد وقابل للانقسام، وهو المادة، والآخر غير ممتد وغير قابل للانقسام وهو النفس أو الروح، والثاني هو اتجاه باركلي الذي ردّ المادة الميتة إلى مجرد توالٍ للمشاعر feelings وباستبعاده للمادة ظن أنه أثبت لا مادية الروح. فجاء هيوم وضرب التيارين الواحد بالآخر. فأقرّ قول باركلي برد المحسوسات إلى الاحساسات، مقررا أن إحساساتنا لا تمثل موضوعات ممتدة، لكننا لا نستطيع - هكذا يستنتج هيوم - أن نقرّ بهذا دون أن نقرر في نفس الوقت أن بعض انطباعاتنا - مثل انطباعات البصر واللمس - هي نفسها ممتدة. إن الفكر هو توالي الانطباعات: وبعضها، وعدده قليل، ممتدة بالفعل. لكن وجود انطباعات لا ممتدة لا يسمح لنا بأن نؤكد وجود جوهر لا مادي. ومن ناحية أخرى، استشهد هيوم بما يحدث لسائر الأحياء في الطبيعة، واستنتج أن النفس الانسانية مائتة فانية هي الأخرى شأنها شأن سائر نفوس الكائنات الحية.

مراجع

— Platon: Phedon

— St. Augustin: De immortalitate animae

— Moses Mendelssohn: Phaedon, Berlin, 1767.

— Kant: Kritik der Praktischen Vernunft, 1788.

— David Hume: «Of the Immortality of the Soul», in Two essays, London 1777. Treatise of human Nature, vol. 2.

-- Joseph Butler: The analogy of Religion. London, 1736, Part 1.

-- William James: Human Immortality, Boston and New York, 1898.

— A.S. Pringle-Patison: The Idea of Immortality, Oxford, 1922.

د

د

دارون

Charles Robert Darwin

عالم حيوان انجليزي، اشتهر خصوصاً بمذهب التطور. ولد في Shrewsbury (انجلترا) في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٩، وتوفي في Down في ١٩ أبريل سنة ١٨٨٢.

بدأ دراسة الطب في جامعة ادنبره (سكتلندا) لمدة عامين (١٨٢٥ - ١٨٢٧)، ثم انصرف عنه الى الدراسات اللاهوتية في كلية المسيح في كمبردج، ولكنه لم يتمها. بيدأنه ظل يواصل دراسة العلوم الطبيعية (الحيوان والنبات) والجيولوجيا. ومن سنة ١٨٣١ إلى ١٨٣٦ قام برحلة على السفينة Beagle ساحل فيها شواطىء أميركا الجنوبية وأبحر في المحيط الهندي. وكتب عن هذه الرحلة يوميات بعنوان: «يوميات أبحاث في التاريخ الطبيعي والجيولوجيا للبلاد التي زرناها على متن السفينة بيجل» Journal of researches into the Natural History and Geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. Beagle, London, 1839. وبعد عودته من هذه الرحلة أقام في كمبردج ولندن حتى سنة ١٨٤٢، حيث اعتزل في قرية Down، ومنها واصل أبحاثه في الحيوان حتى وفاته، وفيها كتب مؤلفاته المشهورة وهي:

1) On the Origin of species by means of natural selection. London, 1859. «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي».

2) The variation of animals and plants under domestication, 2 vols. London 1868. «تغير الحيوان والنبات تحت تأثير الاستئناس» في مجلدين.

3) The Descent of Man and selection in relation of sex, 2 vols. London 1871. «سلالة الانسان والانتخاب فيما يتعلق بالجماع».

4) The expression of the Emotions in Man and animals, London, 1872.

«التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيـوان».

وكتب ترجمة ذاتية نشرها هي ورسائله ابنه فرانسس بعنوان:

Life and Letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter. 3 vols. London, 1887

الابن حذف من الترجمة الذاتية بعض فصول، فجاء ابن اخيه N. Barlow فنشر في سنة ١٩٥٨ النص الكامل لهذه الترجمة الذاتية التي كتبها دارون عن حياته، وذلك بعنوان:

The Auto biography of Charles Darwin

كما طبعت الرسائل من جديد في نشرة منفصلة هكذا:

Life and Letters of Charles Darwin. 2 vols, New York, 1959.

مذهـــبه

اعتمد دارون على ما كتبه لامارك Lamarck في كتابه «فلسفة الحيوان» Philosophie zoologique (سنة ١٨٠٩) الذي بيّن فيه تأثير الظروف المحيطة - وما ينجم عنها من آثار - في احداث انحرافات عن الطريق المعتاد للطبيعة. كما اعتمد على تشارلز ليل Ch. Lyell في كتابه «مبادىء الجيولوجيا» (لندن سنة ١٨٣٠ - سنة ١٨٣٣) الذي اثبت فيه فساد نظرية كوفييه Cuvier في الكوارث الطبيعية، نقول «اعتمد دارون على كليهما فراح يقوم بالتجارب

العديدة ويسجل المشاهدات الدقيقة عن أحوال الحيوان والنبات في مختلف المناطق التي زارها مما أدى به الى الأخذ بفكرة التحول - وهي فكرة قديمة لها ارهاصات عند اليونان - التحول البطيء في انواع الحيوان والنبات. ولاحظ، من ناحية أخرى، ما توصل اليه القائمون باستئناس الحيوان من ايجاد انواع مهذبة من الحيوانات البريّة الأصل. فرأى دارون أن الطبيعة في مجموعها تقوم، عن طريق الانتخاب الطبيعي، بما يقوم به من يربّون الحيوان، وذلك على مدى الأحقاب المتطاولة من الزمان.

ثم طبق دارون ما ذهب اليه مالتس Malthus من أن وسائل البقاء تتناقص كلما تزايد الحيوان، فقال دارون ان الحيوان يتنازع البقاء بعضه بعضاً، فيحدث عن ذلك انتخاب طبيعي تكون الغلبة فيه للحيوان المزوّد بغرائز واعضاء تجعله أقدر على البقاء. وفي الاحوال القصوى تنشأ انواع جديدة عندها وسائل تجعلها أقدر على التكيف. وهنا استعار داورن تعبيراً استعمله هربرت اسبنسر في سنة ١٨٥٢ وهو: «بقاء الأقدر على التكيف» survival of the fittiest فجعله الشطر المكمل لنظريته في «تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيف». وهكذا أقام دارون تصوره للتطور على اساسين: امكان تغير الأنواع عن طريق الاستئناس أو عن طريق العوامل الطبيعية، ثم تنازع البقاء وبقاء الأقدر على التكيّف.

ومن هذا العرض يتبين ان داورن لم يكن هو مبتكر نظرية التطور المشهورة، إنما هو تلقاها من لامارك من الناحية البيولوجية، ومن هربرت اسبنسر من ناحية تحديد قانون التطور. وحتى «كلمة التطور» evolution نفسها لم يكن هو أول من استخدمها للتعبير عن هذا المذهب، بل سبقه اليها هربرت اسبنسر في سنة ١٨٥٤، (في كتابه Gensesis of science، ثم في سنة ١٨٥٧ في Progress: its Law and causes) لكن فضل دارون هو في جمع هذه الأفكار المختلفة في نظرية موحّدة، سندها خصوصاً بمشاهدات على الطبيعة أثناء رحلته على السفينة بيجل (١٨٣١ - ١٨٣٦). إذ لاحظ الروابط الجيولوجية بين الحيوانات الحالية والحيوانات البائدة في أميركا الجنوبية، كما لاحظ خصائص توزيع الأحياء في المناطق المختلفة منها. فانتهى به التفكير الى اثبات علاقات نسب بين الانواع الحيوانية بعضها بعضاً، وانها لم توجد كل نوع منها مفرداً قائماً برأسه، بل كما انحدر بعضها من بعض تحت تأثير عوامل البيئة المحيطة، فإنها تنحدر بعضها من بعض عن طريق التطور أو التحول. وهذا ما عرضه تفصيلاً في كتابه «أصل الأنواع».

ثم جاء في كتابه «سلالة الانسان» فتعمق في النظرية نفسها، واستخرج نتائجها فيما يتعلق بالحياة الجنسية والأخلاقية والدينية. فقال ان ملكات الانسان العقلية وغرائزه وتصوراته الأخلاقية والدينية هي نتاج تغيرات بيولوجية مفيدة، انتقلت ورسخت في النوع الإنساني بواسطة الوراثة. وهذه الآراء تلقفتها العامة وبعض العلماء مثل ارنست هيكل Haeckel (راجع هذا الاسم)، وصاغوها في عبارة مثيرة هي ان «الانسان ينحدر من القرد» (أو بعبارة مبتذلة: الانسان أصله قرد) وهي عبارة لم يتفوه بها ولم يكتبها داورن في أي كتاب من كتبه. وهذه العبارة أثارت ثائرة صامويل ولبرفورس Samuel Wilberforce أسقف أكسفورد، وآدم سدجوك Adam Sedgwick وهو عالم جيولوجي وغيرهما، لأسباب متفاوتة (راجع مواد: برجسون، لالاند، هيكل، لويد مورجن، أدوارلوروا، هربرت اسبنسر الخ). وترجع حملة رجال الدين وأصحاب النزعة الروحية (برجسون وتليار مثلاً) إلى ما قرره داورن من أن الروح والملكات العقلية العليا ما هي إلا أدوات بيولوجية للبقاء، وأن النظم الدينية والأخلاقية، هي بدورها وسائل بيولوجية للمحافظة على البقاء في تنازع الوجود والحياة وقيمتها هي في منفعتها لهذا الغرض، وليس لها حقيقة في ذاتها.

وهذه النزعة «العلمية» في تفسير الظواهر العقلية تتجلى أيضاً في كتابه: «التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيوان» اذ يعرض فيه علم نفس قائماً على أسس فسيولوجية خالصة.

وقد أجاب داورن على من اتهموه بالالحاد وانكار الدين بما يلي: «في تذبذباتي الكبرى، لم أصل ابداً الى الالحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي انكار وجود الله. لكنني اعتقد على وجه العموم (وكلما امتد بي العمر) ان الوصف الأدق لحالتي العقلية هو: اللاأدرية agnosticism («مراسلاته»، ترجمة فرنسية، ج ١ ص ٣٥٤، باريس سنة ١٨٨٨).

ويقول ايضاً في كتابه: «سلالة الانسان» (ترجمة فرنسية، ص ٦٤٥، باريس): «لا اجهل ان كثيرين سينعتون النتائج التي وصلنا اليها في هذا الكتاب بأنها منافية للدين. لكن على من يدعون هذه الدعوى أن يبرهنوا على ان هناك الحاداً أكبر في القول بأن الانسان، بوصفه نوعاً مستقلاً، ينحدر من نوع أدنى وفقاً لقوانين التحولات في الانتخاب الطبيعي - منه في القول بأن الانسان الفرد يتكون ويولد بقوانين التناسل العادية».

مراجع

— L. HUXLEY, *C. D.*, Londra 1921.

— A MIGNON, *Pour et contre le transformisme. D. et Vialleton*, Parigi 1934.

— A. KEITH, *Darwinism and its Critics*, Londra 1935.
— G. WEST, *C. D. A Portrait*, New Haven 1938.
— M. PRENANT, *D.*, Parigi 1938.
— J. HUXLEY, *L'œuvre immortelle de D.*, ivi 1939.
— ID. e J. FISCHER, *C. D.*, Londra 1939.
— D. H. WARD, *C. D. and the Theory of Evolution*, Nuova York 1943.
— R. HOFSTADTER, *Social Darwinism in American Thought*, Filadelfia 1944.
— P. COURTODE, *La pensée de C. D.*, Grenoble 1945.
— J. ROSTAND, *C. D.*, Parigi 1948.
— P. LEONARDI, *D.*, Brescia 1948.
— G. G. SIMPSON, *C. D.'s Autobiography, with an Essay on the Meaning of D.*, Nuova York 1950.
— P. B. SEARS, *C. D.*, ivi 1950.
— Autori vari, *Makers of Modern Science*, ivi 1953.
— W. E. RITTER, *C. D. and the Golden Rule*, ivi 1954.
— R. E. MOORE, *C. D. A Great Life in Brief*, Londra 1957.
— autori vari, *A Book that shook the World: Anniversary Essays on C. D.*, Pittsburgh 1958.
— A Century of D., ed., S. A. BARNETT, Cambridge, Mass. 1958.
— A. D. SYMPOSIUM, Washington 1959.
— C. D. DARLINGTON, *D'.s Place in History*, Oxford 1959.
— autori vari, *Commemoration of the Centennial of the Public. of «The Origin of Species»*, Filadelfia 1959.
— B. WILLEY, *D'. and Butler: two Version of Evolution*, Londra 1960.
— autori vari, *D.'s Vision and Christian Perspectives*, Nuova York 1960.
— autori vari, *Actualité de D.*, Bruxelles 1960.
— G. GOUREV, *Darwinisme et Religion*, Parigi 1961.
— J. C. GREENE, *D. and the Modern World View*, Baton Rouge, Louis. 1961.
— J. H. RANDALL, *The Changing Impact of D. on Philosophy*, in «Jour. Hist. Ideas», 1961, pp. 435-62.
— *D., Evolution a. Creation*, ed. P. A. ZIMMERMAN, St. Louis 1962.
— *D., Marx and Wagner*, ed. H. L. PLAINE, Columbus, Ohio 1962.
— G. DE BEER. *C. D.: Evolution by Natural Selection*, Londra 1963.
— B. J. LOEWENBERG, *D. a D.'s Studies*, in «History of Science», 1965, pp. 15-54.
— R. B. FREEMAN, *The Works of C. D.*, Londra 1965.
— V. anche. N. BARLOW, *C. D. and the Voyage of the Beagle*, ivi 1945.
— *Hundert Jahre Evolutionsforschung*, Stoccarda 1960.

دلـــتاي

Wilhelm Dilthey

فيلسوف تاريخ وحضارة، ومؤرخ للفلسفة، ألماني.

ولد في بيبرش Biebrich في ١٩ نوفمبر سنة ١٨٣٣، وتوفي في Seis am Schlern في أول اكتوبر سنة ١٩١١.

كان أبوه قسيساً على مذهب الكنيسة البروتستانتية. وتعلّم في المدارس الثانوية في فيزبادن. ثم دخل جامعة هيدلبرج لدراسة اللاهوت، وبعد أن قضى فيها عاماً انتقل الى جامعة برلين حيث اهتم بالتاريخ والفلسفة. وفي سنة ١٨٦٤ حصل على الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة. وفي سنة ١٨٦٦ عيّن أستاذاً في جامعة بازل (سويسرا). وفي سنة ١٨٦٨ انتقل الى جامعة كيل Kiel (المانيا). وفي سنة ١٨٧١ انتقل الى جامعة برسلاو. وفي سنة ١٨٨٢ خلف الأستاذ لوتسه Lotze في كرسيّ الفلسفة بجامعة برلين، وظل في هذا المنصب حتى سنة ١٩٠٥.

فلســـفته

سعى دلتاي إلى ايجاد ثورة «كوبرنيكية» في علوم الروح (ما يسمى الآن العلوم الانسانية)، وذلك بتأسيس «علم تجريبي بالظواهر الروحية» (= العقلية).

لقد بدأ من التجربة التاريخية وتأثر بهيجل وكنت، فأنشأ

فلسفة كان يرجو منها «ان تفعل في العالم المعنوي بعد ان تستخرج قوانين».

وكانت لأبحاثه التاريخية عن عصر النهضة والاصلاح الديني وعصر التنوير تأثيرات عظيمة في فهم وضع الانسان في العالم وتنوع تجاربه واتساع معنى الحياة لتشمل كل ما يصدر عن الانسان من نظم وقوانين وانتاج عقلي.

وفيها يلي نلقي نظرة على آرائه الرئيسية:

١ - نقد العقل التاريخي في العلوم الروحية

أراد دلتاي أن يقوم بالنسبة الى التاريخ بما قام به كنت بالنسبة إلى العقل المحض، وذلك بـ«نقد العقل التاريخي» فابتدأ من هذه الحقيقة وهي ضرورة «فهم الانسان بوصفه موجوداً تاريخياً في جوهره، وأن وجوده لا يتحقق إلا في جماعة» («هيجل الشاب» ص ١٢٤). وراح يدرس «علوم الروح» على أسس تاريخية الوجود الانساني، بمعنى أن للانسان بعداً أساسياً هو التاريخ. فينبغي دراسة العقل الانساني من زاوية التاريخ. فالطبيعة غريبة عن الانسان، ويستطيع المرء إدراكها بواسطة الملاحظة الحسيّة. اما العالم التاريخي الاجتماعي فهو عالم الانسان. ولا يمكنه ادراكه إلاّ من الداخل. ولهذا فإن العلاقة بين الانسان والموضوع، في العلوم الروحية، علاقة مباشرة، لأن هذا الموضوع هو التجربة الإنسانية الحيّة - ومن هنا فإن الأساس في العلوم الروحية هو التجربة الحيّة Erlebnis ويقصد بها الأحوال والعمليات والنشاطات الباطنة كما نستشعرها ونحياها ونعيها.

ويعرّف دلتاي العلوم الروحية Die Geisteswissenschaften بأنها «مجموع الدراسات التي موضوعها هو حقيقة التاريخ والمجتمع» («مجموع مؤلفاته» جـ ١ ص ٣٦ - ٣٧).

وعلى الرغم من أن العلوم الروحية قد تتناول بعض الاشياء والعمليات الفيزيائية، فإنها انما تتناولها من حيث هي آثار، أو من حيث ان لها علاقة بتحقيق الأغراض الانسانية، أو تفيد في التعبير عن الافكار والمشاعر الانسانية. واذن لا تهتم العلوم الروحية بالظواهر الفيزيائية إلا من حيث صلتها بالوعي الانساني، وخصوصاً من حيث هي تعبيرات من خلالها يمكن فهم هذا الوعي. وهذه العلوم الروحية متنوعة جداً اذ تشمل علوماً فنية مثل النحو والخطابة، وعلوماً معيارية مثل الأخلاق والنظريات السياسية والنقد الأدبي، وعلوماً تعميمية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، وعلوماً تاريخية بالمعنى الضيّق مثل التراجم والتراجم الذاتية والتواريخ.

والدراسات الانسانية تجمع بين ثلاثة أصناف متباينة من التقريرات: فصنف منها يقرر حقائق موجودة في الادراك الحسيّ - وهذا يؤلف العنصر التاريخي في المعرفة، وصنف يوضح العلاقات المطرّدة بين اجزاء من هذه الحقيقة، يميّزها بالتجريد - وهذا يؤلف العنصر النظري، والصنف الثالث يعبّر عن الأحكام التقويمية والقواعد المفروضة، ويتضمّن العنصر العملي في الدراسات الانسانية. وعلى هذا فإن العلوم الروحية (= الدراسات الانسانية) تتألف من أقوال تعبّر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية وقواعد.

وملكة المعرفة في الدراسات الانسانية هي الانسان كله. والأعمال العظيمة التي تمت فيها لم تنشأ عن العمليات العقلية وحدها، بل عن قوة الحياة الشخصية.

٢ - تاريخية الانسان:

والانسان الفرد تاريخي في جوهره، لأنه يعيش في الزمان، ويتحدّد بأحوال وظروف معيّنة، ووجوده عملية زمنية تتحدد بالميلاد والموت، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماضٍ وحاضر ومستقبل. وتجري هذه العملية في اطار علاقاته مع الآخرين وعلاقاته مع الطبيعة. ولما كان الفرد كذلك، فإن العلاقات بين الافراد هي أيضاً علاقات تاريخية، وحياة الانسان حياة تاريخية، وعالم الانسان اذن هو عالم التاريخ.

واتساقاً مع هذه التاريخية، يرفض دلتاي المبادىء المطلقة والقيم المطلقة، وينكر النظرية التي «ترى مهمة التاريخ في التقدم من قيم والتزامات ومعايير وخبرات نسبية الى قيم والتزامات ومعايير مطلقة... صحيح أن التاريخ يعرف أقوالاً مفادها وجود قيمة أو معيار أو خير مطلق. وهذه الأقوال تظهر في كل مكان في التاريخ - مرة على أن ذلك صادر عن إرادة إلهية، ومرة أخرى بالاستناد إلى نظرة عقلية في الكمال، أو إلى نظام غذائي للعالم، أو إلى معيار - مقبولاً قبولاً كلياً - لسلوكنا القائم على أساس عال على الوجود. بيد أن التجربة التاريخية تعرف العملية فقط، عملية إصدار هذه الأقوال، ولكنها لا تعرف شيئاً عن صحتها المطلقة (المزعومة). ولما كانت تتابع عملية تشكل مثل هذه القيم المطلقة والخبرات والمعايير، فإنها تلاحظ، بالنسبة إلى كثير منها، كيف انتجتها الحياة وكيف أن التقدير المطلق أصبح هو نفسه ممكناً بفضل تحديد أفق العصر. ومن هناك ننظر إلى جماع الحياة في ملء تحقيقاته التاريخية، ونلاحظ الكفاح السجّال بين هذه الأقوال المطلقة بين بعضها وبعض. والسؤال عمّا إذا كان يمكن أن يوضحّ ببيّنة منطقية، اندراج التجربة تحت أمثال هذه

المبادىء المطلقة ـ وهي من غير شك حقيقة تاريخية ـ يجب أن يرّد إلى عامل في الإنسان كلّي وغير محدود زمانياً ـ هذا السؤال يفضي إلى الأعماق النهائية للفلسفة المتعالية، التي تقوم وراء الدائرة التجريبية للتاريخ، مما لا تستطيع حتى الفلسفة نفسها أن تنتزع فيه جواباً أكيداً» («بناء العالم التاريخي في العلوم الروحية»، مجموع مؤلفاته، ج٧ ص ١٧٣).

ولهذا نرى دلتاي يرفض كل محاولة لتفسير التاريخية بواسطة اللجوء الى أي مبدأ غير مشروط، سواء كان ذلك بمعنى عال أو بمعنى محايث، لأن عالم الانسان هو من عمل الانسان أي من عمل الأفراد، في علاقاتهم بعضهم مع بعض. والتاريخية تنتسب الى العالم الانساني وحده، ومجرى التاريخ يرجع الى النشاط الانساني، فلا مجال اذن للاهابة بمبدأ فوق انساني.

ومن نتائج هذه النسبية المنبثقة من التاريخية أن قرر دلتاي أن الفلسفة مشروطة تاريخياً، وأن ماهية الفلسفة لا تتحدد بطريقة قبلية، بل تتحدد على أساس تحليل الطرق المختلفة التي تجلّت عليها الفلسفة في التاريخ. ومعنى هذا أن وحدة الفلسفة لا تقوم في وحدة الموضوع أو المنهج، بل في وحدة الموقف الذي يفسّر مختلف الأشكال التاريخية للفلسفة. وكل حلّ للمشاكل الفلسفية ينتسب ـ من الناحية التاريخية ـ الى زمان معين والى موقف معين في ذلك الزمان.

ب ـ فلسفة الحياة:

وفلسفة دلتاي هي جوهرياً فلسفة حياة. والحياة ـ عنده ـ ليست الوظائف الحيوية التي يشارك الحيوان فيها الانسان بل هي أساساً جماع الحيوات الانسانية الفردية التي تؤلف الواقع الاجتماعي والتاريخي لحياة الانسانية كلها. فالنظم التي خلقها الانسان، والقوانين، والاعمال الفنية والأدبية والمذاهب الفلسفية، بل والنظريات العلمية كلها عناصر في هذه الحياة والحياة، بهذا المعنى، كانت ليس فقط الموضوع الرئيسي، بل والموضوع الوحيد للفلسفة. ذلك انه لا شيء وراء الحياة، مثل الشيء في ذاته، أو الصور الأفلاطونية، أو المعاني الميتافيزيقية. والفيلسوف جزء من الحياة، ولا يمكنه أن يفهمها إلا من الداخل. والقيم هي الأخرى صادرة عن الانسان العيني الحيّ الذي يعيش في زمان ومكان معيّنين.

وكل ما نعانيه هو الحياة بكل ثرائها وتنوّعها. وكما أخذ على الفعليين تجريداتهم الشبحية، كذلك يأخذ على التجريبيين قصرهم المعرفة على الادراك الحسّي، لأن في هذا افقاراً لمضمون الحياة. ان كل تجربة نعانيها تدخل ضمن الحياة، حتى لو لم تكن مستمدة من الاحساس.

جـ المقولات:

ويضع دلتاي لوحة جديدة للمقولات عارض بها لوحة كنت، سمّاها مقولات الحياة. وهذه المقولات هي:

١ ـ مقولة الباطن والظاهر الداخلي والخارجي. ويقصد بها المضمون العقلي (الباطن) والتعبير الفيزيائي (في الخارج).

٢ ـ مقولة الكل والجزء.

٣ ـ مقولة الغاية والوسيلة.

٤ ـ مقولة النمو والتطور.

٥ ـ مقولة القيمة ـ ومن خلالها نجرّب الحاضر.

٦ ـ مقولة الهدف (الغرض) ـ ومن خلالها نستبق (نتكهن) المستقبل.

٧ ـ مقولة المعنى، وبها نستعيد ذكرى الماضي. وقد اهتم دلتاي بمقولة «المعنى» اهتماماً خاصاً، وكان سؤاله المفضل هو: «كيف يمكن أن تكون التجربة حافلة بالمعنى»؟

د ـ النظرات في العالم: **Weltanshauungen**

ان الانسان يريد دائماً الحصول على نظرة شاملة في العالم، نظرة تجمع بين وصف حال العالم وتقويمه وتفهّم معناه. وهذه النظرات ذاتية ونسبية.

وقد استقرى دلتاي هذه النظرات كما تتجلى في الفلسفة، وفي الدين، وفي الأدب. وانتهى الى تصنيفها الى ثلاثة أنماط.

١ ـ الوضعية (كما نجدها عند هوبز مثلاً)

٢ ـ مثالية الحرية، (كما هي عند كنت، مثلاً).

٣ ـ المثالية الموضوعية (كما هي عند هيجل مثلاً).

مؤلفاته

جمعت مؤلفات دلتاي في نشرة كاملة في ١٢ مجلداً طبعت في برلين بين سنة ١٩١٣ وسنة ١٩٣٦، ما عدا المجلد العاشر فإنه لم يطبع إلا في الطبعة الثانية لمجموع مؤلفاته، وقد تمت هذه الطبعة الثانية في اشتوتجرت وجيتنجن من سنة ١٩٥٧ الى سنة ١٩٦٠.

ولم يدرج في هذه الطبعة الكاملة الكتب التالية:

- Das Leben Schleiermachers 2 vols: vol I, Berlin, 1870, vol. II Berlin und Leipzig, 1922.

- Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig und Berlin, 1905, 13 Aufl. Stuttgart 1957.

- Von deutscher Dichtung und Musik. Leipzig and Berlin, 1933. 2 Aufl. Stuttgart.
- Die grosse phantasiedichtung. Gőtingen, 1954.

مـــراجـــع

- R. Aron: La philosophie critique de l'histoire. Paris 1937.
- H. G. Gadamer: Le problème de la conscience historique. Louvain- Paris 1963.
- H.A. Hodges: Wilhelm Dilthey. An introduction. London, 1944.
- H. A. Hodges: The philosophy of Wilhelm Dilthey London 1952.
- I. Maurers: Wilhelm Dilthey Gedankenwelt und die Naturwissensechaft. Berlin 1936.
- M. Tazerout: L'œuvre de W. Dilthey. Paris, 1938.

دلاكروا (هنـــري)

Henri Delacroix

عالم بالنفس والتصوف والجمال ، فرنسي .

ولد في سنة ١٨٧٥، وتوفي في سنة ١٩٣٧ . وكان أستاذاً العلم النفس في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس ، وكان عميداً لتلك الكلية .

١ـ نفسانية التصوف :

وهو في دراساته النفسانية عني خصوصاً بموضوعين : بنفسانية التصوف ونفسانية الفن . فكان موضوع رسالته للدكتوراه هو : « بحث في التصوف النظري في ألمانيا في القرن الرابع عشر » (باريس ، الكان ، سنة ١٨٩٩) كذلك كتب في نفسانية التصوف كتاباً بعنوان : « دراسات في تاريخ التصوف ونفسانية كبار الصوفية المسيحيين » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٨) .

وقد درس دلاكروا بوجه خاص من أقطاب التصوف المسيحي : السيد اكهرت ، والقديسة تريزا الأبلية ، والسيدة جويون Mme Guyon المتصوفة الفرنسية في القرن السابع عشر ، والصوفي الألماني سوزو Suso .

وعني على وجه التخصيص بتحليل الوجدان الصوفي بوصفه جوهر التصوف . لأن التصوف النظري ـ كما يقول ـ « تركيب فلسفي يبدأ من اللامتناهي ليصل الى الواقعي : والوجدان يرسم خطوطه ، ويحدّد حدوده ، والتأمل والتحليل يعيّنان درجاته وأقسامه» («بحث في التصوف النظري في ألمانيا» ص ١٤). «والواقعي واللامتناهي هما المعطيان المباشران للشعور. والهدف النهائي للتصوف هو الهوية بين الوجدان intiution والفعل: إن الفكر يخلق ما يتأمله ويتأمل ما يخلقه. والروح تدرك نفسها في الفعل الذي به تؤكد نفسها» (الكتاب نفسه ص ١٥).

كذلك يقول : «الصوفي هو من يعتقد أنه يدرك الالهي مباشرة ، ويشعر باطنياً بالحضور الالهي . والتصوف ، مفهوماً على هذا النحو ، هو الأصل في كل دين » .

ويعرّف التصوف بأنه « انتصاف للوجدان intuition من المعرفة المنطقية » ذلك ان الوجدان يتجاوز حدود المنطق ، ويريغ الى بلوغ حقيقة لا يصل اليها المنطق . « والصوفي وجداني يجمع في عاطفة مبهمة ووجد كل ما يفرّقه الانسان العادي الى مشاعر محدودة ، ومعرفة منطقية ، وعمل ايجابي » (الكتاب نفسه ص ٤١٥) .

٢ ـ نفسانية الايمان الديني :

وفي كتابه « الدين والايمان » (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٢) يبحث في نفسانية الايمان الديني فيقرر أولاً أن الدين من شأن الحياة ، انه تعبير عن الحاجة الى الحياة . والناس يؤلهون آلهة ابتغاء الانتفاع بهم في طريق الحياة . كما ان الدين سعى للمحافظة على القيم ، والانسان ينشد من الدين الخلاص والحياة . ويعرّف الدين بأنه « أولاً فعل غريزي ، تحت دافع العواطف ، يستخدم الأفكار ليؤمّن لنفسه معرفة ماذا يريد » (« الدين والايمان » ص ٤٠٦ـ ص٤٠٧). والعلاقة بين الدين وحياة العاطفة مشابهة لتلك القائمة بين اللغة والفكر : ان الدين هو لغة العاطفة .

والدين يبقى ، بالرغم من العلم ، لأن للانسان مصلحة في بعض الأمور التي لا يستطيع العلم بلوغها . والدين وان بُني على حاجة نفسية واجتماعية ، فإن فيه عنصراً كونياً ، اعني ينطوي على تصور العالم ، «وبدون هذا العنصر الكوني ، وبدون هذا الانصهار للعنصر الاجتماعي ـ النفسي في الطبيعة ، بدون هذا التكامل ، لا يقوم الدين . وبدون معتقدات ، لا يوجد دين ، لأنه بدون المعتقدات dogmes لا يمكن أن يوجد شعور بالانسجام مع الكون » (الكتاب نفسه ص ٤٢١) .

ولا يمكن الفصل بين الدين والشعائر الدينية . والتصوف يقوم في بداية الدين ، وعند نهايته . والتقوى تسبق الايمان المزوّد بالعقائد . ولا بد ان يعاش الايمان أولاً ، ومن بعد ذلك يمكن استخراج اللاهوت . « والعقيدة تعبّر عن الايمان ، لأنها جزء لا يتجزأ منه ، وهي ضرورية له ، وهي التي تمكنه من أن يستشعر ذاته »(ص٤٢٨) . والعقيدة بدورها تؤثر في الايمان . والشعائر الحسية تبث الحرارة في العاطفة . والعقيدة ليست معرفة محضة : انها لغة عمل ، وصيانة وقيم . والسلطة الكهنوتية تؤمّن قاعدة الايمان .

٣ ـ اللغة والفكر :

وفي كتابه : « اللغة والفكر » يتناول العلاقة بينهما . وعنده أن اللغة هي نتاج النشاط الخلاق الذي يقوم به العقل . « وفعل العقل في اللغة يشارك في فعل العقل في العلم : ففي كلتا الحالتين يلقي العقل على الأشياء شبكة من العلاقات التي تهيمن على التجربة المعاشة ، وتعالج المعطيات المباشرة ، وتبني عالماً . واختلاط الأشياء لا يتميّز من تلقاء نفسه ، ولا يقوم بينها ارتباطات إلا بالفعل الذي يفكر فيها . وهذا الفعل هو الانسان مضافاً الى الطبيعة . . . وللكلام لا بد للانسان أن يتوقف عن أن يكون شيئاً ضمن أشياء ، وأن يضع نفسه خارجها ليدركها بوصفها أشياء ويؤثر فيها بوسائل مخترعة » (« اللغة والفكر » ص ٥٧٧ ، باريس ألكان ، سنة ١٩٢٤) . ويقول أيضاً : « ان كل فكر هو رمزي ، وكل فكر يبني أولاً علاقات لبناء الأشياء . . والعلاقة أداة للفكر، وليست غلافاً للفكر الجاهز . واللغة لحظة من لحظات تكوين الأشياء ، بواسطة العقل . واللغة احدى الآلات الروحية التي تحوّل العالم المختلط للمحسوسات الى عالم موضوع وامتثالات » (الكتاب نفسه ص ٥٧٥) . والكلمات قوى نشيطة ، تستولي على الحقيقة الواقعية . لكن هذه القوى الفعّالة تبني أولاً حقيقة واقعية . فلا توجد كلمات إلا وتوجد أشياء . « وهكذا فإن الفكر الرمزي فكر فحسب . والحكم يخلق الرموز . وكل فكر هو رمزي . وكل فكر يبني علامات في نفس الوقت الذي فيه يبني أشياء » (الكتاب نفسه ص٥٨٠) .

٤ ـ نفسانية الفن :

ومن بين كتبه الرئيسية ، كتابه « نفسانية الفن »(باريس ، سنة ١٩٢٧ عند الناشر ألكان) . وفيه يحارب النزعة الطبيعية في تصوز الفن ، ويؤكد أن قسماً كبيراً من الفن لا يكاد يدين بشيء للطبيعة : المعمار ، الرقص ، الموسيقى ، والشطر الأكبر من فنون القول . والنصيب الأكبر في الفن هو للعقل الانساني . ان الطبيعة تعرض فقط نماذج من الجمال . لكن الفعل الانساني هو الذي يأتي ويضع نفسه فوق الطبيعة ويثير فيها الروح . « واذا كان الفن متوقفاً على العقل بهذه الدرجة العالية من نموّه ، فلا يمكن أن يفهم على أنه مجرد تعبير عن الحاجة الى الحياة ، ولا على أنه مجرد نشاط مترف ، ولعب ولهو بل الفن يشارك في الحياة العميقة للانسانية وللجماعة الانسانية »(« نفسانية الفن »ص٤٦٢) . ذلك « ان الفن لا يتخرج من نشاط اللعب ، بل يتخرج من كل ألوان النشاط الانساني . . . والفن أحد الطرق التي بها يستخدم ويبذل النشاط الكلّي للانسان » (ص ٤٣) .

« وكل لذة جمالية كاملة هي مركب من لذة حسيّة ، ولذة صورية ، ولذة انفعالية حقاً . والاحساس هو بداية الفن فالتهييج الملائم لأعضاء الحس : هذا هو الشرط الضروري لكل جمال . وهذه الحقيقة هي مصدر قوة مذهب الحسيّة الجمالية . كذلك نظام الاحساسات هو شرط لا غنى عنه : فإنه اذا لم يوجد ترتيب ، ووضع في مكان ، وبالجملة : بناء ، فإنه لا يوجد إلا فوضى حسّية . وادراك اشكال أو بناؤ ها : ذلك هو قانون الفن .ووظيفة التجميع هذه تتضمن كثيراً من الوظائف الأولية : الوحدة في التنوّع ، والمعقولية ، والوضوح ، ووضع مراتب ملكية ، والتماثل ، الخ . تلك بعض أوجهها . وهذه الحقيقة هي مصدر قوة النزعة الشكلية Formalisme .

وأخيراً ، فإنه بدون وجود معنى ، وبدون وجود قيمة ، فإن اللذة الجمالية تبقى فقيرة . فنحن نطلب من لوحة ، أو من قصيدة ، أومن سمفونية ألا تكون فقط ترتيباً جميلاً لخطوط ، أو لألوان ، أو لألفاظ الأصوات ، وإنما ننشد أيضاً من هذا الترتيب الجميل أن يرمز الى حالة للنفس . ان هناك اعمالاً حسنة الصنع وملائمة ، ولكنها فارغة . وعلى العكس ، هناك أعمال محمّلة بالنيات الجميلة لكنها لا تصل الى التعبير الموافق . ونحن نعلم هذه الحكاية وهي أن ديجا Degas شكا الى مالارميه انه لا يفلح في نظم سوناتات ، ثم أضاف قائلاً : « ومع ذلك فإن لديّ الكثير من الافكار » فرّد عليه مالارميه قائلاً : « « ولكن ، يا ديجا ، ليس بالأفكار تصنع الأشعار ، بل بالكلمات » . ان الاشعار تصنع بالكلمات وبالأفكار . لا بد من افكار لكي يكون المرء رساماً ، أو موسيقاراً ، أوشاعراً . وهذه الحقيقة هي مصدر قوة النزعة المثالية Idéalisme (« نفسانية الفن »)

مؤلفـــاته

- Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV[e]

siècle. Paris, Alcan, 1899.

- La Religion et la foi. Paris, Alcan, 1922.

- Le Langage et la pensée. Paris, Alcan, 1924.

- Psychologie de l'art. Paris, Alcan, 1927.

دوركهيــــم

Emile Durkheim

فيلسوف اجتماعي ومن كبار مؤسسي مدرسة علم الاجتماع في فرنسا.

ولد في مدينة Epinal (شرقي فرنسا) في ١٥ أبريل سنة ١٨٥٨ من أسرة يهودية ضمت كثيراً من الأحبار الربّانيين. ـ وتوفي في ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٧ في باريس.

درس في مدارس ابينال وكان متفوقاً جداً، ونال جائزة المسابقة العامة في البكالوريا. ثم دخل مدرسة المعلمين العليا في باريس وكان من زملائه الذين اتصل بهم جان جورس Jaurès، الزعيم الاشتراكي المشهور. وبعد تخرجه من مدرسة المعلمين وحصوله على الليسانس في الفلسفة، سافر الى المانيا لإتمام دراساته. ولما عاد من المانيا عيّن في مدرسة تروا Troyes الثانوية. وبدأ ينشر مقالات في «المجلة الفلسفية» Revue philosophique لفتت الانتباه اليه، منها مقالة بعنوان: «الدراسات الحديثة في العلم الاجتماعي» (علم الاجتماع)، ومقالة بعنوان «علم الاخلاق الوضعي في المانيا». وفي ٢٠ يوليو سنة ١٨٨٧ عين في جامعة بوردو مدرساً لعلم التربية والعلم الاجتماعي. ولم يكن علم الاجتماع قد أصبح علماً بعد في الجامعات الفرنسية. وأمضى دوركهيم في جامعة بوردو خمس عشرة سنة حافلة بالنشاط العقلي. وكانت موضوعات محاضراته لبنات لبناء علم الاجتماع.

ـ في السنوات ١٨٨٨، ١٨٩٠، ١٨٩٢: «الأسرة وطبيعة علاقة القرابة».

ـ في السنوات ١٨٩٦، ١٨٩٨، ١٨٩٩، ١٩٠٠: «فيزياء القانون والآيين moeurs»

ـ ١٩٠١ ـ ١٩٠٢: «أصل الدين وطبيعته».

وفي هذه الفترة توالت مؤلفاته على النحو التالي:

١٨٩٣ ـ «في تقسيم العمل الاجتماعي»، وهي رسالته الكبرى التي حصل بها على الدكتوراه. أما رسالته الصغرى اللاتينية فكانت بعنوان: «ما أسهم به مونتسكيه في تأسيس علم السياسة».

١٨٩٦: «قواعد المنهج الاجتماعي».

١٨٩٧: «الانتحار».

١٨٩٧: أصدر مجلة «حولية علم الاجتماع» L'année sociologique التي مهدت لاصدار سلسلة بعنوان: «مكتبة علم الاجتماع المعاصر» عند الناشر Alcan. وحولها وبفضلها كوّن في فرنسا مدرسة في علم الاجتماع حققت تقدماً هائلاً في هذا العلم، ومن أشهر رجالها وأوائلهم بوجليه، وفوكونيه، وهوبير، وميو Milhaud، وسيميان Simiand، ومارسل موس Mauss وهو ابن اخته.

وفي سنة ١٩٠٢ عيّن دوركهيم في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس بديلاً في كرسي فرناند بويسون، وبعد ذلك بأربع سنوات صار أستاذاً ذا كرسي، ولم يكن اسم الكرسي آنذاك «كرسي علم الاجتماع» لأن هذا الاسم لم يطلق على ذلك الكرسي الا في سنة ١٩١٣. لكنه كان أول كرسي في فرنسا لعلم الاجتماع. وعن طريق الصدفة فقط ضمّ هذا الكرسي الى قسم الفلسفة في السوربون.

وفي فترة أستاذيته هذه في السوربون واصل اصدار مجلته «حولية علم الاجتماع»، والقى محاضرات اتخذت بعد ذلك شكل كتب، هي:

ـ «البرجماتية وعلم الاجتماع».

ـ «التربية وعلم الاجتماع».

كما كتب في مجلته مقالات جمعها بعد ذلك تلميذه بوجليه تحت عنوان: «علم اجتماع وفلسفة»، ثم جمع البعض الآخر دافي Davy ونايل فبكي تحت عنوان «دروس في علم الاجتماع الفيزيائي وعلم الآيين» (وظهر سنة ١٩٥٠).

وفي اثناء هذه الفترة تتلمذ عليه الدكتور طه حسين من سنة ١٩١٤ الى ١٩١٧، وتحت اشرافه حضّر الرسالة التي نال بها الدكتوراه وعنوانها: «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»، وقد توفي دوركهيم قبل مناقشة الرسالة، فتولى الاشراف عليها مكانه سلستان بوجليه الذي خلف دوركهيم على كرسي علم الاجتماع.

وظل دوركهيم أستاذاً لعلم الاجتماع في السوربون حتى وفاته في ١٥ نوفمبر سنة ١٩١٧ .

آراؤه

يؤخذ على دوركهيم والمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع التي أسسها ، أنهم لم يقوموا بأبحاث ميدانية تتعلق بالنظريات والآراء التي وضعوها . وهذا صحيح ، فدوركهيم، وأفراد مدرسته لم يخرجوا عن أوروبا ، بل لم يخرجوا عن فرنسا إلا في النادر .

لكن المدافعين عن دوركهيم ومدرسته يقولون إن «ميدانه» كان التطور الهائل الذي شهدته المجتمعات الأوروبية نتيجة للتغييرات الصناعية الهائلة .

على أن هذا النقد ، فيما يتعلق بدوركهيم ، لا يصدق إلّا قليلاً لأن الأمور التي تناولها في ابحاثه لا تحتاج الى التنقل بين المجتمعات المختلفة في غير أوروبا ، بعكس الحال بالنسبة الى ليفي بريل وسائر أفراد تلك المدرسة ممن عنوا خصوصاً بالمجتمعات البدائية .

ذلك أن دوركهيم ، كما يقول في مقدمة كتابه الرئيسي : « في تقسيم العمل الاجتماعي » انما عنى بالفحص عن الخلل الاجتماعي والظواهر الباثولوجية (المرضية) التي يؤدي اليها هذا الخلل .

أ) **تقسيم العمل الاجتماعي** : رأى دوركهيم أن النظام الاجتماعي ، في المجتمعات الأوروبية ، وقد قلبته التغييرات الاقتصادية رأساً على عقب ، لا يستطيع بعد أن يقوم بدور تنظيمي ، مما أدى الى ما نراه من فوضى في هذه المجتمعات ، وهذه الفوضى أو عدم وجود قانون يحكم المجتمع anomie هي السبب في أنواع النزاع الدائم المتجدد ومختلف انواع الاضطرابات التي يبدي عنها العالم الاقتصادي اليوم . وفكرة « انعدام القانون » anomie هذه هي مفتاح الابحاث الأولى التي قام بها دوركهيم .

لا بد اذن من البحث عن أسباب هذا الخلل الاجتماعي . وهذا هو موضوع الكتابين الأولين من كتبه وهما : « في تقسيم العمل الاجتماعي »، و « والانتحار » .

ودراسة التقسيم الاجتماعي للعمل هي ايضاح للعلاقات التي تربط بين الشخصية الفردية من جهة والمجتمع كله من جهة أخرى ، وقياس درجة هذه العلاقات وفقاً لاشتدادها أو ضعفها . وفي سبيل ذلك ينبغي معالجة ظاهرة تقسيم العمل ـ وهي ظاهرة عامة في كل المجتمعات ـ بوصفه واقعة موضوعية ـ وملاحظة واجراء مقارنات، تتناول التاريخ وعلم الاجناس والجماعات المعاصرة .

وثمة نوعان من تقسيم العمل : **الأول يقوم في التخصص** في العمل بحسب جماعات جماعات ، ويؤدي الى تقرير وظائف انتاجية متنوعة ، ومهن جزئية : التخصص بحسب النوع (ذكر أو أنثى) ، ثم بحسب المهن المتوارثة ، وأخيراً تكوين المهن بحسب الاستعدادات الشخصية . **والثاني يقوم في تجزئة العمل** الى سلسلة من الحركات المتزايدة في التبسيط قدر المستطاع ، التي توكل الى عاملين بقدر ما ينبغي بحيث لا يوكل إلى الواحد منهم إلا حركة واحدة تبقى هي هي مملة باستمرار .

والأثر الرئيسي لتقسيم العمل ليس هو في زيادة انتاج الوظائف المختلفة ، بل هو في جعلها متضامنة متكافلة بعضها مع بعض .

وكسر هذا التكافل يكوّن في المجتمعات البدائية جريمة في حق الشعور الجماعي . ويعرّف دوركهيم « الشعور الجماعي » بأنه « مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين أوساط اعضاء مجتمع ما » و« هو يكون نظاماً معيناً له حياته الخاصة به » . وهذا النظام يحدد « النمط النفسي للمجتمع الذي ، بهذا ، يؤثر في كل عضو من اعضائه على شكل ضغط مستمر » .

لكن هذا النوع من التكافل ليس هو الوحيد ، ولا يناسب كل المجتمعات. فثمة مجتمعات أخرى، من أمثال مجتمعنا المعاصر ، تعقد فيها تقسيم العمل الى درجة جعلت المهام التي تمارسها الجماعات والأفراد قد تفرّدت الى درجة خلق رابطة باطنة تربط ـ فيما بينها ـ اعضاء المجموع الانساني وفقاً للاختلاف بينهم لا المشابهات وفي هذا يقول دوركهيم : « كلما كانت المجتمعات بدائية اكثر ، كان التشابه اكبر بين اعضائها » . وكلما اكثر تقسيم العمل من الواجبات والنشاطات المتنوعة في التخصص ، زادت الاختلافات بين الأفراد الذين يؤلفون نسيج الحياة الجماعية ، وبسبب هذه الاختلافات عينها ، يكون النسيج أشد متانة من الأول .

وهذان النمطان من التكافل يؤلفان مدخلاً الى دراسة أنماط المجتمعات. وبهذا ينفصل دوركهيم عن الفلسفة الاجتماعية أو الأخلاقية ، كيما ينشيء علم اجتماع عينياً واقعياً وضعياً .

ب ـ منهج علم الاجتماع :

وكان على دوركهيم أن يحدّد المنهج الذي ينبغي اتباعه في

البحث في هذا العلم الجديد، علم الاجتماع.

وفي سبيل ذلك يحدّد أولاً ما هي الواقعة الاجتماعية فيقول: «تتعرّف الواقعة الاجتماعية في قدرتها على ممارسة ضغط خارجي، أو إمكان قيامها بهذا الضغط، على الأفراد».

وبعد هذا التعريف يقرر ما يلي:

١ ـ الواقعة الاجتماعية لا يمكن ان تفسّر إلا بواقعة اجتماعية اخرى» وهذا معناه أنه لا يجوز رد الظواهر الاجتماعية الى وقائع اقتصادية وإلى أسباب أخرى جزئية، بل يجب تفسيرها على مستوى نسيج الحياة الجماعية.

٢ ـ «يجب معالجة الواقعة الاجتماعية بوصفها شيئاً» traiter le fait social comme une chose وهي عبارة مشهورة أدت إلى ألوان عديدة من سوء الفهم والتأويل. وفي هذا يقول دوركهيم نفسه: «إن القضية القائلة بأن الوقائع الاجتماعية يجب أن تعالج على أنها أشياء ـ وهذه القضية هي الأساس في منهجنا ـ هي أكثر القضايا إثارة للمناقضات. فقد وجدوا أن من المفارقة الفاضحة أن نشبّه حقائق العالم الاجتماعي بحقائق العالم الخارجي. لكن هذا من جانبهم سوء فهم لمعنى ومدى هذه المشابهة، التي ليس الغرض منها الحط من الأشكال العليا للوجود إلى مستوى الأشكال الدنيا، بل بالعكس قصدنا فيها أن نحقق للأولى درجة من الواقعية مساوية على الأقل لتلك التي يقرّ جميع الناس بأنها للثانية. فنحن لا نقول إن الوقائع الاجتماعية هي أشياء مادية، وإنما نقرر أنها أشياء مثل الأشياء المادية، ولكن على نحو مختلف. إذ ما هو الشيء؟ إن الشيء يضاد الفكرة كما يضاد ما نعرفه من الخارج الشيء الذي نعرفه من الداخل، والشيء هو كل موضوع لا يكون بالطبع قابلاً للنفوذ في العقل، إنه كل ما لا نستطيع أن نكوّن عنه فكرة صحيحة مطابقة بواسطة عملية تحليل عقلي فقط، إنه كل ما لا يستطيع العقل الوصول إلى فهمه إلّا بشرط أن يخرج عن ذاته، عن طريق الملاحظة والتجريب، مارين تدريجياً من الخصائص الأكثر خارجية والأيسر إدراكاً ـ إلى الخصائص الأقل ظهوراً والأشدّ عمقاً».

وبعد أن أوضح دوركهيم ما يعنيه بعبارته تلك، اخذ في بيان قواعد المنهج في علم الاجتماع. وهاك بيانها:

١ ـ القاعدة الأولى: يجب أن نستبعد ـ بطريقة تنظيمية ـ كل الأفكار السابقة pré-notions وهي نفس القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت، وهي الأساس ـ كما يقول دوركهيم ـ في كل بحث علمي، فلا بد من التخلص من كل البيّنات الزائفة التي تسيطر على عقول العامة، وأن نزيح نهائياً نير كل تلك المقولات التجريبية التي تصير طاغية مستبدة على العقل من طول الألفة والاعتياد. وإذا حملتنا الضرورة أحياناً إلى اللجوء إليها، فلنفعل ذلك مع شعور واضح بضآلة قيمتها حتى لا نجعلها تلعب دوراً ليست جديرة به وما يجعل هذا التحرر صعباً في علم الاجتماع بوجه خاص هو تدخل العاطفة غالباً. فنحن غالباً ما نتحمس لمعتقداتنا السياسية، والدينية، ولعاداتنا الأخلاقية أكثر مما نفعل بالنسبة إلى امور العالم الفيزيائي. وتبعاً لذلك فإن هذه الحماسة الأنفعالية تسري في الطريقة التي بها نتصور ونفسرّ الأشياء. والأفكار التي تكوّنها عنها تكون أثيرة في قلوبنا، تماماً مثل موضوعاتها، فتستمد بذلك سلطة لا تحتمل بعد ذلك معارضة. وكل رأي يعارضها نعامله على أنه خصم. فمثلاً لو كانت قضية ما لا تتفق مع الفكرة التي كوّناها عن الوطنية أو الكرامة الشخصية، فإنها تنكر مهما تكن الحجج التي تستند إليها. فلا يمكن الاقرار بأنها صحيحة، وتستهجن أو ترفض دون مناقشة».

٢ ـ القاعدة الثانية:

لكن القاعدة السابقة قاعدة سلبية: انها تدعو عالم الاجتماع الى الافلات من سلطان الأفكار العامية، ابتغاء توجيه انتباهه الى الوقائع، بيد أنها لا تدلنا على الطريقة التي ينبغي وفقاً لها أن تدرك هذه الوقائع كيما يكون بحثنا فيها بحثاً موضوعياً.

والخطوة الأولى في سير الباحث في علم الاجتماع هي أن يحدّد الأشياء، التي يبحث فيها حتى يعرف جيداً ما هو موضوع بحثه. فذلك هو الشرط الأول والذي لا غنى عنه لكل برهان ولكل تحقيق. ولكي يكون البحث موضوعياً ينبغي عليه أن تعبّر عنه الظواهر بحسب الخواص المغروسة فيها، لا بحسب فكرة في الذهن. ولا بد له أن يحددها بحسب عناصر جوهرية في طبيعتها، لا بحسب اتفاقها مع فكرة مثالية في الذهن.

ومن هنا صاغ دوركهيم القاعدة الثانية للمنهج في علم الاجتماع هكذا:

« لا نتخذ موضوعاً للبحث إلا مجموعة من الظواهر المحدّدة من قبل ببعض الخصائص الخارجية المشتركة، وأدرج في نفس البحث كل تلك التي تتجاوب مع هذا التعريف».

٣ ـ والوقائع الاجتماعية تكون اكثر قابلية للامتثال موضوعيا بقدر ما تكون خالصة تماماً من الوقائع الفردية التي تكشف عنها.

ومن هنا تقول القاعدة الثالثة :

« حين يقوم الباحث في علم الاجتماع باستكشاف مجموع معين من الوقائع الاجتماعية فيجب عليه أن ينظر فيها من الجانب الذي تتمثل فيه منعزلة عن تجلياتها الفردية».

وتبعاً لهذه القاعدة قام دوركهيم بدراسة التكافل (التضامن) الاجتماعي واشكاله المختلفة وتطور هذه الأشكال - من خلال نظام القواعد القانونية التي تعبّر عنها . ومثال آخر : دراسة أنماط الأسرة على أساس التركيب القانوني للأسرة وخصوصاً بحسب قانون المواريث ، اذ نحن بهذا نتخذ معياراً موضوعياً ، وان لم يكن معصوماً من الخطأ ، فإنه يجنّبنا الوقوع في كثير من الأخطاء .

جـ - تطبيقات دوركهيم لهذا المنهج

وقد طبق دوركهيم هذه القواعد على دراسة بعض المشاكل والمسائل الاجتماعية مثل : تقسيم العمل الاجتماعي ، الانتحار ، مشكلة المعرفة من الناحية الاجتماعية ، الحياة الدينية .

وهو يبدأ من فكرة أساسية مركزية في كل أبحاثه وهي أن الحياة الاجتماعية هي في جوهرها حياة قانونية . ولهذا فإن تحقيق العلم الاجتماعي والعلم الأخلاقي يفترض معرفة القانون . إذ نجد في القانون انعكاساً لكل الأنماط الجوهرية في الحياة الاجتماعية . ومن هنا فإن أهمية القانون الجنائي المرتبط بالتضامن القديم عن طريق التشابه تقل شيئاً فشيئاً بإزاء القانون المدني الذي يؤمّن التضامن الوضعي من بين الأفراد المتخصصين بفضل الجزاءات التي تردّ الحقوق إلى أصحابها أولى من الجزاءات القامعة . وبالنسبة إلى تقسيم العمل الاجتماعي ، فإنه لما صار أساس التضامن الاجتماعي فإنه يصبح بذلك أساساً للنظام الأخلاقي . إذ ما هو أخلاقي مصدر للتضامن ويحمل الانسان على أن يحسب حساب الغير ، وعلى توجيه حركاته على أساس شيء آخر غير الدوافع الأنانية .

والانتحار ليس مسألة شخصية فردية ، بل هو في جوهره ظاهرة اجتماعية ، فالأسباب التي تحمل الشخص على الانتحار ترتبط ارتباطاً وثيقاً ليس فقط بحالته النفسية ، بل وأيضاً وعلى وجه التخصيص بالظروف العامة في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه . وفي رأي دوركهيم أن ثمة قوانين حقيقية تحدّد العلاقة بين الظروف الاجتماعية وبين الانتحار . وهذه القوانين تمكننا من محاولة وضع تصنيف منهجي لأنماط الانتحار . «فإذا كان الانتحار بين النساء أقل منه بين الرجال فما ذلك إلّا لأن المرأة أقل انخراطاً في الحياة الاجتماعية . وهي من أجل هذا أقل شعوراً بقوة الفعل الحسن أو السيء . والأمر كذلك بالنسبة الى الشيخ والطفل ، وان اختلفت الأسباب . واذا كانت نسبة المنتحرين تزيد من يناير الى يونيو ثم تنخفض بعد ذلك ، فما ذلك إلّا لأن النشاط الاجتماعي يمرّ بنفس التغيرات الموسمية » (« الانتحار » ص ٣٣٥-٣٣٦ ، باريس ، ألكان سنة ١٨٩٧) .

أما مسألة الدين فقد أولاها دوركهيم عناية خاصة جداً .

يرى دوركهيم أنه لا فكرة الخوارق (على الطبيعة) ولا فكرة الله هما العنصران الأساسيان في الدين . إذ فكرة الخوارق (على الطبيعة) بعيدة كل البعد عن عقلية الانسان البدائي ، وانما هي فكرة تولدت في تيار التطور العلمي . ومن ناحية أخرى توجد أديان خالية من فكرة الآلهة أو الله والأرواح ، أو لا تلعب هذه فيها إلّا دوراً ثانوياً كما هي الحال في الديانة البوذية وديانة الجينا .

كذلك لا يقدر الفرد البشري ولا الطبيعة الخارجية على تفسير كيفية نشأة الدين . بل علينا أن ننشد ذلك في عبادة أكبر أهمية وأشد إيغالاً في البدائية . وهذا ما اعتقد دوركهيم انه وجده في طوطمية Totemisme القبائل الاوسترالية . ذلك أن الطوطم Totem هو الاسم الذي أطلقته احدى القبائل للدلالة على نوع الأشياء الذي تحمل القبيلة اسمه . وهذه الطواطم تنتسب أما الى المملكة النباتية أو الى المملكة الحيوانية . وطوطم الحلف هو أيضاً طوطم أفراده . وطوطم القبيلة هو بمثابة جنس أنواعه طواطم القبائل (والحلف هو مجموعة من القبائل المتحدة فيما بينها بروابط أخوّة) .

وقد ظن دوركهيم أنه وجد في الجماعات البدائية القليلة التي عرف احوالها من كتب الرحالة الانكليز - الأفكار الدينية الأساسية ، وكذلك كلّ المواقف الرئيسية الطقسية التي هي الأساس في اكثر الأديان تقدماً وهي : تمييز الأمور المقدسة من الأمور العادية ، وفكرة الروح والنفس ، وفكرة الشخصية الأسطورية ، وفكرة الألوهية القومية والدولية ، والعبادة السلبية ومعها أفعال الزهد ، والعشاء الرباني ، والطقوس القائمة على المحاكاة ، والفدية للكفّارة عن الذنوب ، الخ .

ويعارض دوركهيم النزعة العقلية في تفسير الدين ، مؤكداً أن الامتثالات والمعتقدات لا تؤلف العنصر الجوهري في الدين « فالمؤمن الذي شارك في تعبد إلهه ليس فقط انساناً يرى حقائق

جديدة يجهلها غير المؤمن ، بل هو أيضاً انسان يملك قدرة اكبر ، اذ يشعر في نفسه قوة اكبر على احتمال مصاعب الحياة أو قهرها أو التغلب عليها . وأولى عقائد الايمان هي الاعتقاد في الخلاص بواسطة الايمان » (« الأشكال الأولية للحياة الدينية » ص ٥٩٥) .

ويرى دوركهيم ان العلم لا يمكن أن يحل محل الدين « لأن الايمان هو قبل كل شيء : سورة (انطلاق) نحو العمل . أما العلم فإننا مهما توغلنا فيه فإنه يظل دائماً على مبعدة من العمل . ان العلم ناقص وأشتات ، ولا يتقدم إلا ببطء ، ولا ينتهي أبداً لكن الحياة لا تستطيع الانتظار » (الكتاب نفسه ص ٦١٥) ويقال ان العلم ينكر الدين من حيث المبدأ . فبأي حق ينكر العلم شيئاً موجوداً فعلاً وهو الدين والتدين والأديان المختلفة ؟! وفضلاً عن ذلك فإنه من حيث ان الدين فعل وعمل ، ووسيلة لجعل الناس يعيشون ، فإن العلم لا يمكن أن يقوم مقامه .

وعند دوركهيم أن كل حياة اجتماعية ذات طابع ديني ، وبالعكس : كل دين ، بالمعنى الحقيقي ، ذو طابع اجتماعي . فالدين والجماعة يؤلفان نوعاً من الدائرة . وما هو خالد حقاً في الدين هو المشاعر والأفكار الجماعية . ولا يرى دوركهيم فارقاً جوهرياً «بين جماعة من النصارى يحتفلون بالتواريخ الرئيسية في حياة المسيح ، أو جماعة من اليهود يحتفلون بالخروج من مصر أو باعلان الوصايا العشر ، وبين جماعة من المواطنين اجتمعوا لتخليد ذكرى وضع ميثاق أخلاقي جديد أو أي حادث كبير من حوادث الحياة القومية » (الكتاب نفسه ص ٦١٠) .

د ـ المجتمع :

ويغالي دوركهيم في تمجيد المجتمع وكأنه شخصية معنوية قائمة بذاتها واعية عاقلة ! فيقول : « ليس المجتمع ذلك الكائن اللاعقلي أو الخالي من العقل illogique ou alogique اللاواعي الخيالي الذي يلذ للمرء كثيراً أن يتصوره بل على العكس تماماً : فإن الشعور (الوعي) الجماعي هو أسمى أشكال الحياة النفسية لأنه شعور (وعي) الشعورات . ان محله خارج وفوق العوارض الفردية والمحلية وهو لا يرى الأشياء إلا من وجهها الثابت والجوهري ويحدده في أفكار يمكن أبلاغها . وكما يرى من أعلى ، كذلك يرى من بعيد ، وفي كل لحظة من لحظات الزمان ، يشمل بنظره كل الواقع المعلوم ، ولهذا فإنه هو وحده الذي يستطيع أن يزوّد العقل بالاطارات التي تنطبق على مجموع الكائنات ويمكن من تعقلها . وهذه الاطارات هو لا يخترعها صناعياً ، بل يجدها في داخله ، كل ما هنالك أنه يدركها ويعيها .

يقول دوركهيم : « المجتمع شخصية معنوية كبيرة . انه يتجاوزنا ، ليس فقط مادياً ، بل ومعنوياً ، والمدنية ترجع الى تعاون بين الناس المجتمعين والأجيال المتوالية ، فهي اذن عمل اجتماعي في جوهره . والمجتمع هو الذي صنع المدنية ، وهو الأمين على المدنية وينقلها الى الأفراد . ومن المجتمع نحن نتلقاها . والمدنية (أو الحضارة) هي مجموع كل الحيوات التي نهبها أكبر قيمة ، وهي مجموع أسمى القيم الانسانية . ولما كان المجتمع هو الينبوع والحارس للحضارة ، ولأنه القناة التي تصل بواسطتها الحضارة الينا ، فإنه يبدو لنا حقيقة أغنى بما لا نهاية له من المرات وأسمى ـ من حقيقتنا نحن ، حقيقة يأتي الينا منها كل ما له قيمة في نظرنا ، ويتجاوزنا من جميع الجوانب ، لأنه لا يأتينا من هذه الثروات العقلية والخلقية التي هو خزانتها ، غير قطع قليلة . وكلما تقدمنا في التاريخ ، وصارت الحضارة الانسانية شيئاً هائلاً معقداً ، تجاوز المجتمع الضمائر الفردية ، وصار الفرد يشعر أكثر فأكثر بأن المجتمع عال عليه » ولكن « ان نريد المجتمع هو ـ من جهة ـ ان نريد شيئاً يتجاوزنا ، ومن جهة اخرى معناه أن نريد أنفسنا . ونحن لا نريد الخروج عن الجماعة ، إلا إذا شئنا أن نتوقف عن أن نكون ناساً . ولست أدري أن كانت المدنية قد زودتنا بمزيد من السعادة ـ فهذا أمر لا يهم ، انما المؤكد أنه منذ أن تحضرنا ، فأننا لا نستطيع أن نتخلى عن المدنية ، إلا أن شئنا التخلي عن أنفسنا . والسؤال الوحيد الذي يمكن أن يقوم بالنسبة الى الانسان ليس هو أن يعرف : هل يستطيع ان يعيش خارج المجتمع ، بل في أي مجتمع يريد أن يعيش . ومن هنا يفسّر بسهولة كيف أن المجتمع ، في الوقت الذي يكون فيه غاية تتجاوزنا ، يمكن أن يبدو لنا شيئاً حسناً ومرغوباً فيه ، لأنه وثيق الصلة بكل أنسجة وجودنا ، وتبعاً لذلك يبدّي عن الخصائص الجوهرية التي تعرّفناها في الغايات الأخلاقية » (في « مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة » ابريل سنة ١٩٠٦ ص ١٣١ وما يتلوها) .

مراجع

- J. Duvignaud: Durkheim, sa vie, son œuvre. Paris, 1965.
- C. Bouglé: Bilan de la sociologie française contemporaine. Paris, 1936.
- R. Lacombre: La méthode sociologique de Durkheim. Paris, 1926.
- H. Alpert: Emile Durkheim and his Sociology. New York, 1934.

- G. Gurvitch: La vocation actuelle de la sociologie, 2 tomes, Paris, 1957.
- Emile Durkheim, 1858- 1917, edit. by Kurt H. Wolff, Collection of Essays, Ohio University Press, Colombus, 1960.

دوهم

Pierre Duhem

فيزيائي فرنسي، باحث في فلسفة العلوم ومناهجها، خصوصاً في فلسفة الفيزياء، وله كتاب جامع عظيم في تاريخ النظريات الكونية بعنوان: «نظام العالم من أفلاطون حتى كوبرنيقوس»، وكان مقدراً له أن يظهر في ١٢ مجلداً، لكنه لم يستطع أن يتم منه غير خمسة مجلدات.

ولد في باريس سنة ١٨٦١، وفي مدارسها درس وفي سن الخامسة والعشرين نشر كتاباً مهمًا عن الديناميكا الحرارية. وفي سنة ١٨٨٧ عينّ في جامعة ليل Lille وقام بتدريس الديناميكا الحرارية والمرونة وعلم الصوت. وفي سنة ١٨٩٣ نقل الى رن Rennes، وفي سنة ١٨٩٥، نقل الى بوردو أستاذاً لكرسي، واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في سنة ١٩١٦.

آراؤه

كان دوهم كاثوليكي النزعة، لكنه سار في نفس تيار نقد العلم، وخصوصاً الفيزياء، الذي اشتد في فرنسا منذ أيام بوترو ومروراً ببوانكاريه وبرجسون ولوروا. وهو يهدف من نقد العلم الى تعيين حدوده.

١ ـ نقد الفيزياء:

أهم كتاب له في مجال نقد العلم هو كتابه: «النظرية الفيزيائية: موضوعها وتركيبها» (باريس سنة ١٩٠٦).

يقول دوهم في نقد الفيزياء: «ان النظرية الفيزيائية ليست تفسيراً، انها نظام من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادىء وتهدف الى تمثيل مجموع من القوانين التجريبية على أبسط واكمل وأدق نحو ممكن». «النظرية الفيزيائية: موضوعها وتركيبها» ص ٢٦). والعلم لا يعطينا معرفة مطلقة، والفيزياء في تغير مستمر، لأنها اذا صارت غير متفقة مع ظواهر التجربة، فمن الواجب استبدال غيرها بها. ولا يوجد في الفيزياء دقة رياضية كما يتوهم بعض الوضعيين المتعصبين للعلوم الدقيقة. والفيزيائي انما يعمل بفروض، والفرض في الفيزياء ليس حقيقة يقينية، والنظرية الجيدة في الفيزياء ليست تلك التي تفسّر الظواهر في الواقع، بل هي تلك التي تمثل مجموعة من القوانين التجريبية في نسق محكم.

وفي النظرية الفيزيائية أربع عمليات أساسية:

١ ـ تعريف وقياس المقادير الفيزيائية،

٢ ـ اختيار الفروض،

٣ ـ النمو الرياضي للنظرية الفيزيائية،

٤ ـ مقارنة النظرية بالتجربة.

وبالنسبة الى النظرية الفيزيائية فإن المعيار الوحيد لصحتها هو اتفاقها مع التجربة. ورد القوانين الفيزيائية الى نظرية إنما يقصد منه الاقتصاد في الفكر الذي دعا اليه ارنست ماخ. لكن دوهم يزيد عليه فيقول: «ان النظرية ليست مجرد تمثيل اقتصادي للقوانين التجريبية، بل هي أيضاً تصنيف لهذه القوانين، وحيث يسود النظام يجرّ معه الجمال. فالنظرية لا تقتصر على جعل مجموع القوانين الفيزيائية التي تمثلها ـ أسهل في المعالجة وأيسر وأنفع، بل تجعله أيضاً أجمل» (الكتاب نفسه ص ٢٨ ـ ٢٩).

ويحاول دوهم أن يطامن ادعاءات النظريات الفيزيائية من حيث تزعم أنها تفسير حقيقي للظواهر. فيقول: «ان الباقي الخصب في المذاهب الفيزيائية هو العمل المنطقي الذي به وصلت الى تصنيف عدد كبير من القوانين تصنيفاً طبيعياً باستنباطها كلها من بضعة مبادىء. والعقيم الزائل فيها هو السعي لتفسير هذه المبادىء ابتغاء ربطها بافتراضات تتعلق بالحقائق الواقعية التي تتستر وراء المظاهر المحسوسة» (الكتاب نفسه ص ٥٧ ـ ٥٨).

٢ ـ الكفاح ضد ارجاع الكيف الى الكم:

كذلك يتميز نقد دوهم للعلم بكفاحه ضد النزعة العارمة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع وأوائل هذا القرن ـ النزعة الى رد ما هو كيفيّ الى ما هو

كميّ، خصوصاً في علم الحياة وعلم النفس. ذلك أن الكم يتعلق بما له اجزاء بعضها خارج بعض. أما في الكيف فالأمر بخلاف ذلك. إن الجمع في الكم يؤدي الى شيء جديد له خصائص غير تلك الموجودة في الأفراد. اجمع في مؤتمر كبير من شتت من المهندسين الأردياء، فإنك لن تظفر منهم مجتمعين بنظير لأرخميدس أو لاجرانج Lagrange واذن فالكم لا يمكن أن يتحول بأية حال من احوال الجمع الى كيف. ان للكيف شدّة ، لكنها ليست ناتجة عن جمع أو كثرة عددية.

٣ ـ الوقائع والقوانين:

الواقعة معطاة في التجربة، أما القانون فمن عمل العقل. وهو شديد التعقيد يستبدل برواية الوقائع العينية حكمًا مجرداً رمزياً. والتجربة في الفيزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموعٍ من الوقائع، بل هي أيضاً ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية بواسطة قواعد مستعارة من النظريات الفيزيائية. والتجربة في الفيزياء أقل يقيناً، لكنها أدق واشمل تفصيلاً من المشاهدة غير العلمية للواقعة.

ان القانون الفيزيائي ليس نسخة من الواقع المعطى، بل هو بالأحرى من خلق العقل. والقوانين الفيزيائية تتغير باستمرار . يقول دوهم: «القانون في الفيزياء علاقة رمزية يقتضي تطبيقها على الواقع العيني أن يعرف المرء ويقرّ بمجموع من النظريات» (الكتاب نفسه ص ٢٧٤).

والفيزيائي لا يختار الفروض اعتباطاً. والواقع ـ في نظر دوهم ـ ان الفيزيائي لا يختار الفرض الذي يقيم عليه النظرية، انه لا يختاره، كما أن الزهرة لا تختار حبة اللقاح التي تخصبها، بل تكتفي بأن تفتح تويجها بكل اتساعه للنسيم أو للحشرة التي تحمل الغبار المولد للثمرة. كذلك العالم الفيزيائي يقتصر على فتح فكره: بالانتباه والتأمل للفكرة التي يجب أن تختمر في فكره بدون أرادته وجهده (الكتاب نفسه ص ٤٤٢).

مؤلفاتـــه

- La Théorie physique: son objet et sa structure. Paris, Chevalier et Vuibert, 1906.

- Le système du monde: de Platon a Copernic, 5 volumes, Paris, 1913 - 17; 8 vols. 1913 - 1938.

- L'Evolution de la mécanique, 1903.

- Les Origines de la statique, 1950-6.

- Etudes sur Léonard de Vinci, Ceux qu'il a lus, et ceux qui l'ont Paris 1906 - 12.

مـــراجـــع

- H. P. Duhem: Un savan Français, Pierre Duhem, Paris, 1936.

- I. de Launay: « Pierre Duhem » en **Revue des Deux mondes** (1918), pp. 363 - 96.

- E. « Picard: La vie et l'œuvre de Pierre Duhem , Paris, 1922.

- Abel Rey: «La philosophie scientifique de Pierre Duhem» en Revue de Métaphysique et de Morale , vol, 12 (1904) , P. P. 699 - 744.

ديالكتيك

الكلمة اليونانية διαλεκτική معناها اللغوي فن الحوار والمناقشة، خصوصا بواسطة السؤال والجواب (أفلاطون: «السياسة» ٥٣٤ هـ، الخ). وقد استعملها برمنيذس الايلي للدلالة على نوع من الحجاج يقوم على افتراض ماذا عسى أن يحدث لو أن قضية معطاة على أنها صحيحة قد أنكرت. وعنده أن «ما هو موجود، موجود»، و«ما ليس بموجود هو ليس بموجود»: فلو أنكرنا هاتين القضيتين لكان هناك «شيء آخر»، وما دام لا يوجد إلا «ما هو موجود» فقد ثبت فساد إنكار هاتين القضيتين، ولهذا لا يوجد «تغير»، إذ كل «تغير» يقتضي «غيرا»، ولا يوجد أي غير.

ثم جاء أفلاطون من بعده فاستعمل نوعين من الديالكتيك: الديالكتيك الصاعد، وهو طريقه للصعود من المحسوس إلى المعقول،ـ والديالكتيك النازل، ويقوم في

الاستنباط العقلي للصور الافلاطونية. والديالكتيك الأول، يستخدم «القسمة» و«التركيب»، وهما وجهان لعملية واحدة. وهذا الديالكتيك يسمح بالانتقال من الكثرة إلى الوحدة، إذ ينتقل من الجزئيات الى الكلي الذي هو أصلها وأساسها.

اما الديالكتيك النازل، أي الاستنباط العقلي فيمكننا من التمييز بين «الصور» (أو المثل).

وعن طريق هذا الديالكتيك يمكن تصنيف الأشياء وفقاً للصور، ويمكن المناقشة عن طريق الأسئلة والأجوبة («السياسة» ٥٣٤ د). والديالكتيك «هو مفتاح كل تركيب العلم» (٥٣٤ هـ). وبه يمكن بيان العلاقات أو الاضافات بين الصور (محاورة «السوفسطائي»). وصاحب الديالكتيك يستطيع أن يرى الحقيقة ككل، وأن يضع علاقات بين أجزائها المختلفة («السياسة» ٥٣٧ حـ). «إنَّ صاحب الديالكتيك هو من عنده نظرة شاملة للمجموع، وغير الديالكتيكي ليس عنده ذلك» (٥٣٧ حـ). ولهذا فإن الديالكتيك في الدرجة العليا، وهو ذروة الدراسات، ولا يوجد موضوع للمعرفة أسمى منه، وفيه تبلغ الدراسة هدفها (٥٣٤ هـ).

وعكس هذا تماما يقرر أرسطو: إذ هو يضع الديالكتيك في مقابل البرهان. ويقول أن «التفكير يكون ديالكتيكيا إذا كان يستند إلى ظنون يقرّ بها عامة»، («الطوبيقا» ١٠٠ أ ٣٠ـ ٣١). «والحجج الديالكتيكية هي تلك التي تستند إلى مبادىء مناسبة لكل موضوع، لا إلى الآراء التي يقول بها الذي يجيب.. والحجج الديالكتيكية هي تلك التي تستند إلى مقدمات مقر بها عامة» («السوفسطيقا» ١٦٥ ب١ـ ٣).

ويقرر أرسطو أيضا ان «الديالكتيك هو في الوقت نفسه وسيلة للفحص، لأن فنّ الفحص ليس إنجازا من نوع الهندسة، لكنه إنجاز يمكن المرء اكتسابه، حتى لو لم تكن لديه معرفة، أي يمكن من ليس لديه معرفة أن يفحص من عنده معرفة وأن يمتحنه، إذا سلم له الأخير بأمور ليست مأخوذة من الأشياء التي يعرفها أو من المبادىء الخاصة للموضوع الذي يجري النقاش فيه، وإنما من كل نطاق النتائج المترتبة على الموضوع الذي يمكن المرء أن يعرفه دون أن يعرف نظريته ولكنه اذا لم يعرفه فهو ملزم بأن يجهل نظريته. ولهذا فإن فن الفحص لا يقوم في معرفة أي موضوع محدّد، ولهذا السبب فإنه يشتغل في كل شيء، لأن كل نظرية لشيء ما تستخدم أيضا مبادىء مشتركة. ولهذا فإن كل انسان، حتى الهواة، يستخدم الديالكتيك على نحو ما» («السوفسطيقا» ١٧٢ أ ٢٣ـ ٣٣).

وبالجملة، فإن الديالكتيك عند أرسطو، شكل غير برهاني للمعرفة، وهو «مظهر فلسفة» وليس معرفة يقينية، ولا الفلسفة نفسها. ومن هنا فإنه في نظره نوع من الجدل، وليس من العلم، وهو احتمال، وليس يقينا، وهو «استقراء» وليس «برهانا» أي حجة يقينية. ولهذا نرى أرسطو يذهب أحيانا إلى نعت الديالكتيك بأنه معرفة احتمالية، ظنية.

لكن الافلاطونية المحدثة، خصوصا أفلوطين، أعادت إلى الديالكتيك المكانة التي كانت له عند أفلاطون.

وفي العصر الوسيط استخدم اللفظ dialectica مساويا للمنطق تماما، وصار أحد ثلاثة الفنون الحرة Trivium، وهي: النحو، والخطابة، والديالكتيك. وبهذه المثابة كان يتعلق بالمنهج، لا بالحقيقة الواقعية.

وفي القرن الثامن عشر في أوروبا عاد للديالكتيك معناه الذي كان له عند أرسطو، خصوصا عند كنت الذي نعته بأنه «منطق الظاهر» Logik des Scheins وذلك إذا جعل المرء من المنطق ـ الذي هو قانون للحكم على الحقيقة الشكلية ـ أورغانن أي ينبوعا للمعرفة المادية. ومثل هذا الديالكتيك هو «فن سوفسطائي» («نقد العقل المحض»، المنطق المتعالي، المقدمة ٣ ط١ ص ١١٣ وما يليها).

والقسم الثاني من المنطق المتعالي يسمى «الديالكتيك المتعالي»، وفيه ينقد الذهن والعقل في استخدامها المتجاوز لطاقتيهما وحدودهما.

لكن يجب علينا أن ننبذ الديالكتيك بوصفه «منطق الظاهر» وبدلا منه نقوم بنقد هذا «الظاهر»، وهذا النقد هو بمثابة عملية «تطهير» Katharikon للعقل. ومهمة الديالكتيك المتعالي هي الكشف عن «ظاهر» الأحكام المتعالية، حتى لا ننخدع بها. إنه ينقد الأمور الظاهرية التي لا تصدر عن المنطق ولا عن التجربة، وإنما عن العقل حين يدّعي تجاوز الحدود التي فرضتها التجربة، تلك الحدود التي بينها كنت في باب «الحساسية المتعالية» من كتاب «نقد العقل المحض» ـ من أجل أن يعرف بقواه

هو الخاصة ووفقا لمبادئه الخاصة: العالم، والنفس، والله.

وقد جعل هيجل من الديالكتيك منهج فلسفته. ومفاده عنده أن كل فكرة تنطوي على تناقض باطن. فمثلا: الوجود يعني اثبات وجود ونفي وجود آخر، فوجود التفاحة هو إيجاب لوجود هذه الثمرة، ونفي لكونها أية ثمرة أخرى. ولهذا ينبغي أن نقول عن الموجود أنه موجود ولا موجود معا، ومعنى هذا أنه متغير فالوجود: موضوع، ونفي وجود آخر: نقيض موضوع، والموجود المتغير: مركب موضوع. وهكذا تسير الحقيقة الواقعية من موضوع thèse، إلى نقيض موضوع antithèse ثم إلى مركب منهما هو مركب الموضوع synthèse ويستمر الأمر، فيصبح مركب الموضوع موضوعا، ينفيه نقيض موضوع، ومن كليهما يتكون من جديد مركب موضوع وهكذا باستمرار.

والديالكتيك هو اذن العملية التي تمكن من التطور ومن نضوج الحقيقة الواقعية.

وللديالكتيك عند هيجل نوعان: ديالكتيك تاريخي، وديالكتيك وجودي (أنطولوجي). النوع الأول يظهر في تطور الحياة والنظم: فبعض أشكال الحياة أو النظم ينطوي على تناقض باطن، لأنها محتوم عليها أن تتجنب الغرض الذي من أجله وضعت مثل العلاقة بين السيد والعبد، أو لأن من المحتوم عليها أن تولد نزاعا باطنا بين أحوال مختلفة مهمة على السواء من أجل تحقيق الغرض منها، كما هي الحال في المدينة Polis اليونانية، فأمثال هذه الأشكال مقيّض لها أن تزول لتحلّ محلها غيرها. وهذا الديالكتيك التاريخي يبدأ من القول بأن غرضاً ما يسعى اليه، وان لم يتحقق بعد. والتنازع بين الغرض وبين الواقع الفعلي يقود إلى تحطيم الواقع الفعلي وإحلال واقع آخر مكانه.

أما الديالكتيك الوجودي (الانطولوجي) فيبدأ من قاعدة أن معيارا ما، نحدّده ببعض الخواص، قد تحقق، وهو يتحرك خلال تصورات مختلفة لهذا المعيار نحو مزيد من الأشكال المناسبة. فمثلا بالنسبة إلى الوعي أو الشعور: نحن نبدأ من قاعدة أن هناك معرفة، وأن المعرفة إنجاز. لكن معرفتنا عن هذا المعيار قاصرة واجمالية. فنتوسع فيها وننتقل من المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية مقابلة لها، وهكذا باستمرار.

مراجع

— P. Foulquié La Dialectique. Paris, 1949.

— Eduard von Hartmann: Ueber die dialektisihe Methode. Berlin, 1868.

— Jonas Cohn: Theorie der Dialektik. Leipzig, 1923.

— Siegfried Marck: Die Dialektik in der philosophie der Gegenwart, 2 vols. Tubingen, 1929-31.

— John M.E. Mc taggart: Studies in hegelian Dialectic. Cambridge, 1896.

ديكـــارت

René Descartes

فيلسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية.

ولد ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٥ بمدينة لاهيه La Haye وهي مدينة صغيرة في اقليم التورين La Touraine غربي فرنسا. وكان أبوه جواشيم ديكارت Joachim Descartes مستشاراً في برلمان رن Rennes (عاصمة اقليم بريتاني في شمال غربي فرنسا).

وفي سنة ١٦٠٦ دخل مدرسة لافلش La Flèche الملكية التي كان يديرها اليسوعيون. وهو يروي لنا في القسم الأول من كتابه «مقال في المنهج» ذكرياته الدراسية عن تلك الفترة، وكيف بدأ يفكر في إيجاد معرفة يقينية تشابه المعرفة التي تقدمها العلوم الرياضية.

وفي سنة ١٦١٤ ترك مدرسة لافلش هذه. وفي سنة ١٦١٦ حصل على البكالوريا وعلى ليسانس في القانون من مدينة بواتييه Poitiers.

وفي سنة ١٦١٨ سافر الى هولندا وانخرط في جيش موريس دي نساو Maurice de Nassau لكنه لم يشترك في اي قتال.

وفي شهر نوفمبر سنة ١٦١٨ التقى بشخصية سيكون لها تأثير حاسم في تطور فكر ديكارت، ونعني بها بكمن Isaac Beeckman وكان يكبر ديكارت بثماني سنوات وكان قد حصل على الليسانس والدكتوراه في الطب من جامعة كاين Caen (شمالي فرنسا). وفي الوقت نفسه كان

على اطلاع واسع بالتقدم العلمي في أوروبا، وكان ينزع الى التفسير الآلي للظواهر الطبيعية وهذه الآلية هي التي أثارت حماسة ديكارت. واليه اهدى ديكارت بعض دراساته الأولى ورسالة صغيرة عن الموسيقى (سنة ١٦١٨). لكنهما ما لبثا أن دب بينهما الخلاف.

وفي أبريل سنة ١٦١٩ غادر هولندا وتوجه الى الدانمارك، ومن ثم انتقل الى المانيا وانخرط في جيش الدوق مكسمليان البافاري.

وفي ١٠ نوفمبر كان في نواحي مدينة اولم Ulm (جنوبي المانيا) حيث سكن في غرفة تتوسطها مدفأة، وقد أطلق عليها ديكارت ومؤرخوه اسم «مدفأة ديكارت» son poêle. وفي هذه الغرفة، في يوم ١٠ نوفمبر، حدثت له رؤيا عجيبة هي رؤيا علم رياضي وفي نفس الليلة حلم ثلاثة أحلام فسرها بأنها دعوة له لانشاء «علم مدهش sci-entia mirabilis» فنذر بأن يحج الى كنيسة نوتردام دي لوريت N. D. de Lorette، وقد وفى بنذره هذا فيما بعد. ويبدو أن هذه الاحلام، أو الرؤى، كانت تتعلق بما سيقوم به فيما بعد من إيجاد بعض الرموز (مثل الأسّ) والمزج بين الجبر والهندسة مما أدّى به الى وضع أساس الهندسة التحليلية.

وهذا الشعور برسالته الجديدة دعاه الى ترك الخدمة العسكرية، وراح يتجول في شمال ألمانيا ومن هناك الى هولندا، ثم قفل عائداً الى فرنسا في سنة ١٦٢٢، حيث أخذ يرتب بعض شؤونه الأسرية، مما وفر له مبلغاً من المال جعله في غنى عن كسب معاشه بالعمل. وارتحل الى ايطاليا. ثم عاد الى فرنسا في سنة ١٦٢٥ وظل طوال عامين يقضي في ربوعها، خصوصاً في باريس، حياته بين البحث العلمي والحياة الاجتماعية. فيدخل الصالونات، ويشترك في مبارزات من أجل نساء، ويجتمع الى أهل العلم مثل الأبيه مرسن Mersenne الذي ستكون له معه مراسلات علمية مشهورة، وكان مرسن على صلات وثيقة نشطة مع كبار علماء عصره ويتولى ابلاغ البعض بأبحاث البعض الآخر، حتى دعي «صندوق بريد علماء أوروبا!».

وفي إحدى المرات حضر في منزل القاصد البابوي، محاضرة لرجل يدعى شاندو Chandaux (شنق في سنة ١٦٣١ بتهمة التزوير). هاجم فيها هذا الرجل فلسفة أرسطو. فألقى ديكارت كلمة ردَّ فيها على هذا الرجل، وطالب بأن يقوم العلم على اليقين. وكان من بين الحاضرين بيير دي بريل Pierre de Berulle رئيس جماعة الاوراتوار oratoire وقد أعجب بديكارت. وكان عليه من أجل ذلك - أن يلتزم الخلوة والهدوء في الريف. فسافر إلى إقليم بريتاني (شمالي فرنسا) حيث أمضى شتاء ١٦٢٧ - ١٦٢٨. لكنه سرعان ما تبين له أن جو فرنسا لا يلائمه في مشروعه هذا، فاستقر عزمه على الرحيل إلى هولندا، حيث الظروف أكثر ملاءمة للبحث العلمي. فسافر إلى هولندا في ربيع سنة ١٦٢٥ وفيها استقر نهائياً حتى آخر حياته. وفي تلك الأثناء كان قد شرع في تأليف كتابه: «قواعد لهداية العقل» وهو كتاب لم يتمه أبداً، وقد نشر بعد وفاته.

ومع ذلك لم يستقر به المقام في بلد بعينه من بلاد هولندا، بل نجده يغير مقامه من فرانكر Franeker الى أمستردام، الى ليدن، الى ديفنتر Deventer الى Sandport الى Hardenwijk الى Emdegeest الى Egmond de Haef. حتى قال عنه صاحب أوفى ترجمة عنه وهو Baillet ان مقامه في هولندا كان أقل استقراراً من مقام بني اسرائيل في القفار العربية.

وفي سنة ١٦٢٩ انشأ في دراسة الشهب والنيازك météores.

وفي سنة ١٦٣١ - وكان جوليوس Golius قد اقترح عليه حل المسألة التي وضعها بيبس الرومي Pappus- استطاع ديكارت أن يكتشف مبادىء الهندسة التحليلية: واشتغل بعلم البصريات Optique.

وفي سنة ١٦٣٣ فرغ من كتابه: «بحث في العالم أو في النور» ويطلق عليه الآن اسم «بحث في الانسان Traité de l'homme». وفيه أكدّ القول بأن الأرض تتحرك. وحدث في ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣ أن أصدر الديوان المقدس البابوي في روما قراراً بادانة كتاب جاليلو الموسوم بعنوان «Massimi sistemi» والذي قال فيه بأن الأرض تتحرك حول الشمس وكان هذا الكتاب قد صدر في سنة ١٦٣٢. وفي نوفمبر سنة ١٦٣٣ علم ديكارت بهذا القرار البابوي، فلم ينشر كتابه: «بحث في العالم». ولم ينشر هذا الكتاب إلا بعد وفاة ديكارت. وموقف ديكارت هذا يرجع الى طلبه للعافية، وعدم رغبته في الوقوع في منازعات مع الكنيسة أو السلطة بوجه عام. وقد كتب الى

Pollat في سنة ١٦٤٤ رسالة يقول فيها: «ليس من طباعي ان أبحر ضد التيار».

ودعاه اضطراره الى العدول عن نشر كتاب: «بحث في العالم» الى تأليف ثلاث رسائل مستقلة:

١ـ الأولى عن «Dioptrique»، وفيها يبحث في مشاكل انكسار الضوء، ويكتشف فيها ما عرف باسم قانون اسنل Snell's Law والواقع ان ديكارت اكتشف هذا القانون مستقلاً عن اسنل.

٢ـ والثانية في «الشهب» Les Météores

٣ـ والثالثة في «الهندسة» وفيها وضع أسس ما سمي فيها بعد باسم «الهندسة التحليلية».

والى جانب هذه الرسائل الثلاث نشر كتابه الشهير، «مقال في المنهج» وقد كتبه ديكارت بالفرنسية، بعكس كتبه الأخرى فقد كتبها باللاتينية، وذلك ابتغاء نشر هذا المنهج في عامة أوساط الناس. وقد كتبه ديكارت بأسلوب مشرق من السهل الممتنع الواضح، حتى قال عنه في رسالة الى احد اليسوعيين انه من السهولة بحيث يفهمه الجميع حتى النساء! ويقول أيضاً في رسالة الى مرسن انه عنونه بعنوان discours (مقال) لا Traité (بحث) لأنه لم يشأ أن يعلّم ما هو المنهج، بل فقط أن يتكلم عنه.

وقد نشر ديكارت هذه الرسائل الثلاث و «المقال في المنهج» كلها معاً في مجلد واحد، وبدون اسم المؤلف، وذلك في يوم ٨ يونيو سنة ١٦٣٧، عند الناشر Jean Maitre, في مدينة ليدن Leiden (هولندا).

ومن سنة ١٦٣٧ حتى سنة ١٦٤١ كان ديكارت يقيم خصوصاً في Sandpoort ودعا لتقيم معه خادمته هيلانة Hèléne التي انجب منها قبل ذلك في سنة ١٦٣٥ بنتاً تدعى Fraisine. وقد ماتت هذه البنت غير الشرعية في سبتمبر سنة ١٦٤٠، فحزن عليها حزناً بالغاً. وبعد ذلك بشهر توفي أبوه وكان آنذاك عميداً لبرلمان بريتاني، وسنه آنذاك ٧٨ سنة.

وفي ١١ مارس سنة ١٦٤١ أقام ديكارت في قصر اندخيست Endegeest وكان قصراً صغيراً محاطاً بحديقة جميلة، وفيه استقبل الكثير من أصدقائه.

ودخل ديكارت في مساجلات حارّة مع بعض مشاهير علماء عصره: مع فرما Fermat الرياضي العظيم، بشأن المماسّات tangentes ، ـ ومع Plempius بشأن حركة القلب ، ـ وناصر Waessener ضد Stampioen .

وفي سنة ١٦٤١ أصدر كتابه « «تأملات في الفلسفة الأولى» عند الناشر Saly في باريس، والحق به ست سلاسل من الاعتراضات التي كان قد وجهها اليه Caterus و Mersenne وهوبز Hobbes و Arnauld وجاسندي Gassendi وغيرهم من الفلاسفة والرياضيين واللاهوتيين الذين كانوا يجتمعون عند مرسن ـ مرفقة باجابات ديكارت عنها . . . وقد صدرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في سنة ١٦٤٢ في هولندا، عند الناشر المشهور Louis Elsevier في أمستردام، وأضاف فيها السلسلة السابعة من الاعتراضات وهي التي وجهها P. Bourdin. على رد ديكارت عليها ورسالة الى الأب Dinet.

وحاول ديكارت أن يظفر بموافقة السوربون (كلية اللاهوت) على كتابه «التأملات». لكن عبثاً. وفي نفس الوقت صار هدفاً لهجوم شديد من جانب اليسوعيين ـ ومن ذا الذي نجا من هجوم اليسوعيين، وهم الخصوم الألداء لكل مفكر! كذلك هاجمه اللاهوتيون الهولنديون بعنف بالغ، وكان أشدهم وطأة عليه لاهوتي يدعى جلبرت فوتس Gilbert Voets أستاذ اللاهوت في جامعة أوترخت. فإنه هاجم تلميذ ديكارت وهو Regius وهاجم ديكارت نفسه، واحتكم الى مجلس مدينة أوترخت، فأصدر مذكرة ضد ديكارت وتلميذه. هنالك انبرى ديكارت للدفاع عن نفسه ومذهبه برسالة بعنوان: «رسالة الى الرجل الشهير جداً جلبرت فوتس من رينيه ديكارت»، نشرها سنة ١٦٤٣، لكن مجلس مدينة اوترخت أعطى الحق لفوتس ضد ديكارت، فاستعان هذا الأخير بجامعة خروننخن Groningen التي ساندت ديكارت.

لكن على الرغم من هذه المشاحنات، أصدر ديكارت في سنة ١٦٤٤ كتابه الرئيسي في الفلسفة بعنوان: «مبادىء الفلسفة» عند الناشر لويس الزفير في امستردام، وهو يتألف من أربعة أقسام عرض فيها جماع آرائه الفلسفية والعلمية.

وفي سنة ١٦٤٧ عادت المنازعات بين ديكارت واللاهوتيين الهولنديين فاشتعلت من جديد، وكان من أبرز

هؤلاء الأخرين Revius و Triglandius من جامعة ليدن Leiden واحتدم النزاع عنيفاً الى حد ان اضطر امير أورانج الى التدخل من أجل اسكات خصوم ديكارت، الذي كان قد ردّ عليهم برسالة عنوانها: «رسالة الى مديري جامعة ليدن». وتضايق ديكارت من هذا الجو المحموم، ففكر في ترك هولندا الى فرنسا. فسافر الى باريس في سنة ١٦٤٧، وسنة ١٦٤٨ حيث قابل عدداً من أعلام العلماء والفلاسفة، منهم روبرفال الرياضي، وهوبز الفيلسوف الانكليزي وجاسندي، والعبقري الشاب بليز بسكال. وقد زعم ديكارت أنه هو الذي أشار عليه بالقيام بتجارب عن الخلاء.

وفي سنة ١٦٤٧ قام ديكارت بنشر وتنقيح ترجمة فرنسية لكتابه «التأملات» قام بها دوق لوين duc de Luynes و Clerselier، ثم ترجمة فرنسية لكتابه «مبادىء الفلسفة» قام بها Abbé Picot وأضاف اليها رسالة على هيئة مقدمة.

ومنذ سنة ١٦٤٥ كان ديكارت في مراسلات مع اليصابت أميرة بوهيميا، تدور حول الأخلاق، ومن هذه المراسلات نشأ كتابه «انفعالات النفس» Les Passions de l'âme ، والذي صدر في سنة ١٦٤٩، وكان آخر كتاب أصدره ديكارت ابان حياته.

ودعته ملكة السويد، Christine الى زيارتها، فسافر الى السويد في اكتوبر سنة ١٦٤٩ ، وطلبت اليه الملكة أن يؤلف أشعاراً لرقص أقامته بمناسبة معاهدة وستفاليا.

وفي نهاية شهر يناير سنة ١٦٥٠ أصيب بنزلة برد وهو في طريقه الى قصر الملكة حيث دعته للقائها، وفي ٢ فبراير تحولت نزلة البرد الى التهاب رئوي Pneumonie. وفي صباح يوم ١١ فبراير سنة ١٦٥٠ توفي ديكارت. ودفن في «مقبرة الأطفال الذين ماتوا بدون تعميد أو قبل سن الرشد»!! ثم نقل جثمانه ـ مشوّهاً تماماً ـ الى فرنسا في سنة ١٦٦٧. وبقايا ديكارت ترقد الآن في كنيسة سان جرمان دي بريه (الواقعة في شارعي سان جرمان ورن Rennes في الضفة اليسرى بباريس) في كابلّة قريبة من الكورس على يمين الداخل. وكان قد دفن في فرنسا أولاً في كنيسة سانت جنفياف سنة ١٦٦٧ ، وفي سنة ١٧٩١ طالب بعض رجال الثورة الفرنسية بنقل رفاته الى البانتيون (مقبرة العظماء في باريس) لكن لم يتم شيء من هذا بسبب اعتراض أحد النواب. وأخيراً تم نقله الى مرقده الحالي في سنة ١٨١٩ .

فلسفته

استهدف ديكارت في تفكيره تحقيق ثلاثة أمور:

١ـ ايجاد علم يقيني فيه من اليقين بقدر ما في العلوم الرياضية، بدلاً من العلم الواصل الينا من العصر الوسيط الإسكلائي.

٢ ـ تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقاً عملياً يمكن الناس «من أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة».

٣ـ تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين «الموجود» الأعلى، أي الله، وذلك بإيجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

أ ـ قواعد المنهج

والغاية الأولى تتحقق بإيجاد منهج علمي دقيق. وهذا ما عرضه ديكارت في كتابه : «مقال في المنهج» و«قواعد لهداية العقل».

كان ديكارت بفطرته مولعاً بالرياضيات، ولهذا لم يستهوه مما تعلمه في مدرسة لافلش إلا الرياضيات، لأنه وجد فيها من اليقين ما لم يجده في سائر العلوم. لقد درس «من بين اقسام الفلسفة: المنطق، ومن بين الرياضيات: تحليل القدماء وجبر المحدثين». لكنه لم ير في المنطق فائدة تذكر، لأن هذا العلم يقتصر على أن يستجلي من مقدمات نتائج متضمنة فيها من قبل. انه اذن يفسّر العلم دون أن يزيد فيه شيئاً. أما التحليل الهندسي والتحليل الجبري فلهما شأن آخر.

أما التحليل فقد قصد منه القدماء وسيلة للاكتشاف، أوضحها ببس الرومي Pappus هكذا: «التحليل هو طريق يبدأ مما نبحث عنه كما لو كنا سلمنا به ويؤدي به بواسطة النتائج المستخلصة من هذا، الى شيء يسلّم به فعلاً. اننا في التحليل، بتسليمنا بما هو مطلوب، نسعى الى معرفة ما عسى أن يستنبط هذا المطلوب منه، ثم ماذا يستنبط من هذا الاخير، حتى نجد، بهذا السير

الى الخلف، شيئاً معلوماً أو مبدأً من المبادىء. وطريقة السير هذه نسميها «التحليل» أو «الحل»، وكأننا نعني بهذا: الحل في اتجاه عكسي».

واذن فالتحليل يقوم في ارجاع المطلوب، بواسطة التقسيم، الى مطلوب آخر أبسط، ونستمر هكذا حتى نصل الى قضية معترف بصحّتها اما لأنه سبق اثباتها أو لأنها مبدأ مقرّ به، يكون المطلوب مستنبطاً منها. أما الجبر، وقد تطور على يد فييت Viète ، فإنه يقوم على وضع علامات ورموز بدلاً من المقادير وأن يستنتج من العلاقات بين العلامات العلاقات بين المقادير التي ترمز إليها هذه العلامات. وقبل فييت كان الرياضيون لا يعملون إلا على الأعداد، وفقط المجهول وأسّه هو الذي كان يرمز إليه بحروف. فجاء فييت واستخدم الرموز لكل الكميات، مجهولة كانت أو معلومة، ولكل العمليات التي يمكن استخدام الرموز لها. وبهذا جعل من التحليل الجبري وسيلة أسرع وأقوى من تحليل المهندسين الأقدمين الذين كانوا يلتزمون العمل بواسطة الأشكال المرسومة.

ومن هذا التقدم في الرياضيات استخلص ديكارت منهجه الذي أراغ الى تطبيقه في كل العلوم،

هذا المنهج يقوم أولاً على القواعد الأربع التالية:

«الأولى هي ألا أقبل أي شيء على أنه حقيقي إلاّ إذا تبيّنت أنه كذلك بيقين: أعني أن أعنى بتجنب الاندفاع واستباق الحكم وألا أدرج في احكامي إلاّ ما يتجلى لعقلي بوضوح وتميّز بحيث لا تسنح لي أية فرصة لوضعه موضع الشك.

والثانية هي أن أقوم بتقسيم كل واحدة من الصعوبات التي أفحصها الى الأجزاء التي يمكن أن تقسّم اليها والتي يحتاج اليها من اجل حلّها على أحسن وجه.

والثالثة هي أن أسوق أفكاري وفقاً لترتيب، وذلك بالابتداء بالأمور الأكثر بساطة، وسهولة في المعرفة لأصاعد منها شيئاً فشيئاً ودرجة فدرجة حتى أبلغ معرفة الأمور الأكثر تركيباً، مفترضاً وجود ترتيب حتى بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع.

و (الرابعة) والأخيرة أن أقوم باحصاءات تامة ومراجعات عامة على نحو أتأكد معه انني لم اغفل شيئاً»

(«مقال في المنهج»، القسم الثاني، جـ ١ ص ٥٨٦ من نشرة ألكييه ، سنة ١٩٦٣، عند الناشر جارنييه في باريس).

ومعنى القاعدة الأولى أن على الانسان، من اجل بلوغ الحقيقة، ان يتحرر أولاً من كل المعتقدات السابقة، وألا يقبل بعد ذلك على أنه حقيقة إلاّ ما هو بينٌ للعقل، والأمر يكون بيّناً للعقل اذا اتصف بصفتين: الوضوح، والتميّز. ويوضح ديكارت معنى هاتين الصفتين في كتابه الآخر: «قواعد لهداية العقل» فيقول ان الأشياء تكون واضحة ومتميزة «اذا كانت من البساطة بحيث لا يستطيع العقل أن يقسّمها الى اشياء أقل بساطة: مثل الشكل، والامتداد، والحركة، الخ. ونحن نتصور سائر الأشياء كأنها مركبات من هذه». هذه الأشياء البسيطة نحن ندركها بالعيان intuition أي ندركها لا بالاحساس الخدّاع، ولا بالخيال المزور ، بل بالعقل الواعي المتنبه الذي لا يبقى لديه شك فيما يدركه نظراً لوضوحه وتميّزه عن غيره. فمعيار الحقيقة إذن هو الوضوح، والتميّز. وبهذا تتأمن وحدة العلم (أو المعرفة) أعني في وضوح مبادئه وتميّزها.

وتقول القاعدة الثانية انه نظراً الى ان الأشياء التي نبحث فيها هي مركبة غالباً، فإن علينا أن نجزئها الى ما تسمح به من اجزاء بارجاعها، الى ما هو أبسط وأقل غموضاً، كما صرّح بذلك في «قواعد لهداية العقل». فنرد هذه الأشياء المركبة الى عدد محدود من العناصر البسيطة هي المبادىء والعناصر الحقيقية. وبالجملة، فإنه من أجل حل مسألة ما، ينبغي ردها الى عناصر ومعانٍ أبسط.

حتى اذا ما وصل العقل الى هذه العناصر البسيطة صار عليه أن يسلك في اتجاه معاكس للسابق: بأن يبدأ من المبادىء والمعاني البسيطة ويمضي منها الى نتائجها، وينتقل من العناصر الى المركبات فيطلع بذلك على تكوين الأشياء. وهذا ما دعت اليه القاعدة الثالثة. ونجد في كتاب «قواعد هداية العقل» شرحاً لهذه القاعدة فيقول بعد أن ذكر وجوب ارجاع القضايا الأشد غموضاً وتركيباً الى قضايا أقل غموضاً وتركيباً، ان علينا ان «نبدأ من هذه الأخيرة ابتغاء الوصول، صعوداً على نفس الدرجات، الى معرفة القضايا الأخرى». وبهذا يحدد يكارت طريقة التقدم في المعرفة: انها من الأبسط الى ما هو أشد تركيباً.

والقاعدة الرابعة لا تفهم إلا بما يقوله في كتابه «قواعد لهداية العقل» حيث يقرر: «من اجل اتمام العلم، لا بد للفكر أن يستقرىء ـ بحركة مستمرة غير منقطعة ـ كل الموضوعات التي تنتسب الى الغرض الذي يريد الوصول اليه، وأن يلخصه بعد ذلك في احصاء (تعداد) منهجي واف». ان هذا الاحصاء أو الاستقراء يتناول اذن كل ما له علاقة بالموضوع الذي نقوم ببحثه.

ومن الواضح ان هذه القواعد الأربع لا تستحق كل تلك الأهمية التي أولاها إياها بعض المؤرخين، فليس فيها جديد يذكر إلا جمعها معاً، لأننا نجدها تفاريق عند كثير من الفلاسفة السابقين: عند أفلاطون وأرسطو وبعض الشكاك اليونانيين، وأوغسطين، والغزالي، الخ.

ومن هنا استحقت سخرية ليبنتس الذي قال عنها «انها تشبه تعليمات كيميائي صنعوي: خذ ما تحتاج اليه، وافعل ما عليك أن تفعله، هنالك تحصل على ما تريد» («مؤلفات ليبنتس الفلسفية» نشرة جبهرت جـ ٤ ص ٣٢٩ برلين سنة ١٨٧٥ ـ سنة ١٨٩٠).

وديكارت نفسه قد احسّ بهذا، فقال في القسم الأول من «مقال في المنهج»: «ليس غرضي ها هنا أن أعلّم المنهج الذي ينبغي على كل امرىء اتباعه من أجل اقتياد عقله على النحو الصحيح، بل فقط أن أبين الطريق الذي سلكته أنا لارشاد عقلي».

وديكارت في القاعدة الرابعة من «قواعد لهداية العقل» يحدد المنهج هكذا: «ما افهمه من «المنهج» هو انه مجموع من القواعد اليقينية السهلة، التي بالمراعاة الدقيقة لها يتيقن المرء انه لن يحسب الباطل حقاً وأن يصل الى المعرفة الصحيحة بكل ما هو قادر عليه، دون أن يبدّد جهود عقله في غير طائل منمّياً معرفته في تقدم مستمر».

ب ـ الشك الديكارتي والكوجيتو

وعلى كل حال فإن القاعدة الأولى ـ وهي أهمها ـ تعبّر عن الشك الذي سينعت أحياناً بنعت: «الشك الديكارتي». وقد عبّر عنه ديكارت في التأمل الأول من «تأملاته» على النحو التالي:

«مضت عدة سنوات منذ أن لاحظت ان كثيراً من الأشياء الباطلة كنت أعتقد أبان شبابي أنها صحيحة، ولاحظت أن الشك يعتور كل ما أقمته على أساس هذه الأمور الباطلة، وأنه لا بد أن تأتي لحظة في حياتي اشعر فيها بأن كل شيء يجب أن يقلب رأساً على عقب تماماً، وأن أبدأ من أساس جديدة، اذا شئت أن أقرّر شيئاً راسخاً وباقياً» («نشرة آدم وتانري» AT جـ ٧ ص ١٧).

ويستمر ديكارت في توكيد هذا الشك فيقول: «إني افترض اذن أن كل الأمور التي اشاهدها هي باطلة، وأقنع نفسي بأنه لم يوجد شيء مما تمثله لي ذاكرتي المليئة بالأكاذيب، وأتصور أنه لا يوجد عندي أي حسّ، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست إلا تخيلات من صنع عقلي. فماذا عسى أن يعدّ حقيقياً؟ ربما أنه لا شيء في العالم يقيني».

«لكن من يدريني لعل هناك شيئاً مختلفاً عن تلك الاشياء التي حسبتها غير يقينية، شيئاً لا يمكن أبداً الشك فيه؟ ألا يوجد إله أو قوة أخرى تصنع في عقلي هذه الأفكار؟ لكن هذا ليس بضروري، فلربما كنت قادراً على انتاجها بنفسي. وأنا أنا على الأقل، ألست شيئاً؟ لكنني قد سبق لي وأنكرت ان لي حسّاً أو جسماً. بيد أني مع ذلك أتردد، إذ ما الذي ينجم عن هذا؟ هل أنا أعتمد على جسمي وحواسي الى درجة انني لا يمكن أن كون شيئاً بدونهما؟ لكنني اقنعت نفسي بأنه لا يوجد شيء حقيقي في العالم، وأنه لا توجد سماء ولا أرض ولا عقول ولا أجسام. ألم اقتنع بأنني لست شيئاً؟ هيهات، هيهات لقد كنت شيئاً من غير شك، ما دمت قد اقتنعت أو فكرت فقط في شيء ما. لكن يوجد خدّاع لا أدري من هو، خدّاع قوي جداً وماكر جداً يستخدم كل ما أوتي من حيلة ابتغاء خداعي دائماً. لا شك اذن في انني موجود، ما دام يخدعني. فليخدعني اذن ما طاب له خداعي، فإنه لن يستطيع ان يجعل أنني لست بشيء طالما كنت أفكر انني شيء. وهكذا بعد ان فكرت في الأمر جيداً وفحصت بعناية عن كل الأمور، يجب عليّ أن استنتج وأتيقن أن هذه القضية: «أنا كائن، أنا موجود» هي قضية صحيحة بالضرورة في كل مرة انطق بها أو أتصورها في عقلي». وما يريغ اليه ديكارت في هذا النص هو أن يدعونا أولاً الى «التخلص من سلطان الحواس»، لأن المعرفة التي تؤديها الحواس، على الرغم من عمق جذورها فينا، هي معرفة

زائفة حافلة بالأحكام السابقة التي تتدخل بعد ذلك في كل محاولة علمية للمعرفة.

لكن ليس معنى هذا أنه ينكر كل معرفة حسيّة. اذ سرعان ما يتدارك نفسه ويقول: «لكن على الرغم من أن الحواس تخدعنا أحياناً فيما يتعلق بالأمور الصغيرة جداً والبعيدة جداً، فإن هناك أموراً اخرى يستحيل أن ينالها الشك على الرغم من أنها مستمدة من الحواس، مثال ذلك: انني جالس ها هنا بالقرب من موقد النار ومتدثر بعباءة شتوية، وأمسك بيدي هذه الورقة، وما شابه ذلك. وإلّا فبأي حق يمكن الشك في وجود هاتين اليدين وهذا البدن؟!»(AT, VII, p. 18).

لكنه ما يلبث أن يثير اعتراضاً على هذا الذي بدا أنه يقيني، وذلك بحجتين: الأولى حجة الجنون، والثانية حجة الحلم. الأولى تقول ان بعض الناس يتصور أن أذنه من فخار، أو يتصور نفسه قرعة أو أنه مصنوع من زجاج لكن هذا ليس سبباً مقنعاً للشك، لأن هؤلاء الناس مجانين «وسأكون أنا مجنوناً مثلهم لو شبهت حالي بحالهم» (AT, VII, P. 18 - 19). والحجة الثانية، وتسمى حجة الحلم، وفيها يقول:

«مراراً عديدة اثناء الرقاد في الليل كنت اقتنع بهذه الأمور، ألا وهي أنني ها هنا، متدثراً بعباءة، جالساً بالقرب من نار المدفأة، بينما كنت في الحقيقة راقداً بدون ثياب بين اللحافات. لكن هكذا بالتأكيد أشاهد الآن هذه الورقة بعينين يقظتين، ورأسي الذي أحركه ليس غافياً. وأمدّ يدي وأشاهدها بعناية وأعلم أن الأمور لا تظهر بهذا التمييز ابّان النوم. لكن اذا لم أتذكر انني خدعت في مناسبات اخرى ابان النوم، فإني حين افكر في الأمر على نحو أدق، فإني أرى بوضوح بالغ أنه ليس من الممكن أبداً التمييز بين النوم واليقظة بواسطة علامات معيّنة، الى درجة انني أدهش، وهذه الدهشة تكاد تؤكد لي(صحة) افتراض النوم» (AT. VII, P. 19) أي أن عدم امكان التمييز بين النوم واليقظة يدعو الى الشك حتى في الأمور العادية المدركة بالحس، والتي ضرب عليها الأمثلة المذكورة آنفاً: من كوني جالساً بالقرب من نار المدفأة، ومعي ورقة، الخ».

لكنه ما يلبث أن يرفض هذا الافتراض ويقول: «لو افترضنا اذن أننا نائمون، وان هذه الأمور الجزئية ليست صحيحة، وأننا نفتح اعيننا، ونحرك رأسنا ونمدّ يدينا، بل وحتى أننا لا نملك هاتين اليدين، ولا هذا البدن كله - فإنه يجب مع ذلك أن نُقرّ على الأقل بأن الأشياء المشاهدة في النوم انما تشبه نوعاً من الصورة المرسومة التي لا يمكن تشكيلها إلا بالتشابه مع أشياء واقعية حقيقية، وتبعاً لذلك فإن هذه الأشياء العامة: العينان، الرأس، اليدان وكل البدن ليست أشياء خيالية بل هي أشياء موجودة حقاً» (AT, VIII, p. 19).

لكن، اذا كانت الأمور الجسمية يعتورها الشك، فإن الأمور الرياضية ليست على هذه الحال. فدون أن نُعفيَ أنفسنا بالبحث في هل هي موجودة في الطبيعة أوليست موجودة فيها، فإن فيها شيئاً يقينياً لا شك فيه «فسواء كنت يقظاً، أو نائماً، فإن اثنين وثلاثة اذا جمعت معاً كونت خمسة، والمربع لن يكون له غير أربعة أضلاع، ولا يبدو من الممكن أن حقائق بهذا الوضوح والظهور يمكن أن تتسّم بالبطلان وعدم اليقين».

ويتابع ديكارت الشك في هذه الحقائق الرياضية نفسها، رغم ما تبدو عليه من يقين. فيقول: «ومع ذلك فإن في عقلي منذ مدة بعيدة فكرة تقرر أنه يوجد إله قادر على كل شيء وهو الذي منحني وخلقني على الحال التي أنا عليها. فمن يدريني انه لم يجعل أنه لا توجد أي أرض ولا أي سماء ولا أي جسم ممتد ولا أي شكل ولا أي مقدار ولا أي مكان، ومع ذلك، فإن لديّ الشعور بكل هذه الأشياء وأن هذا كله لا يوجد على نحو آخر مختلف عما أشاهده عليه؟ وأيضاً فإنني لما كنت أحكم أحياناً بأن الآخرين يخطئون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها فمن يدريني لعل الله قد جعلني أخطىء في كل مرة اجمع فيها اثنين وثلاثة، أو أعدّ اضلاع المربع، أو أحكم على أي شيء آخر أسهل، اذا كان من الممكن تصور شيء اسهل من هذا؟ ولكن ربما لم يشأ الله أن انخدع على هذا النحو، لأنه يوصف بأنه خير تام. ومع ذلك فإنه اذا كان مما يتنافى مع خيريته أن أخطىء دائماً، فانه يبدو كذلك أنه مما لا يناسبه أن يأذن بأن أخطىء في بعض الأحيان، وبالرغم من ذلك فإنني لا أملك أن أشك في أنه لا يسمح بذلك. ولربما وجد ها هنا أشخاص يفضلّون انكار وجود إله قادر - يفضلون ذلك الانكار على الاعتقاد بأن سائر الأشياء غير يقينية».

«وحتى لو سلمنا بأن حرية الله تمنعه من أن يجعلنا نخطىء وننخدع، فمن يدرينا لعل «جنيّاً خبيثاً» mauvais génie ماكراً وخداعاً بقدر ما هو قوي، قد استخدم كل مهارته في خداعنا، فإني حينئذٍ سأعتقد أن السماء والهواء والأرض، والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية ليست كلها إلاّ أوهاماً أوأحلاماً استخدمها لنصب الحبائل لاعتقادنا الساذج، وسأعتبر نفسي أنني بدون يدين ولا عينين ولا لحم ولا دم، ولا أملك أية حواسّ، وانني انما أتوهم توهماً أنني أملك هذه الأشياء كلها».

«لكن كوني مخدوعاً يؤكد أنني موجود. وتلك هي البيّنة اليقينية الأساسية الحقيقية».

أنا موجود اذن، ولكن من أنا؟ «انا شيء يفكر: لكن ما هو الشيء الذي يفكر؟ انه شيء يشك، ويفهم، ويتصور، ويقرر، وينفي ويريد أو لا يريد، ويتخيل أيضاً ويحسّ. ولا شك أن هذا ليس بالأمر القليل، وكل هذه الأمور تنتسب الى طبيعتي».

وهكذا اذن قرر ديكارت مقالته المشهورة: «أنا أفكر، اذن أنا موجود» (AT, VI, p. 13) ومنذ ذلك الحين أثارت الكثير من المجادلات والمساجلات في تفسيرها وقيمتها.

أ) هل هي استنتاج- كما يبدو من صيغتها؟

ب) وما معنى النتيجة: «أنا موجود» Sum؟

والملاحظ هو أن ديكارت، حين كرر هذه المقالة، في «التأمل» الثاني لم يستخدم نفس التعبير الذي استعمله في القسم الرابع من «مقال في المنهج» وهو: «أنا أفكر؟ اذن أنا موجود» Cogito ergo sum - je pense, donc je suis بل استعمل في التأمل «الثاني العبارة «أنا أكون، أنا أوجد» je suis, j'existe: هذا القول صحيح بالضرورة في كل مرة أتفوه به أو أتصوره في عقلي».

جـ ـ الحقائق السرمدية

وكانت أولى النظريات الميتافيزيقية التي قررها ديكارت بعد ذلك هي نظرية خلق الحقائق السرمدية، وقد أهتدى اليها ديكارت منذ سنة ١٦٣٠ وعبّر عنها في رسائله الى مرسن Mersenne لكنه لم يعرضها في أي كتاب من كتبه التنظيمية المذهبية. ومفادها أن الله هو خالق «ماهيات المخلوقات ووجودها» وهو الذي وضعها في الوجود حرّاً مختاراً. لأن اخضاع الله للبيّنات المنطقية هو «بمثابة التحدث عنه كما لو كان المشتري Jupiter. أو زحل Saturne. إنه اخضاع له للمصير. وهذه الحقائق السرمدية هي البيّنات المنطقية، والتراكيب الرياضية وماهيات الأشياء. والقيم الأخلاقية. وكان القديس توما، ومن بعده سوارث Suarez يرى أن هذه الحقائق السرمدية تكوّن جزءاً من حقيقة الله المعقولة. أن الله يتأملها بتأمله لذاته، لكنه لا يخلقها، لأنها جزء من حقيقته العقلية. وما دعا ديكارت الى مذهبه هذا هو أنه رأى أنه لكي تصبح أية فكرة معطاة لنا بكاملها وميسّرة لادراكنا، فلا بد أن تكون متميزة من غيرها، ولا يمكن أن تكون كذلك إلاّ اذا كانت مخلوقة. ونتيجة لهذه النظرية، اصبح الموجود ينقسم الى ميدانين: ميدان المعلوم والمفهوم، وهو الذي نسميه الآن: الموضوع، وميدان الموجود الأعلى L'Etre الذي هو الأساس في ما هو معلوم ومفهوم.

د ـ الله والخلق المستمر

ويرتبط بهذه النظرية نظرية اخرى هي القول بأن فعل الخلق لم يتم مرة واحدة بل هو فعل مستمر متصل دائماً. وكل بقاء لأي جوهر انما يتم بفعل الهي متجدد يحفظ به بقاء الجوهر. ان الله يعيد أو يستأنف خلق الجوهر في كل آن «وفعل حفظ الله للعالم هو نفسه فعل خلقه له» وقد عرض ديكارت هذه النظرية سواء في «مقال في المنهج» وفي «التأملات».

وقد استخدم ديكارت هذه النظرية في الفيزياء من أجل أن يميّز بين الحركة المحددة هندسياً، وبين القوة المحركة، وهي التي يرى ديكارت أن مصدرها هو الله.

كذلك استعان بها ديكارت في تقرير رأيه القائل بأن «الطبيعة ليست آلهة»، اعني أن العالم ليس له استقلال ذاتي وليست له حقيقة حقة. ان الطبيعة ممتدة في المكان، وليست لها قوة ذاتية ولا مبادرة، ولا قوام وجودياً (انطولوجياً).

هـ ـ اثبات وجود الله

لقد اثبت ديكارت ـ كما رأينا ـ انه موجود، لأنه

يفكر، والفكر دليل على الوجود. لكنه يريغ الآن الى تلمّس مصدر هذا الفكر. ان الشك لا يزال قائمًا، لأنه لا يعرف بعد هل يوجد إله، ولربما كان ذلك «الجني الخبيث» هو الذي يوهمه ما يتوهمه. ولا دليل بعد على أن افكاري ليست من اختراعي أنا. ان كونها تملك حقيقة موضوعية لا يغيّر في الأمر شيئاً: أولست في الاحلام أتصور افكاراً منفصلة متميزة؟

لكن ثمّ، مع ذلك، فكرة لا يمكن أن أكون أنا مصدرها، ألا وهي فكرة «الله». فهذه الفكرة تصوّر لي «جوهراً لامتناهياً، سرمدياً، ثابتاً، مستقلاً، كله علم، وكله قدرة». فحقيقة هذا الجوهر تتجاوز اذن ماهيتي وحقيقتي. ولما كان المبدأ الثابت عند ديكارت هو أنه لا يمكن أن يكون في المعلول اكثر مما في العلّة، لأنه سيكون فيه اذن عنصر غير موجود في العلة ولا يمكن تفسيره بهذه العلة، لهذا فإن فكرة الله ـ على النحو الذي بيّناه ـ لا يمكن أن يكون مصدرها كائناً آخر غير الله نفسه، لأنني ـ هكذا يقول ديكارت ـ اذا فكرت في الله وجدت فيه «من المزايا العظيمة الفائقة التي كلما تأملت فيها بعناية أكثر اعتبرت نفسي أقل قدرة على انتاج هذه الفكرة بنفسي من نفسي وحدها. فلا بد اذن من أن أستنتج استنتاجاً ضرورياً أن الله موجود، لأنه على الرغم من أن فكرة الجوهر موجودة في نفسي فإن كوني جوهراً لا يجعلني أنتج فكرة جوهر لامتناه، لأني أنا كائن متناهٍ، لو لم تكن هذه الفكرة (فكرة جوهر لامتناه) قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً».

وهنا يؤكد ديكارت أن فكرة وجود «موجود لامتناه ومطلق الكمال» هي فكرة صحيحة ومتميزة ، لأن كل ما يتصوره عقلي بوضوح وتميّز متضمن في هذه الفكرة، على الرغم من كوني لا أفهم اللامتناهي ومن كون ما لا نهاية له من الأمور التي لا أفهمها توجد في الله، لأنني بوصفي متناهياً لا يمكن أن أدرك اللامتناهي.

ولكنه ما يلبث أن يعاوده الشك في هذه الفكرة أيضاً: «فلربماكنت أقدر مما أظن وأتخيل، ولربما كنت أنا المبدع لهذه الفكرة، فكرة اللامتناهي ـ لكنه يرّد على نفسه قائلاً: انه لو كان كذلك فلماذا اذن يشك ويحتاج، وهنالك لن ينقصني أي كمال، ولأني سأهب نفسي كل تلك الكمالات التي لدّي فكرة عنها، وهكذا سأكون انا الله» («التأمل» الثالث).

لكن من الواضح المتميز أننا لسنا على هذه الحال. وتبعاً لذلك لا يمكن أن نكون نحن بأنفسنا مصدر فكرة اللامتناهي المتصورة في عقولنا، وإنما هي من صنع إله هو الذي يحفظ بقاءنا في كل لحظة.

ويلخص ديكارت هذا كله في مستهل «التأمل» الرابع فيقول: «فكرة موجود كامل ومستقل، اعني فكرة الله، تمثل لعقلي بدرجة من التميّز والوضوح، ومن مجرد كون هذه الفكرة توجد في نفسي ومن كوني أنا أكون أو أوجد، انا الذي عندي هذه الفكرة، .فإني استنتج بجلاء أن الله موجود، وأن وجودي يتوقف عليه، توقفاً تاماً في كل لحظات حياتي، بحيث لا أعتقد أن العقل الانساني يمكن أن يتصور فكرة أشدّ منها بيّنة ، ويقيناً. ويبدو لي أني وجدت طريقاً بهذا سيقودنا من هذا التأمل لله الحق، الذي يحتوي على كل كنوز العلم والحكمة، الى سائر الأشياء في الكون».

و- الحجة الوجودية

لكن هذا الحجاج لا يكفي لاثبات وجود الله. لهذا يلجأ ديكارت الى ما يعرف منذ انسلم ـ باسم الحجة الوجودية لاثبات وجود الله فيقول: «من المؤكد انني لا أجد في نفسي فكرة الله، أي فكرة الموجود التام الكمال، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد أياً كان، كما أني أدرك بوضوح وتميّز أنه ينتسب الى «طبيعة» الله وجود فعلي actuelle وسرمدي، كما أعرف أن كل ما أستطيع برهنته فيما يختص بشكل أو عدد ينتسب حقاً الى طبيعة هذا العدد، وتبعاً لذلك... فإن وجود الله يجب أن يعدّ يقينياً عندي مثل يقين كل الحقائق الرياضية، التي لا تتعلق إلا بالأعداد والأشكال، وإن كان هذا الأمر لا يبدو في الحقيقة واضحاً تماماً، بل عليه مسحة السفسطة، لأنني وقد تعودّت في سائر الأشياء كلها أن أميّز بين الوجود والماهية، فإني أقنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، وهكذا يمكن تصوّر الله على أنه غير موجود بالفعل. لكني حين أفكر في الأمر بمزيد من الانتباه، فإني اجد بوضوح ان الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، تماماً كما أنه لا يمكن أن ينفصل عن ماهية المثلث المستقيم الخطوط كون مقدار زواياه يساوي قائمتين، ولا أن

ينفصل عن فكرة الجبل فكرة الوادي، حتى انه لا يمكن تصور الله (اعني الموجود التام الكمال) غير موجود (أي ينقصه كمال ما) كما لا يمكن تصور جبل بدون واد» («التأملات الميتافيزيقية»، التأمل الخامس، نشرة آدم وتانري جـ٩ ص٢).

وليس في صياغة الحجة الوجودية عند ديكارت شيء اكثر مما قرره انسلم. كل ما هنالك انه ربط بين التصورات الرياضية وبين تصور الله. وما وجه الى انسلم من نقد ينطبق تماماً على ديكارت (راجع مادة انسلم ـ الحجج لاثبات وجود الله).

النفس

النفس هي الجوهر المفكّر، يقول ديكارت: «في كل جوهر توجد صفة هي التي تكّون طبيعته وماهيته، وعليها تتوقف سائر صفاته». وأنا أجد في ذاتي مجموعة من الأفعال: الشك، الفهم، التصور، الإيجاب، النفي، الإرادة، إلخ. وهي أمور لا يمكن أن تحد إلا بالفكر. ولهذا فإن جوهر النفس هو الفكر. ومن هنا تتميز النفس تميّزاً تاماً عن الجسم. ذلك أن الجسم، وصفته الاساسية الامتداد، لا يتضمن التفكير، وفي مقابل ذلك فإن النفس ، وصفتها الأساسية هي التفكير، لا تتضمن الامتداد.

ميز ديكارت في الفكر بين امرين: التعقل (أو التصور أو الفهم) والارادة. ووظيفة العقل هي المعرفة والمعرفة عيان الأفكار الواضحة المتميزة. والافكار توجد فينا كامنة بالفطرة ، وهي ليست بالضرورة افكاراً بالفعل، بل تكون بالقوة، التي ربما انتقلت الى الفعل، وربما ظلت على حالها من القوة والامكان. يقول: «لم اقصد أبداً ان مثل هذه الأفكار هي بالفعل... بل اني لأقرر أنه لا يوجد من هو أبعد مني عن هذا الخليط المشوّش fatras من الكيانات الاسكلائية ان لدى الطفل هذه الأفكار، ولكن بالقوة، مثلما هي عند البالغين حين لا يفكرون» (Lettres, Xp. 70).

ان الأرادة فعّالة، وفعلها الرئيسي هو الايجاب، أي القول بالافكار اثباتاً. ان العقل يعاين الفكرة، ولكن الأرادة هي التي تقرر حقيقة هذه الفكرة. والعلم هو اذن في جوهره اقرار الارادة بالأفكار الضرورية والسرمدية، التي جاءت الى العقل من الله.

ويؤكد ديكارت حرية الأرادة. ومعنى الحرية هو القدرة على فعل أمر أو عدم فعله. انها ملكة الاختيار faculté d'élire. وبالجملة نحن نشعر، تجاه الأفكار التي يقدمها لنا العقل، أنه لا توجد قوة خارجية ترغمنا على فعلها أو عدم فعلها (« التأمل الرابع») لكن ليس معنى هذا أن الأرادة هي الهوى المطلق، بل الأرادة تخضع لدواع وأسباب هي التي توجهها. والمهم هو حسن التقدير وسلامة الحكم. ولهذا ينبغي الانتباه كيما تكون افعالنا الارادية حسنة وسليمة.

وديكارت في تقريره لحرية الارادة يستهدف في الوقت نفسه هدفاً لاهوتياً هو تبرئة الله من نسبة الخطأ الانساني اليه. ولهذا يقرر أن الخطأ الذي يرتكبه الانسان لا يصدر عن الله، بل عن حرية ارادة الانسان. ان الانسان كائن متناه، ويمكن أن يوصف بأنه يشارك في الوجود وفي العدم معاً، وهذا يفسّر وجود الخطأ الذي هو نوع من السلب. لكنه ليس سلباً فقط، بل فيه جانب ايجابي هو ارادتنا، فهي التي تسيء الحكم، فنقع في الخطأ. ان الحكم فعل، فعل تقوم به الارادة لأنه قرار وتصميم عقلي.

ويفصل ديكارت بين النفس والجسم فصلاً واضحاً متميّزاً. فالنفس جوهر مفكر، والجسم امتداد فقط. والانسان مؤلف من جسم ونفس، وقد شاء الله ان يجمع بينهما في كل فرد فرد. لكن كيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ لقد بعثت الأميرة اليصابت تستوضحه هذا الاتحاد بين النفس والجسم كيف يتم، على الرغم من التميّز التام بين جوهر النفس وبين جوهر الجسم؟ كيف يفسّر تحريك الارادة للمادة، وكيف أن حركة جسمية تحدث في النفس ألماً؟.

لقد قرر ديكارت في «التأمل» السادس من «تأملاته» ان وجود النفس في الجسم ليس كوجود الملاح في السفينة، وإلا لما تألمت النفس كلما اختل في الجسم شيء، كما أن الملاح لا يتألم اذا اصيب جزء من السفينة بعطب. اذن كيف يفسّر ديكارت العلاقة بين الجسم والنفس؟ الواقع انه في اجابته على تساؤلات الاميرة اليصابت يتحيرّ ولا يقدم تفسيراً مقنعاً لهذه المسألة.

ويفسّر ديكارت انفعالات النفس passions de l'âme ـ في كتابه الذي ظهر قبيل وفاته تحت هذا العنوان (سنة ١٦٤٩)ـ عن طريق استخدام فكرة الارواح الحيوانية

وحركاتها. فهو يفسّر الخوف مثلاً بأنه ناتج عن فعل الأرواح الحيوانية في النفس، وذلك في مستوى الغدة الصنوبرية ـ وهي وثيقة الأرتباط بالنفّس اذ تتوجه هذه الأرواح الحيوانية الى الأعصاب والعضلات القادرة على الأمر بالهرب.

وفي نفس الكتاب يعرض مذهبه الأخلاقي الذي يتلخص في أن الأمر في الأخلاق لا يقوم على الصراع بين جزء سام وجزء منحط في النفس، كما هي الحال عند أفلاطون وأرسطو وفلاسفة العصور الوسطى، بل بين النفس والجسم.

ديكارت عالماً:

ولديكارت فضل عظيم على تقدم الرياضيات في العصر الحديث، خصوصاً في ميداني الجبر والهندسة، وفضله يقوم خصوصاً في تطبيقه الهندسة على الجبر، لا العكس كما يزعم عادة.

أما في الجبر فقد بسط الرموز الجبرية. فأستعمل الحروف الصغرى a, b, c, d, etc للدلالة على المقادير المعلومة، والحروف الكبرى A,B,C,D, etc للدلالة على الكميات المجهولة. ووضع الأرقام 1,2,3,, etc أما على رؤوس هذه الحروف للدلالة على عدد الكميات، أو بعدها للدلالة على عدد الاضافات relations التي تحتوي عليها (Regulae 16)

والكتاب الوحيد الذي كتبه ديكارت في الرياضيات هو كتابه «الهندسة» Géometrie (سنة ١٦٤٧) ويقع في حوالي مائة صفحة. وقد قسمه الى ثلاثة أقسام: في الأول منها يبيّن كيف أن كل العمليات الحسابية يمكن تصويرها في أشكال هندسية وذلك بأخذ طول معلوم وجعله وحدة قياس ـ وهذا هو الجديد فيما فعله ديكارت. وهذه الأشكال تقتصر على استعمال الدوائر والمستقيمات، اي ما يرسم بالمسطرة والفرجار. وفي القسم الثاني يبين كيف يمكن تمثيل المنحنيات الهندسية بواسطة معادلة بين احداثيين، ويبين كيف يمكن العثور على المماس في نقطة من منحنٍ هندسي. وفي القسم الثالث يبحث في جذور المعادلات ذات الدرجة العليا بواسطة تقاطع المنحنيات الهندسية.

والجديد في الهندسة التحليلية هو أن من الممكن تحديد نقطة في المكان بواسطة مستقيمين س و ؟ ص و يتقاطعان عمودياً في النقطة و ويمكن بعد ذلك استخدام هذين المستقيمين كمحاور لتحديد وضع أي نقطة مثل ف F في مستواهما، ببيان طول المسافة وم على الاحداثي السيني، وطول المسافة ف م على الاحداثي الصادي والمسافات على س وعلى ص تسمى الاحداثيات Coordonnées والعلاقات المختلفة بين س و ص تناظر منحنيات مختلفة واقعة في نفس المستوى، الخاص بالشكل. وهكذا اذا كانت ص تتزايد تزايداً متناسباً مع س، أي اذا كانت ص مساوية لـ س مضروبة في عدد ثابت فإننا نمر على الشكل بأستواء في الخط و ف. لكن ان كانت ص مساوية لـ س٢ مضروبة في عدد ثابت فإنه ينتج قطع مكافىء Parabole، وهكذا. وهذه المعادلات يمكن معالجتها جبرياً وتفسيرها هندسياً. وبهذه الوسيلة أمكن حل كثير من المسائل الفيزيائية التي كانت عسيرة الحل من قبل. وقد استفاد نيوتن كثيراً من أبحاث ديكارت في الهندسة التحليلية.

نشرات مؤلفاته

النشرة العلمية النقدية لمجموع مؤلفات ديكارت هي تلك التي اشرف عليها C. Adam و P. Tannery بعنوان: Œuvres de Descartes, Paris, 1897 - 1913. وأعاد طبعها بالأوفست الناشر Vrin.

أما مراسلاته فقد نشرها G. Milhaud, C. Adam بعنوان: Correspondance de Descartes. Paris 1936.

وهناك طبعات اخرى لمؤلفات ديكارت من أشهرها نشرة قام بها F. Alquié عند الناشر Garnier وطبعة في مجموعة La Pléaide عند الناشر Gallimard.

مراجع

- C. Adam: Descartes , sa vie, son Œuvre, Paris, 1937.

- F. Alquié: La deconverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris, 1950.

- A. G.A. Balz: Descartes and the modern mind. New - Haven (U.S.A.), 1952.

-L. J. Beck: The Method of Descartes. Oxford, 1952.

- L. Brunschvicg: Descartes Paris, 1937.

- E. Cassirer: Descartes, New York, 1941.

- J. Chevalier: Descartes. Paris, 1937 (17ᵉ ed)

- Kuno Fischer: Descartes und seine schule.

- A. B. Gibson: The Philosophy of Descartes, London, 1932.

- Et. Gilson : Index scolastico - Cartésien , Paris, 1912.

- Et. Gilson: La Liberté chez Descartes et lathéologie . Paris, 1913.

- Et. Gilson: Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système. cartesien, Paris, 1930

- H. Gouhier: La pensée religieuse de Descartes, Paris, 1924.

- M. Gueroult: Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vols. Paris, 1953.

- K. Jaspers: Descartes und die Philosophie, 3 Aufl. Berlin, 1956.

- J. Laporte: Le rationalisme de Descartes, 2ᵉ ed. Paris, 1950.

- Ch. Serrus: Descartes, L'homme et le penseur. Paris, 1951.

ديموقريطس ← الذريون

ديــوي

John Dewey

فيلسوف أمريكي برجماتي وعالم تربـوي ، وناقـد اجتماعي .

ولد في Berlington في ١٠/١٠/١٨٥٩ ، وتوفي في أول يونيو سنة ١٩٥٢ . دخل جامعة فرمونت Vermont في سنة ١٨٧٥ ، وعلى الرغم من اهتمامه بالفلسفة أثناء دراسته في تلك الجامعة ، فإنه كان متردداً غير مستقر الاتجاه في الدراسة ، وبعد تخرجه صار مدرساً للكلاسيكيات والعلوم والجبر في مدرسة ثانوية في Oil City (ببنسلفانيا) من سنة ١٨٧٩ الى سنة ١٨٨١ بعدها عاد الىBerlington حيث واصل التدريس . ثم التحق بالدراسات العليا بجامعة جونز هوبكنز Johns Hopkins حيث تعلم على يدي تشارلز سوندرز بيرس C.S.Pierce أستاذ المنطق في تلك الجامعة ، وهل G. S. Hall أول أمريكي عني بالتجريب في علم النفس . لكن تأثره الاساسي في الفلسفة كان بمورس G. S. Morris الذي كان متأثراً بهيجل وينزع منزعاً مثالياً . ولهذا نجد ديوي قد مرّ بفترة هيجلية مثالية كان ابانها شديد الحماسة للاصلاح الاجتماعي .

وبعد ان حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز برسالة عن « علم النفس عند كنت » ، عمل مع مورس Morris في جامعة متشجن في سنة ١٨٨٤ ، حيث بقي فيها طوال عشر سنوات . وفي أثناء عمله أستاذاً في جامعة متشجن تغيرت نظرته وضاق ذرعاً بالمثالية ، واتجه بفلسفته اتجاهاً عملياً ، ورأى أن مهمـة الفلسفة ينبغي أن تتناول شؤون الانسان العملية .

وفي سنة ١٨٩٤ عيّن أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة في جامعة شيكاغو وهنا أنشأ ما يعرف باسم « معمل ديوي » وذلك للقيام بتجارب في علم النفس والتربية لتحقيق فروضه . ثم ترك جامعة شيكاغو الى جامعة كولومبيا في سنة ١٩٠٤ ، حيث بقي حتى تقاعده في سنة ١٩٣٠ . وبين سنة ١٩١٩ وسنة ١٩٢١ القى محاضرات في طوكيو وبكين ونانكين (في الصين) .

وظل نشيطاً وافر الانتاج حتى وفاته في سنة ١٩٥٢ .

آراؤه الفلسفية

١ ـ الأفكار أدوات:

ديوي يؤكد أن المعرفة مستمدة كلها من التجربة . والتفكير ليس من طراز يختلف عن الادراك الحسّي . والأفكار استباقات للأدراكات الحسيّة . والأشياء هي كما تدركها الحواس فقط . وتوجد كما تدرك في التجربة . ووظيفة التفكير

الأولى ليست بناء أفكار وصور عامة من ادراكات نتذكرها أو استنباط مواقف عامة بطريقة عامة. والأفكار تولدها الظروف.

ولهذا يرى أن الفلسفة لم تنشأ عن مادة عقلية، أي عن مجرد التفكير النظري في مشاكل الوجود، والكون والانسان، بل كانت محاولة للتوفيق بين المعتقدات المنقولة والشائعة وبين التبرير العقلي لها. « ولو بدأ المرء، دون تحفظات عقلية، في دراسة تاريخ الفلسفة، لا على أنه شيء مستقل منعزل، بل على أنه فصل من فصول تطور ونمو الحضارة، ولو ربط بين تاريخ الفلسفة ودراسة الانثروبولوجيا والحياة البدائية وتاريخ الدين والأدب والنظم الاجتماعية - فمن المؤكد أنه سيصل الى حكم مستقل على قيمة ما قلناه. ولو نظر الى تاريخ الفلسفة على هذا النحو لاتخذ معنى جديداً... وبدلاً من منازعات المتنافسين حول طبيعة الحياة الواقعية، يكون لدينا منظر التصادم الانساني من الهدف الاجتماعي والمطامح. وبدلاً من المحاولة المستحيلة لتجاوز التجربة، يكون لدينا تسجيل مفيد لمحاولات الانسان التعبير عن أمور التجربة التي ترتبط بها ارتباطاً وجدانياً عميقاً. وبدلاً من المحاولات النظرية البحتة غير ذات الشخصية للتأمل كشاهدين بعيدين، في طبيعة الأشياء، في ذاتها المطلقة، ستكون لدينا صورة حيّة لاختيار الانسان المفكّر - عما يرى أن تكون عليه الحياة، وأية غايات ينبغي على الناس أن يستهدفوها لتشكيل نشاطهم العقلي.» ان علينا أن نفهم ان « الفلسفة، تحت قناع أنها تبحث في الحقيقة المطلقة، انما كانت فعلاً تهتمّ بدراسة القيم السابقة الراقدة في النقول الاجتماعية Social Traditions، وانها نشأت من الصراع والتصادم بين الغايات الاجتماعية ومن تنازع المؤسسات الموروثة مع الميول المعاصرة - نقول: اذا تبين كل هذا، فهنالك سيتبين ان مهمة الفلسفة في المستقبل هي أن توضح أفكار الانسان عن النزاعات الاجتماعية والأخلاقية في زمانهم. وهدفها أن تكون - قدر الطاقة الانسانية - أداة لمعالجة هذه النزاعات » (من محاضرة بعنوان: « اعادة البناء في الفلسفة »).

وهذه النظرة الى مهمة الفلسفة مستمدة من نظرية ديوي في المعرفة، ومفادها أن الانسان بدأ يفكر ابتغاء أن يعيش ويبقى في قيد الحياة ويحسّن احواله المعيشية. يقول: « ان التفكير يتبع الكفاح، والفعل يتبع التفكير». ذلك لأن الانسان لا يفكر إلاّ اذا كانت لديه مشكلة يحاول التغلب عليها. ولو لم تكن لديه مشاكل، لكانت حياته عارية عن التفكير.

وبالجملة يلاحظ:

أ) أن التفكير لا يبدأ إلاّ حيث توجد مشكلة، أو اختلاط أو شك، ويراد حلها. فالتفكير ليس مجرد عملية احتراق تلقائي: انه لا يوجد إلا حيث تكون هناك حاجة ومناسبة تدعو اليه.

ب) أن التفكير ليس امراً عشوائياً وبلا هدف. فالتأمل لا ينمو فقط من مجرد الحاجة أو الاشكال، بل يميل دائماً الى الاشكال والحاجة. والحاجة الى حل مشكلة هي العامل المرشد دائماً في عملية التفكير. وما يساعدنا على التفكير ليس هو الهدوء والسكون، بل التحرك نحو هدف. وتركيز العقل على موضوع يشبه التحكم في السفينة كي تتخذ طريقاً معيناً. وهذا يقتضي تغييراً مستمراً للوضع مع وحدة التوجيه.

جـ) والوظيفة الأولى للتفكير هي حل المشكلة التي نواجهها، وايضاح الغموض والاختلاف، والاجابة عن السؤال الماثل في ذهننا، ونحن نتوقف عن التفكير اذا ما حلت هذه المشكلة. ولن نفكّر بعد أو نستأنف التفكير إلاّ إذا عرضت مشكلة جديدة، أو ظهر موقف محير جديد.

وما دام الأمر كذلك، فإن الأفكار هي أدوات instruments تنجز بها بعض النتائج المرغوب فيها. انها تساعدنا على أن نعمل شيئاً، أو نفعل على وجه أفضل، أو أكثر ذكاء، أو أقرب الى النجاح - خيراً مما لو كنا نعتمد على الغريزة أو الاندفاع وحدهما. يقول: « ان الأفكار ليست تكون أفكاراً حقيقية إلا اذا كانت أدوات نستعينها في حل المشاكل. والفكرة - من الناحية المنطقية - ليست ادراكاً شاحباً لشيء ما، وليست مركباً من عدد من الاحساسات. ان الرجل المتوحش قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلاك، ولكن اذا لم يعرف شيئاً عن التلغراف، فلن تكون لديه فكرة أو على الأقل فكرة صحيحة، عن الأعمدة والأسلاك. ذلك ان الفكرة لا يمكن، عقلياً، ان تنحدر بتركيبها، وانما تتحدد فقط بوظيفتها وفائدتها. وفي المواقف المريبة أو غير المحددة، ما يساعدنا على تكوين الحكم وعلى الاستنتاج بواسطة استباق حلّ ممكن - هو فكرة، وليس شيئاً آخر. انها فكرة بفضل ما تفعله من ايضاح شكل أو التنسيق بين ما هو متناثر شذرات، لا بفضل تركيب طبيعي » (« كيف نفكر » ص ١٠١ - ١٠٢، نيويورك سنة ١٩٣٣).

وليست مهمة الأفكار الانهماك في التعميمات بل

الاستجابة للمواقف الناشئة عن مشاكل : وبقدر ما تكشف عن انها فعّالة ، وأدوات ناجحة في علاج هذه المشاكل ، فإنها تكون أوفر حظاً من الحقيقة أو الصحّة .

والفكرة اذا تلعثمت في معالجة موقف أو مشكلة ، توصف بأنها فرض hypothesis . انها تتردد بين « اذا » و« ربما » . انها مجرد اقتراح أو حزّر conjecture لكنها تتحول الى « حقيقة واقعية » fact اذا توقفت عن التردد والترجّح وصارت فعالة .

٢ ـ نسبية المعرفة وسيلان الحقيقة :

وتبعاً لهذا كله ، فإن الأفكار تدور مع المشاكل والمواقف والظروف الاجتماعية . ولهذا فإن معايير المعقولية تتوقف على الاحوال الاجتماعية للعصر الذي تقال فيه الأفكار ، اذ هي تمثل أنجح التجارب في التفكير ابان عصر أو فترة ، ولقد تطورت الأفكار وتغيرت لأنها عملت وفعلت ، وسلطانها هو في قابليتها وقدرتها على أن تكون أدوات تساعد على حل المشاكل الطارئة ، في ذلك العصر . وربما لو تغيرت الظروف والمواقف لصارت عديمة الجدوى أو قليلة الفعّالية . وما علينا حينئذٍ إلا اطراحها .

وعلينا أن نهتم بالحاضر ، ونطرّح الماضي ظهريا . ولا يملينّ الماضي علينا ما ينبغي أن نفعله في الحاضر . صحيح أن بعض الماضي لا يزال حياً ، لكن ما لا يزال حياً من الماضي هو فقط ما يقبل التطبيق اليوم . وصلاح امور في الماضي لا يبرر صلاحها في الوقت الحاضر . ومن حقنا وحدنا نحن أبناء اليوم ان نحكم على صلاحها بالنسبة الينا . ويجب علينا ألا نتردد في نبذ كل ما نراه غير صالح لنا اليوم مما ورثناه عن الماضي .

وينبغي أن تكون الحقائق من المرونة بحيث تقبل التعديلات التي تقتضيها الظروف والمواقف الجديدة . وحذار من الحقائق الجامدة المتصلبة الثابتة . والنظريات والمعتقدات اذا ما تجمّدت وتصلّبت وامتنعت من التعديل والتليين ، فإنها تصبح عقبة وخطراً على التقدم ، كما يحدث للمعتقدات والنظريات التي تصير تقاليد وعقائد جامدة وتشريعات صلبة . ولهذا ينبغي علينا أن نعمل على تجديد النظريات والمعتقدات وجعلها متلائمة مع مطالب العصر ، لتجديدها وصقلها وتنظيفها باستمرار لتصير نافعة وإلاّ كانت وبلاً على أصحابها .

٣ ـ الاصلاح والأخلاق :

ومن هنا نرى ديوي متحمساً للاصلاح ، والتغيير ، لأنه يرى أن العالم مليء بالنفايات وما لا حاجة بعد بالانسان اليه . وفي كتابه « الطبيعة الانسانية والسلوك » (سنة ١٩٢٢) ينقد ديوي اخلاق الماضي لأنها كانت تقوم ، بوجه عام ، على قواعد تحكمية أولى من أن تقوم على فهم علمي للانسان . ذلك أنها ، في مجموعها ، تريغ الى التقييد والتحريم ، مقصورة على ما ينبغي تجنبه دون أن تهتم بما ينبغي فعله . لهذا لم يؤمن بها إلا القليلون ، والغالبية لم تطبقها أو اكتفت بالاشادة بها دون تنفيذها . ولجأت الى نظريات تتجنب هذه الأخلاق ، ومن تلك النظريات نظرية الرومنتيك في تمجيد الدوافع العاطفية واهمال البراهين العقلية والمعرفة العلمية . وهذا من شأنه أن يؤدي الى صدع في النظرة الى العالم بين ما هو متخيل وما هو واقعي . ولذا يرى ديوي أنه لإصلاح هذه الحال لا بد من الاعتماد على المعرفة العلمية وحدها . ان الحياة الأخلاقية تجري في عالم هو طبيعة ومجتمع معاً . والطبيعة الانسانية متصلة بسائر الطبيعة ، ونتيجة لهذا فإن علم الأخلاق وثيق الصلة بعلم الفيزياء وعلم الأحياء (البيولوجيا) . ولما كان نشاط الفرد مرتبطاً بنشاط أفراد آخرين ، فإن علم الأخلاق وثيق الصلة أيضاً بالعلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع ، والقانون والاقتصاد . وأفعال الانسان مرتبطة بعاداته . والعادات في نظر ديوي هي بمثابة وظائف نفسية ، اذ كلتاهما تحتاج الى تعاون الجهاز العضوي والبيئة .

والرذائل والفضائل ليست ممتلكات خاصة بالشخص ، بل هي ناتج التفاعل بين الطبيعة الانسانية والبيئة . يقول ديوي : « كل الفضائل والرذائل عادات تتجسد قوى موضوعية » .

والعادات السيئة هي ميول للفعل تسيطر علينا ، ولكننا اكتسبناها في الغالب دون وعي ، وقصد واعٍ . ولما كانت تأمر فإنها أرادة . ويريد ديوي بهذا أن يغير المفهوم التقليدي للأرادة وهو أنها ملكة مستقلة اذا مورست فإن صاحبها يمكن أن يفعل ما يريده . ذلك لأن الشخص الذي عنده عادة سيئة ليس هو الشخص الذي يخفق في عمل الشيء الصالح فقط ، بل انه شخص تكوّنت لديه عادة فعل الأمور السيئة . والعادات لا يمكن التخلص منها بمجرد مجهود من الأرادة ، كما أن المطر لا يسقط بمجرد القيام بنوع معين من الرقص (كما يعتقد البدائيون) . فكما أنه يجب على الانسان أن يدرس الأحوال المؤدية الى سقوط المطر ، كذلك عليه أن يدرس الأحوال المؤدية الى نشوء العادات واستمرارها . ولا يمكن فصل العقل ولا الارادة عن العادة .

وقد ظن بعض الناس أن النظم الاجتماعية هي ناتج عادات فردية . لكن ديوي يرى عكس ذلك ويقرر أنها مصدر معلوماتنا عن العادات بمعنى أن الفرد ينبغي عليه أن يتخذ من العادات ما يتفق مع عادات المجتمع الذي يعيش فيه . وهذا هو ما يفسر معنى الفاظ مثل : عقل الجماعة Group mind ، عقل جماعي collective mind ، عقل الجمهور crowd mind . انها لا تعني اكثر من « عادة بلغت في نقطة ما درجة الوعي الصريح القوي ، الانفعالي أو العقلي » .

وبالجملة فإن « الوقائع الأولية لعلم النفس الاجتماعي تتركز حول عادة أو عرف جماعي » .

٤ المنطق ، نظرية البحث :

ولديوي كتاب بعنوان : « المنطق ، نظرية البحث » - وهو عنوان مضلل تماماً ، إذ لن يجد فيه القارىء شيئاً من المباحث المألوفة في كتب المنطق . ولا نفهم ماذا حمله على استخدام اصطلاح معروف محدّد مثل « المنطق » ليطلقه على ما يسوقه من أبحاث في هذا الكتاب!.

على كل حال ، فإن ديوي انما يقصد أن يبيّن الخطوات التي يخطوها من يقوم بالبحث بوجه عام . فيقرر أن عملية ما يسميه « البحث » تتضمن الخطوات التالية :

١ ـ قيام موقف غامض غير محدد ، ووجود حالة اضطراب في التوازن بين جهاز وبين البيئة المحيطة به ،

٢ ـ قيام مشكلة ، وتغير الموقف من الغموض الى الاشكال ، نتيجة لاهتمام الباحث ،

٣ـ وضع فرض ، واستباق نتائج بعض العمليات ،

٤ـ استنباط نتائج الفرض ،

٥ ـ انهاء البحث بأقرار نتيجة من شأنها أن تحدّد الموقف .

و « البحث » في نظره هو « التحويل الموّجه المرسل لموقف غير محدد الى موقف محدّد » . والبحث ينبثق من مقدمات بيولوجية وظروف محيطة حضارية (أو فكرية) Cultural .

٥ ـ التربية :

وشهرة ديوي عالماً بالتربية اكبر من شهرته فيلسوفاً . وقد عرض آراءه في التربية في مؤلفات عديدة ، وربما كان أحراها بالذكر كتبه التالية : « عقيدتي التربوية » My Pedagogic creed (سنة ١٨٩٧) ، « المدرسة والمجتمع » (شيكاغو سنة ١٩٠٠) ، « الطفل والبرنامج » (سنة ١٩٠٢) ولكن أهمها هو : « الديمقراطية والتربية »(نيويورك ، سنة١٩١٦) .

في آرائه التربوية هاجم ديوي على السواء : التصور السائد في المدارس الاميركية في أواخر القرن التاسع عشر واوائل هذا القرن ، القائل بأن الطفل كائن سلبي ، ومهمة التربية والتعليم هي فرض المعارف على ذهنه . كما هاجم النظرة الجديدة في أوروبا والمضادة لهذه ، والقائمة على التمجيد العاطفي للطفل ، فكانت تدعو الى ترك الطفل يلتقط ويختار بنفسه ما يهوى من معلومات ودراسات . ورأى ديوي أن كلتا النظرتين قائمة على علم نفس فاسد خاطىء : فالنظرة الأولى أفرطت في الاستهانة بذكاء الطفل الفطري ، والثانية غفلت عن أن الطفل لا يزال في دور غير ناضج . ومن ثم رأى ديوي أن التربية ينبغي أن تتولى الانتقال بالطفل والبالغ من تجربة غير ناضجة الى تجربة انضج قائمة على ذكاء الطفل أو البالغ ومهاراته . ووضع ديوي شعاراً لمذهبه التربوي العبارة التالية : « تعلم بأن تعمل » Learn by doing . بيد أنه لم يقصد بهذا صرف التربية والتعليم عن التزويد بالعلوم والمعارف ، بل لفت الانتباه الى هذه الواقعة وهي أن الطفل مخلوق مولع بالنشاط ، محب للاستطلاع والاستكشاف . والطفل ليس قابلاً للتشكيل كما يشاء المربي، وليست استعداداته ومواهبه ثابتة ومحددة كذلك . بل ، كما قال أرسطو قبله ، وظيفة التربية هي تشجيع العادات والاستعدادات التي تكوّن الذكاء.

مؤلفـــاته

- The Study of Ethics, 1894.
- The Signficance of the Problem of Knowledge, 1902.
- Studies in Logical Theory. 1903.
- Essays in Experimental Logic, 1916.
- Democracy and Education, 1916.
- Experience and Nature, 1925.
- Human Nature and Conduct. 1922.
- TheQuest for Certainty, 1925.

- A common Faith, 1934.
- Art as Experience, 1934.
- Logic, the theory of inquiry, 1938.
- Theory of valuation, 1939.
- Freedom and culture, 1939.

مــراجــع

- The Philosophy of John Dewey, edited by A. Schilpp, New York, 1952. (2nd ed)
- M. Baker: Foundations of John Dewey's educational theory. New York , 1955.
- F. Leander: The philosophy of John Dewey. A critical study. Goteborg, 1939.
- H.S. Thayer: The Logic of Pragmatism. An examination of John Dewey's Logic. New York and London, 1952.

ن

ذ

الذريون

مؤسس المذهب الذَّري هو ليوقبوس . إلا أن أقوال المؤرخين عن ليوقبُس مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى إننا لا نستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر ، ولهذا فإن ما نقوله عن المذهب الذري يشمل الاثنين معاً .

يقول أرسطو في شرحه لكيفية نشأة المذهب الذري ما يلي : إن الإيليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن ذلك يستدعي القول بالخلاء ، ولما كان الخلاء عدماً ولا شيء ، فإن الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا ، فلما رأى الذريون ذلك قالوا بما قال به الإيليون من أن الوجود ازلي أبدي ثابت لا يقبل التغير ؛ وقالوا أيضاً إن الخلاء لا شيء . لكنهم قالوا من ناحية أخرى، بعكس ما قاله به الإيليون وهو أن الوجود يحتوي أيضاً الى جانبه العدم والخلاء وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم يَعُدوها من خداع الحواس كما قال الإيليون بل قالوا إن التغير شيء حقيقي ، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب ان نبحث عن تفسيره ، ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجب القول بالخلاء . فكأن هذا العدم أو هذا اللاوجود الذي هو الخلاء هو شيء أيضاً ، اي انهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة وأن هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هي كثرة لانهائية ، ولذا قالوا أن الوجود يتكون في الأصل من أجسام لامتناهية في العدد ، ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند برمنيدس ، أي أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم في داخل كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ويقصد بالتغير هنا التغير من حيث الكيف ، وهذا طبيعي لأن هذه الأجسام لا تحتوي على خلاء بل هي مَلاءٌ تام . ولما كانت الحال كذلك ، فإن التغير غير ممكن الحدوث في داخل الاجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث الكيف ، فهي متصفة إذاً بصفات الوجود الثابت عند برمنيدس ، ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاء ، ولما كان الخلاء هو وحده الذي به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هي الأجسام النهائية التي تنحل إليها الأشياء ، ولا تنحل إلى شيء من الأشياء .

ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه اذا قلنا بأن الأشياء تنقسم الى ما لا نهاية ، فالنتيجة لهذا هي أن الأشياء ستكون لامتناهية في الصغر أو لامتناهية في الكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تتجزأ وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ هي ما يسمى باسم الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ أو الجواهر الفردة . والذرات يوجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود في داخل الذرات بينها بعضها وبعض ، وليس موجوداً فحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها .

والآن ، فما هي صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذريين قد قالوا بأن التغير التام غير ممكن ، وبأن التغير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لا بد لها في هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفةً بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لا بد أن يكون هذا الاختلاف راجعاً لا إلى اختلاف في الكيف بل في الكم وحده، ولذا أضاف

الذريون إلى الذرات صفاتٍ كميةً فحسب ، فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولاً ؛ وتلك هي الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها . وهناك صفات أخرى هي الصفات الثانوية مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات . فهناك صفات مثل الثِقل والصلابة والكثافة واللون والذوق ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء . ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلاً بالنسبة إلى شخص ، خفيفاً بالنسبة الى آخر ، فهي صفات نسبية وليست صفات مطلقة كما هي الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

أما الصفات الأولية فأهمها صفة الشكل ، بل إن الذريين يحاولون أحياناً ان يرجعوا إلى هذه الصفة بقية الصفات ، فالذرات تختلف بعضها عن بعض من ناحية شكلها ، وتختلف في مرتبة الوجود من هذه الناحية ، ايضاً ، فالمستديرة المصقولة هي الحادة وهي الخاصة بالنار ، بينما بقية الذرات الخاصة ببقية العناصر من أنواع اخرى غير هذا النوع المستدير . ومن هنا يلاحظ أن فكرة العناصر لم يقل بها الذريون ، وهذا طبيعي أولاً لأن مبادىء الأشياء عندهم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث الكيف ، بينما عند اصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادىء الأولى ، وهي تختلف فيما بينها وبين بعض بالكيف . ويلاحظ ثانياً أن أصحاب القول بالعناصر يجعلون العناصر خمسة على الأقل ، بينما الذريون لا يجعلون للمبادىء الأولى عدداً محدوداً ، بل يقولون إن الذرات لامتناهية في العددفلا يمكن أن نقول عنهم إنهم قالوا بفكرة العناصر .

وتختلف الذرات أيضاً من ناحية المقدار ، وهذا راجع خصوصاً إلى الشكل لأنه على حسب الشكل يكون غالباً المقدار؛ ثم ثالثاً صفة الوضع ، فمن حيث موضع الذرات بعضها بالنسبة إلى بعض تختلف . والتغيرات الأصلية ترجع غالباً إلى الاختلاف في الوضع ، ومن هنا فإن هذه الصفة أولية أيضاً .

أما الصفات الأخرى الثانوية فأهمها من غير شك صفة الثِّقل . ولو أن ديمقريطس وليوقِّبس لم يوضحا توضيحاً تاماً فكرة الثقل ، فإن هذه الفكرة فكرة اساسية في المذهب الذرّي كما تبين ذلك بكل وضوح لأبيقور ، ولكن يلاحظ أن بعضهم ينكر ذلك ، قائلاً إن أبيقور لم يوضح القول في هذا إلا كنتيجة لنقد أرسطو لفكرة الذرات كما تصورها ديموقريطس وليوقِّبس ، وعلى هذا فمن الممكن ألا يكون ديمقريطس وليوقبس قد قالا بمسألة الثقل . وعلى كل حال فإن أتسلر من أصحاب الرأي الأول ، وهو ينكر هذه الرواية الأخيرة كل الإنكار .

والتغيرات كلها تنشأ عن طريق تجمع الذرات أو انفصالها . لكن يجب ألا نفهم من هذا أن هناك كوناً مطلقاً ، لأن الكون المطلق معناه الصدور عن لا شيء وهذا غير ممكن ، كما أن الفناء المطلق أو الفساد المطلق معناه الانتقال إلى لا شيء ، وهذا غير ممكن كذلك . ولكن التغير النسبي أي التغير الخاص بالأشياء كلها في داخل العالم هو تغير ممكن بل موجود بالفعل ، وهذا التغير مصدره اجتماع الذرات أو انفصالها ثم صفات الذرات واختلاف هذه الصفات بالنسبة إلى المركب الواحد عن المركب الآخر ، ومن هنا فإن التغير مرجعه إلى أسباب كمية فحسب ، لا تتجاوز الصفات الأولية أو اجتماع الذرات وانفصالها .

والآن كيف ينشأ العالم ؟ في البدء كانت الذرات متحركة في الخلاء ، والحركة عند ديموقريطس ازلية أبدية ، ولهذا فليس هناك موضع للتساؤل : لماذا بدأت الحركة وكيف بدأت ؟ والحركة نوعان : نوع خاص بحركة الذرات الأولى في الخلاء ، ونوع آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم . أما الحركة الأولى فهي حركة أفقية ، فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض ، ولما اصطدمت تكونت عنها حركة ثانية ، هي حركة دائرية ، أو على شكل دوامة ، وهذه الحركة الدائرية هي التي حدث عنها هذا الوجود . ذلك أرجح الأراء فيما يتصل بحركات الذرات ؛ وهناك رأي آخر يقول إن الذرات كانت متحركة أولاً في الخلاء اللانهائي ثم سقطت عن طريق ثقلها إلى أسفل فلما سقطت اختلفت أوضاعها من حيث إن بعض الذرات أثقل من بعض ، كما أن البعض منها اجتمع مع البعض الآخر ، وتكوّن من هذا مركب ، وعن هذا المركب نشأت حركة الدوامة ، وعن هذا كله بدأ الوجود . وهذا الرأي الأخير هو رأي اتسلر ، ولكن الرأي الأول لا يزال حتى اليوم ارجح الأراء .

وبعد هذا ينشأ الوجود وكل نشأته عن الذرات . ويوجه ديموقريطس عناية خاصة إلى الإنسان والكائنات الحية على وجه العموم ، ويجعل هذه الكائنات حية عن طريق نوع خاص من الذرات ، هو الذرات اللطيفة المستديرة ، أي عن طريق الذرات النارية ، وفي الجسم الإنساني توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد في كل مكان منه، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع في أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون

الأماكن الأخرى لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات . ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير ؛ وفي القلب نوع ادنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال ؛ كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف . والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات فالتصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل ذرات ، والتأثير يتم هنا عن تصور سَيَّال يأتي من الخارج وينتقل إلى اعضاء الحس ومنه إلى العقل فكما أن أنبادوقليس قد قال من قبل بفكرة السيال من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيما يتصل بتأثيرها على بُعد عن طريق افتراضه وجود سيالات مستمرة فيما بين الذرات بعضها وبعض. ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون تماسّ.

وعلى هذا نرى أن تفسيره للظواهر النفسية تفسير مادي صرف ؛ فكأنه في الجزء الخاص بعلم الحياة كان أيضاً مادياً ، ولم يقل بوجود شيء روحي أو حياة طبيعية من شأنها أن تحدث هذا التغير في الأشياء .

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق فتصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسياً كما يقتضي ذلك مذهبه ، وقال إن السعادة هي اللذة والخلو من الألم إلا أنه لم يتصور هذه اللذات تصوراً لذّياً صرْفاً بوصفها لذة وألماً فحسب ، بل إلى جانب ذلك تصورها على أنها سعادة عقلية ، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية ، فكان بذلك شبيهاً كل الشَّبَه بتلميذه في المذهب الذري أبيقور . وعلى الرغم من هذه العناية بالأخلاق لا يمكننا أن نقول إن مذهبه في الأخلاق كان مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، بل هو لا يخرج عن كونه ملاحظات أخلاقية تَوَسع فيها بعض التوسع ، فبحث في المسائل الأخلاقية ، ولكنه لم يبحث في الأسس التي تقوم عليها الأخلاق .

فإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى المذهب الذري ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعاً . فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين وبين الكثرة والتغير عند هرقليطس ؛ كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج ، وعلى هذا فمذهب الذريين جمعٌ بين المذاهب المختلفة . ويؤخذ عليه أنه مادي صرف لا يخرج من التفسير الآلي إلى أي تفسير عقلي أو روحي . وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائي ، ومن أتباع هذا الرأي اشلير ماخر ثم رِتّر ؛ إلا أن هذا الرأي قد فنّده اتسلر تفنيداً نهائياً لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون إلى المذهب الذري صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن في اتجاهه في المعرفة مذهباً علمياً تامًّا ، والواقع فيما يرى اتسلر - ان صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف إلى مذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الإنسان مقياس كل شيء . ويتصور كل الأشياء تصوراً ذاتياً لا تصوراً موضوعياً. وهذه الصفات لا تتوافر في الذريين، ولذا لا يمكن أن نعدهم من بين السوفسطائيين .

نصوص ومراجع

انظر مادة « الايونية »

يضاف اليها عن الذريين بخاصة :

C. Bailey: The Greek Atomists and Epicurus, 1928.

ديوجانس الابولوني ←——— الايونية

د

Sarvepalli Radhakrishnan

فيلسوف هندي معاصر. ولد في تيروتراني Tirutrani، بنواحي مدراس في ١٨٨٨. وتعلّم في كلية مدراس المسيحية ثم عيّن بعد تخرجه مدرسا للفلسفة في كلية الرئاسة Presidency College في مدراس سنة ١٩٠٩، واستمر بها سبع سنوات دارسا ومعلما للكتب الاساسية في الديانة الهندوكية والبوذية والجاينية Jainism. ثم صار أستاذاً في جامعات ميسور، وكلكتا ودعي للتدريس في جامعة أكسفورد في سنة ١٩٢٦ ثم سنة ١٩٢٩. وفي سنة ١٩٣٦ شغل كرسي أسبولدنج Spalding لتدريس الأديان الشرقية والأخلاق، وذلك في جامعة أكسفورد. وقام بجولات للمحاضرة في الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٩٢٦ وسنة ١٩٤٤، وفي الصين في سنة ١٩٤٤. ومنح لقب Sir في سنة ١٩٣١. ومن سنة ١٩٣١ الى سنة ١٩٣٩ كان عضوا في لجنة التعاون الفكري التابعة لعصبة الأمم في جنيف. وفي سنة ١٩٤٦ كان رئيسا للوفد الهندي لدى اليونسكو، ثم رئيسا لهذا المجلس في سنة ١٩٤٩.

واشتغل بالسياسة فصار عضوا في المجلس النيابي الهندي في سنة ١٩٤٧، ثم عين أول سفير للهند في الاتحاد السوفييتي في سنة ١٩٤٩ وفي سنة ١٩٥٢ صار نائبا لرئيس الجمهورية في الهند، ثم أصبح رئيساً للجمهورية من سنة ١٩٦٢ إلى ١٩٦٧ وتوفي في عام ١٩٧٥ وكان خطيباً بليغاً باللغة الانكليزية، وربما كان هذا هو السبب الرئيسي في شهرته والحظوة التي نالها.

فلسفته

حاول رادهكرشنان ـ وهو هندوكي الدين ـ الجمع بين الفلسفة الأوروبية والتيارات الفكرية الهندية الممثلة في مختلف أديانها، خصوصا الهندوكية والبوذية والجاينا.

وهو يقول عن نفسه: «على الرغم من إعجابي بعظماء الفكر، القدماء والمحدثين، الشرقيين والغربيين، فإني لا استطيع أن أقول إنني أتبع واحداً منهم وأقبل مذهبه بكامله. ولا أقصد بذلك إنني رفضت أن أتعلم من الآخرين او أني لم أتأثر بهم. وبينما حركت وجداني عقول هؤلاء الذين درستهم جميعا، فإن فكري لم ينسجم مع أي نمط معين تقليدي. ذلك لأنه كان لفكري مصدر آخر وصدر عن تجربتي الخاصة، وهي ليست نفس التجربة التي تحصّل من مجرد الدراسة والقراءة. إنها تولدت من تجربة روحية أولى من أن تكون قد استنبطت من مقدمات منطقية. إن الفلسفة تنتج من لقائنا بالواقع أولى من أن ينتج بالدراسة التاريخية مثل هذه الالتقاءات.

ومن كتاباتي حاولت التعبير عن نفوذ بصيرتي إلى معاني الحياة. ولست واثقاً، مع ذلك، من كوني أفلحت في التعبير عن أفكاري الخاصة. وسعيت لبيان أن موقفي العام يزوّد بتفسير سليم للعالم، منطقي مع نفسه فيما يبدو لي، ويتفق مع الوقائع كما نعرفها، وأن أغذّي حياة الروح».

ورادهكرشنان ينكر النزعة العقلية في إدراك أمور الروح والالهيات، لأنه يرى أنه اذا استخدم العقل والبرهان العقلي في هذه الأمور فإنه إنما يصل إلى فرض، مهما يكن صادقا! لكن ثم طريقا آخر قديما عريقا في التقاليد والانتشار

يوصل إلى إدراك «الموجود الأزلي» بطريق مباشر. «فحين تتحدث الاوبانيشاد عن «الجنيانا» Jnaina أو العرفان gnosis، وحين يتحدث البوذا عن «البودهي» أي التنوير، وحين يتكلم المسيح عن الحق الذي يجعلنا أحرارا فأنهم يشيرون إلى طريقة الأدراك الروحي المباشر للموجود الأعلى الذي تعلق فيه الهوة بين الحقيقة والوجود. إن ديانتهم تقوم على شهادة الروح القدس، على التجربة الشخصية، على التصوف كما حدده القديس توما الاكويني: المعرفة التجريبية بالله Cognitio Dei experimentalis فمن توكيد التجربة الروحية نجد أن من الممكن التوفيق بين نتائج الفهم المنطقي وبين إدراك البصيرة النافذة الكاملة.

إن للمعرفة عدة أنماط: حسية، تصورية، وجدانية، وهي تناسب أنواعا مختلفة من الموضوعات. وأفلوطين يخبرنا أن الادراكات الحسية هي من تحتنا، والبراهين المنطقية هي معنا، والادراكات الروحية هي من فوقنا.

والنوع الأخير من أنماط المعرفة هذه يمكن أن يسمى البصيرة النافذة الكاملة integral insight لأنها ليست وليدة نشاط جزء من كياننا الواعي: الحس أو العقل، بل كل كياننا الواعي. ثم انها لا تكشف لنا عن تجريدات، بل عن الحقيقة الواقعية بتمامها. أن الوجوديين يناقشون مسألة أسبقية الوجود على الماهية. وبينما الممكن أسبق من الواقع فيما يتعلق بنشأة الكون، فإنه في داخل العالم نفسه يعمل على الوجود فيه ويجرّد منه. والفكر يبلغ غايته من المعرفة بالقدر الذي يعود به إلى الوجود. والفكر من حيث جوهره يعلو على نفسه. إنه يتعامل مع أشياء غير الفكر فهو رمزي فقط. والموجود existence طريقة واحدة من طرق الكينونة being، وعدم كفاية المعرفة بالنسبة إلى الكينونة أمر أكده برادلي Bradley. وعلى الرغم من أن المعرفة المنطقية غير مباشرة ورمزية، فانها ليست باطلة وبناؤها ليس تركيبا تخيّليا. لكنها لا تبلغ مرتبة المعرفة الكاملة، لأنها تخبر عن تركيب الكينونة، لا عن الكينونة نفسها. أما في البصيرة النافذة الكاملة فإننا نكون على اتصال بالكينونة الحقة actual being. وهذه المعرفة العليا تعلو على التمييز بين الذات والموضوع. وحتى المعرفة المنطقية ممكنة، لأن هذه المعرفة العليا حاضرة دائما. إنها يمكن أن يقرّ بها بوصفها تأسيسية فقط. إن الكينونة هي الحقيقة Being is Truth.

ومن هذا النموذج من كتابات رادهكرشنان نتبين أن أفكاره خليط من الصوفية الممزوجة بتعبيرات واصطلاحات من الفلسفة الأوروبية الحديثة دون تمييز دقيق لمعانيها. ومن هنا نجدها تتلفع بضباب الغموض والروحانية المبهمة المميزة لكل تفكير هندي. فلا معنى ها هنا لتمييزه بين الوجود Existence وبين الكينونة Being، لأنه لا يشبه مثلاً تمييز الوجوديين بين الـ Sein (الوجود بوجه عام) والـ Existenz (أي الوجود الماهوي، أو الامكانيات قبل تحققها بالفعل في العالم). وما سماه «البصيرة النافذة الكاملة» integral insight قد يشبه الغنوص عند العرفانيين، وقد يشبه الوجدان عند أفلوطين وبرجسون، لكنه يكتفي بترديد اللفظ دون أن يحدد معالم معناه وكيفية قيامه بادراك «الموجود».

وأحيانا نجده يتكلم بلغة برقلس مثل قوله: «الله يعرض نفسه بوصفه الفعل المطلق للكينونة في فعليتها المحضة»، وهي عبارة ملتوية لوصف الله بأنه فعل محض.

وهو يدعو إلى توسيع منظورنا الديني حتى نصل إلى حكمة عالمية جديرة بعصرنا الحاضر، وذلك بانفتاح الأديان بعضها على بعض لاخصاب بعضها البعض. «إننا نعيش في عالم لا هو شرقي ولا هو غربي، فيه كل واحد منا وريث لكل الحضارات. إن ماضي الصين واليابان والهند هو ماضينا بقدر ماضي بني إسرائيل واليونان وروما. وإن من واجبنا، وهو امتياز نفخر به، أن نوسّع ملكة استطلاعنا وفهمنا وأن ندرك اتساع أرضنا المشتركة». والتجزئة الدينية إلى مناطق تقف عثرة في سبيل حضارة عالمية واحدة، هي الأساس الوحيد الثابت لمجتمع عالمي. وكل دين يحاول اليوم أن يعيد صياغة عقائده لتتفق مع الفكر الحديث والنقد الحديث. أما الأديان الراكدة المتحجرة في قوالب جامدة فهي على خلاف مع الحياة العصرية.

لكن العالم لا يسعى إلى صهر الأديان بعضها في بعض، وإنما يسعى إلى أخوّة بين الأديان المختلفة قائمة على إدراك الطابع التأسيسي لتجربة الانسان الدينية ويستشهد بقول الشاعر وليم بليك Blake: «كما أن كل الناس متشابهون (وإن كانوا متنوعين تنوعا لا نهائيا) كذلك كل الأديان شأنها شأن كل الأشياء ـ مصدرها واحد». فإذا كان الدين هو الوعي بطبيعتنا الحقيقية في الله، فإنه يعمل على توحيد كل الانسانية على أساس المشاركة في «الأزلي»، ويرى في سائر الأديان نفس الحاجة التي أحسّ هو بها في نفسه. إن الينبوع الذي صدرت عنه الأديان المختلفة هو تطلّع الانسان إلى عالم خفيّ، ولكن الأشكال التي اتخذها هذا التطلع اختلفت باختلاف البيئة والجو

الفكري. ووحدة الأديان ينبغي أن ننشدها فيما هو الهي أو كلّي فيها، لا فيما فيها من أمور عرضية موقتة.

والحياة الدينية تنتسب إلى ملكوت الكشف الروحي الباطن. أما إذا عبّرت عن نفسها خارجيا، فإنها تفقد طابعها الصحيح. ورسالة الدين هي أن يحمل الانسان على أن يغيّر ما بنفسه حتى يجيء للالهي أن يتجلى فيه. والدين يتحدث عن موت الانسان بشهواته الدنيوية، وانبثاق الانسان الجديد. وهذا ليس فقط تعليم الاوبانيشاد والبوذية، بل وأيضا تعليم ديانات الأسرار عند اليونان، والأفلاطونية، والأناجيل والمدارس الغنوصية. وهذه هي الحكمة التي إليها أشار أفلوطين حين قال: «هذا المذهب ليس جديدا، بل قال به قائلوه منذ أقدم الأزمنة، وإن لم يتمّ بوضوح، ونحن نريغ فقط إلى أن نكون مفسّرين للحكماء القدماء. وأن نبين، بشهادة أفلوطين نفسه، أن آراءهم كانت هي نفس آرائنا» («التساع» الخامس ١ : ٨).

ويؤكد رادهكرشنان أن «الدين الخالد، الذي رسمنا خطوطه العريضة في هذه الصفحات، ليس دينا لا معقولا أو لا علميا، وليس ديانة هروب أو مضاداً للحياة الاجتماعية. واعتناقه سيحل كثيرا من المشاكل العويصة ويأتي بالسلام لذوي الارادة الخيّرة، وتلك هي فلسفتي الشخصية الخاصة التي وصلت إليها عن طرق مختلفة وهي فلسفة أفادتني في أقسى المحن، في المرض وفي الصحة، في النصر وفي الهزيمة. وربما لا يقدّر لكل منا أن يرى الايمان يسود، لكن من المقدر لنا أن نسعى كي يكون من الواجب أن يسود» («فلسفة سرفبالي رادهكرشنان»، «مكتبة الفلاسفة الأحياء»، سنة ١٩٥٢).

مؤلفاته

— Indian Philosophy, 2 vols, London, 1923-27.
— An Idealist View of Life, Hibbert Lectures, 1932.
— Eastern Religion and Western Thought. Ist ed. 1930, 2[d] ed. 1940.

مراجع

E.A. Schilpp editor of: The philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan. Library of Living Philosophers, New York, 1952.

رافيسّون

Félix Ravaisson - Mollien

فيلسوف فرنسي ذو نزعة روحية.

ولد في نامور سنة ١٨١٣، ودرس الفلسفة في منشن على يدي الفيلسوف الألماني شلنج Schelling، وفي جامعة باريس حيث حضر محاضرات فكتور كوزان، وحصل على الدكتوراه من كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس في سنة ١٨٣٨ وقام بالتدريس في جامعة رن Rennes لمدة عامين (١٨٣٨ - ١٨٤٠). وفي سنة ١٨٤٠ عين مفتشاً عاماً للمكتبات العامة، واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٨٦٠ حين رقي مفتشاً عاماً للتعليم في وزارة المعارف. وفي سنة ١٨٧٠ صار محافظاً في متحف اللوفر، قسم الآثار القديمة. وتوفي في سنة ١٩٠٠.

فلسفته

رافيسون تأثر خصوصا بمين دي بيران، كما تأثر بروحية ليبنتس. كان يرى أن مهمة الفلسفة هي إرجاع الوقائع، دائما وفي كل مكان، إلى شيء مطلق وعال. ومنهج الفلسفة العالية «هو الشعور المباشر في التفكير بذواتنا وبذواتنا في المطلق الذي نشارك فيه الشعور المباشر بالعلة النهائية» («تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر ط٤» ص ٢٦١، باريس سنة ١٨٩٥، وقد ظهرت الطبعة الأولى في سنة ١٨٦٧).

وأوفر كتب رافيسون حظا من الأصالة هو رسالته التي نال بها الدكتوراه وعنوانها: «في العادة» (باريس سنة ١٨٣٨). وفيها يتعمق ويواصل أفكار مين دي بيران الرئيسية.

يعرّف رافيسون العادة - بالمعنى الذي يقصده - بأنها «استعداد نحو تغيرّ، يتولد في كائن عن طريق استمرار أو تكرار هذا التغير نفسه» («في العادة» ط٢ في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٨٩٤ ص٢). والعادة لا تقال على الموجودات غير العضوية، لافتقارها إلى الفردية. إن الفردية لا تبدأ إلّا مع الحياة، أعني مع التوالي واللاتجانس. والكائن الحر هو وحده ذو طبيعة متميّزة. ويمكن أن نعد المملكة اللاعضوية ميدان المصير.

والدوام والتغير هما الشرطان الأوليّان للعادة. ومنذ الدرجة الأولى للحياة الحيوانية يبدأ التأثير المزدوج لمدة التغير وحدها في الظهور.

وفي الشعور وحده يمكن أن نجد نموذج العادة. وفي الشعور بالمجهود تتجلى الشخصية نفسها بالضرورة على شكل نشاط ارادي. والمجهود ليس هو فقط الشرط الأول، بل هو أيضا النموذج الكامل والموجز للشعور. والمجهود مجال التوازن بين الفعل والانفعال، وبالتالي: الادراك والاحساس. ويتضاءل المجهود «باستمرار الحركة وتكرارها. وقانون العادة لا يفسَّر إلا بنموٍّ تلقائية منفعلة وفاعلة في آن واحد، مختلفة عن الجبرية الميكانيكية وعن الحرية المبنية على التفكير... فالضرورة اللازمة للعادة ليست ضرورة خارجية قسرية، بل ضرورة انجذاب ورغبة. إنه قانون، قانون الأعضاء، (القديس بولس في الرسالة إلى أهل روما، الفصل السابع، العبارة ٢٣)، الذي يخلف حرية النفس. ولكن هذا القانون قانون لطف grâce، إنه العلّة الغائية التي تسيطر شيئا فشيئا على العلة الفاعلية وتمتصها في داخلها. وهكذا فإن الغاية والمبدأ، والواقعة والقانون، يختلطان في الضرورة» (الكتاب نفسه ص ٢٢).

ولا فارق بين العادة والغريزة، أو العادة والطبيعة إلاّ في الدرجة فحسب، وهو فارق يمكن أن يتضاءل إلى غير نهاية. «وبالنزول تدريجيا من أوضح مناطق الشعور تحمل العادة في داخلها النور إلى الايمان وإلى ليل الطبيعة الدامس. إن العادة طبيعة مكتسبة (جالن) وطبيعة ثانية (أرسطو)، علّتها في الطبيعة الأولية، وهي وحدها التي تفسّرها للعقل. وهي أيضا طبيعة مطبوعة، من عمل وكشف متوال للطبيعة الطابعة» (الكتاب نفسه ص ٢٣).

والعادة هي الرابطة التي توحّد بين الكائنات في الطبيعة، وهي التي تؤلف وحدة الطبيعة. «واستمرار الطبيعة ليس الآن إلاّ إمكانية ومثالية لا يمكن البرهنة عليها بالطبيعة نفسها. لكن هذه المثالية نموذجها في واقع تقدم العادة. إنها تستمد منها حجتها، بأقوى أقيسة النظير. وفي الانسان يعود تقدم العادة والشعور، بانحدار غير منقطع، من الارادة، إلى الغريزة ومن الوحدة المنجدة للشخصية إلى الانتشار الشديد للاشخصية» (الكتاب نفسه ص٢٧). والأمر كذلك في سلسلة الممالك والأجناس والأنواع. «فكل سلسلة الكائنات ليست اذن غير التقدم المتواصل لقوى متواثبة ذات مبدأ واحد، يغطي بعضها بعضا في الترتيب التصاعدي لأشكال الحياة التي تنمو في اتجاه معاكس لتقدم العادة. والحد الأدنى هو الضرورة، أو القدرة إذا شئنا، لكن في تلقائية الطبيعة. والحد الأعلى هو حرية العقل.

إن العادة تنزل من الواحد الى الآخر، وتقرّب هذه الأجزاء، وبتقريبها تكشف عن ماهيتها الباطنة وارتباطها الضروري» (الكتاب نفسه ص٢٨ ـ ٢٩).

ويبيّن رافيسون ما للعادة من تأثير كبير حتى في مناطق العقل والقلب. فدورها واضح في ميدان التربية، وفي الأخلاق، إذ الفضيلة هي في المقام الأول مجهود وتعب، وبالممارسة، أي بالعادة، تصبح متعة ولذة. وفن التربية يقوم في جذب الناس إلى الخير بواسطة الفعل وتقوية الميل إلى ذلك ودعمه، ولهذا تتكون طبيعة ثانية.

وإلى جانب كتاب «في العادة» يجدر بنا أن نشير إلى البحث العظيم الذي كتبه رافيسون عن ميتافيزيقا أرسطو بعنوان: «بحث في ميتافيزيقا أرسطو» (في مجلدين، باريس سنة ١٨٣٦ ـ سنة ١٨٤٦).

في هذا الكتاب يعبّر رافيسون عن آرائه هو بمناسبة شرحه لميتافيزيقا أرسطو مما يجعله أقرب إلى التأويل الشخصي منه إلى العرض الموضوعي. فالمحرك الأول عند أرسطو أوّله رافيسون إلى الخير الذي يطمح إليه الكل، والسلسلة النازلة للعلل المحركة تتحول عند رافيسون إلى سلسلة صاعدة من العلل الغائية، والعلة الغائية صارت لها السيادة على سائر العلل. والمحرك الأول، في تفسيره هو موجود حي، سرمدي كامل في سعادة كاملة.

وكان رافيسون رسّاما، عرض لوحاته مرارا في معرض الفنون الجميلة الذي يقام سنويا في باريس (الصالون) باسم مستعار هو Laché، ولوحاته رسوم لأشخاص في الغالب. كما كان ناقدا فنيا، وقد شغل منصب أمين متحف في متحف اللوفر.

وقد كتب عدة مقالات في الفن، نذكر منها مادة «الرسم» في «المعجم التربوي»، ومادة «الفن» في نفس المعجم، ومقالا عن تمثال «فينوس ميلو» نشر في «مجلة العالمين» سنة ١٨٦٢.

مؤلفاته

— De l'habitude: Paris 1838, 2e ed. in RMM, 1893.

— Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2 vols. Paris, 1837-1846.

— Testament philosophique, in RMM, 1901.

— Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle, 1876.

مراجع

— Bergson: Notice sur la vie et les oeuvres de Félix Ravaisson - Mollien» 1904, in «La Pensée et le Mouvant», Paris, 1934.
— Joseph Dopp: Félix Ravaisson, Louvain, 1933.

رسل

Bertrand Russell

فيلسوف انجليزي أسهم خصوصاً في ميدان فلسفة الرياضيات والمنطق الرياضي، وإن كانت شهرته الواسعة إنما ترجع إلى مواقفه وكتاباته السياسية والاجتماعية التي تتسم بالمفارقات والإثارة وروح المخالفة أكثر مما تتسم بالعمق في التفكير أو الأصالة في الرأي. وقيمته الحقيقية الباقية هي فيما أسهم به في المنطق الرياضي وفلسفة الرياضيات، أما ما عدا ذلك من إنتاجه فعابر لن يبقى منه شيء.

حياته

برترند آرثر وليم رسل ولد في ١٨ مايو سنة ١٨٧٢ في Ravenserofft بالقرب من ترلك Trellck (Monmouthshire). وكان أبوه هو فايكونت أمبرلي Viscount Amberley وأمه ليدي أمبرلي، وقد توفيا حين كان برترند لا يزال طفلاً، فتربى في بيت جدّه LordJohnRussell الذي صار فيما بعد ايرل رسل Earl Russell، وسيخلفه في التلقب بلقب «أيرل» صاحبنا هذا برترند رسل في سنة ١٩٣١. وتولى تعليمه مدرّسون خصوصيون، إلى أن بلغ الثامنة عشرة فدخل كلية الثالوث Trinity بجامعة كمبردج حيث ركزّ دراسته في أول الأمر على الرياضيات. لكنه في السنة الرابعة من دراسته، تحوّل إلى دراسة الفلسفة فدرسها على يدي ماتجرت McTaggart واستاوت Stout اللذين أوقعا في نفسه ازدراء التجريبية البريطانية ووجهّاه إلى الفلسفة الهيجلية. ويصّرح رسل بأنه أعجب آنذاك برادلي وفلسفته الهيجلية المثالية. ومنذ تخرجه في جامعة كمبردج في سنة ١٨٩٤ حتى سنة ١٨٩٨ كان يعتقد أن الميتافيزيقا هي الكفيلة بحل مشاكل الكون بطريقة عقلية، بدلاً من الدين، وكان رسل قد تخلّى عن العقائد الدينية منذ الثانية عشرة من عمره، وسيظل كذلك حتى آخر حياته.

وكان رسل قد حصل على البكالوريوس من جامعة كمبردج مع مرتبة الشرف الأولى في الرياضيات في سنة ١٨٩٣، ثم في العلوم الأخلاقية (الفلسفة) في سنة ١٨٩٤. وفي سنة ١٨٩٤ عين لبضعة أشهر ملحقاً شرفياً في السفارة البريطانية في باريس ومن ثم سافر إلى برلين لدراسة علم الاقتصاد، وكتب أول مؤلفاته بعنوان: «الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا» (سنة ١٨٩٦) وتزوج من أليس بيرسول اسميث Alys Pearsall Smith.

وفي سنة ١٨٩٥ انتخب زميلاً في كلية الثالوث بكمبردج.

ويحكي لنا رسل أنه في تلك الفترة كان متأثراً خصوصاً بكنت وبهيجل، وعند الخلاف بينهما كان يؤثر هيجل على كنت. وكتب مقالاً في مجلة «العقل» Mind في سنة ١٨٩٦ عن العلاقات بين العدد والكم، وفيها كان هيجلياً محضاً: وفي سنة ١٨٩٧ نشر: «بحثاً عن أسس الهندسة». كان تعميقاً للرسالة التي تقدم بها للحصول على درجة الزمالة في كلية الثالوث بكمبردج، وفي هذا البحث كان متأثراً بكنت.

بيد أن رسل في سنة ١٨٩٨ تحول عن المثالية وهاجمها. والسبب المباشر لهذا التحول هو أنه قرأ «منطق» هيجل فاقتنع بأن ما يقوله هيجل عن الرياضيات لغو باطل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تبيّن له وهو يحاضر عن ليبنتس مكان أستاذه ماتجرت الذي كان في إجازة، أن الحجج التي ساقها برادلي ضد حقيقة الإضافات relations إنما هي مغالطات. بيد أن رسل يؤكد هنا أهمية تأثير صديقه مور G. E. Moore عليه وكان مور قد اعتنق ما عرف بعد ذلك باسم «الواقعية المحدثة» New-Realism، القائمة على الإقرار بصحة ما يقول به الإدراك المشترك Common Sense.

وفي تلك الفترة اندفع رسل في اتجاه الواقعية اندفاعاً شديداً سيضطر إلى التراجع عنه فيما بعد. فقد أقر بنظرية الإضافات الخارجية وبالكثرة بل وأن النقط في المكان والآنات

في الزمان هي كيانات حقيقية موجودة فعلاً في الواقع الخارجي كموجودات قائمة برؤوسها.

وكانت ثمرة محاضراته عن ليبنتس كتاباً جيداً بعنوان «فحص نقدي لفلسفة ليبنتس» وقد نشر سنة ١٩٠٠ وفي هذا الكتاب ذهب إلى أن ميتافيزيقا ليبنتس هي من ناحية انعكاس لدراسته المنطقية، ومن ناحية أخرى مذهب شعبي قصد به إلى تثقيف عامة الجمهور وتقوية إيمانه، وهو مذهب يخالف ما كان ليبنتس يعتقده حقاً.

ويولي رسل أهمية خاصة، فيما يتعلق بتطوره الفكري، لتعرّفه إلى إنتاج جوزيه بيانو Peano (١٨٥٨ - ١٩٣٢) الرياضي الإيطالي العظيم، وذلك أثناء حضوره مؤتمراً دولياً في باريس في سنة ١٩٠٠. وكان رسل لم يطلع بعد على إنتاج جوتلوب فريجه G. Frege الذي حاول رد الحساب إلى المنطق في كتابه المشهور: «القوانين الأساسية لعلم الحساب» (سنة ١٨٩٣ - سنة ١٩٠٣). لكن قراءته لمؤلفات بيانو سرعان ما أثمرت ثمارها في تفكير رسل، هذه الثمار التي كشف عنها في كتابه «مبادىء الرياضيات» الذي ظهر سنة ١٩٠٣.

وكان رسل قد انتهى من تحرير المسوّدة الأولى لهذا الكتاب عند نهاية سنة ١٩٠٠، لكنه في سنة ١٩٠١ اصطدم بعقبة وصفها بأنها مناقضة antinomy في منطق الأصناف. فإنه عرّف العدد الأصلي بأنه «صنف لكل الأصناف المشابهة لصنف معلوم» («مبادىء الرياضيات» ص ١١٥ ط ٢ سنة ١٩٣٧). والمشكلة هي: هل صنف كل الأصناف عضو في هذه الأصناف، أو ليس بعضو؟ وقد بعث رسل إلى فريجه برسالة يخبره فيها بوجود هذه المناقضة ويسأله حلها. وقد أجابه فريجه بأن علم الحساب مترنحّ. ولما فكر رسل في الأمر ملياً، اكتشف أن حل المشكلة يقوم في النظرية التي سماها باسم «نظرية الأنماط» Theory of types.

وفي سنة ١٩١٢ أصدر رسل كتاباً موجزاً بعنوان: «مشاكل الفلسفة» فيه تناول المشاكل الرئيسية في ميدان الفلسفة بوجه عام.

ثم بلغ رسل أوج نضوجه في العمل المشترك الذي قام به هو وألفرد نورث هويتهد بعنوان Principia Mathematica ويعدّ من أعظم الأعمال الفكرية في تاريخ الفكر البشري، ويتألف من ثلاثة مجلدات ظهرت من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١٣. وفيه وضعا فلسفة الرياضيات على أساس جديد، هو أن الرياضيات البحتة يمكن ردّها إلى المنطق، بمعنى أنه من الممكن بيان أن القضايا الرياضية يمكن أن تستنبط من قضايا منطقية بحتة، مع استخدام حدود منطقية خالصة.

ونتابع حياة رسل الخارجية، فنجده يصرّح في كتابه «تطور فلسفتي» My philosophical Development أنه من أغسطس سنة ١٩١٤ حتى نهاية سنة ١٩١٧ كان منهمكاً كل الانهماك في أمور تتعلق بمعارضته للحرب. وهذه الأمور عبّر عن رأيه فيها في كتابين: «مبادىء إعادة البناء الاجتماعي» وكتاب: «العدالة في زمن الحرب» وكلاهما ظهر في سنة ١٩١٦، بالإضافة إلى طائفة من المقالات والخطب التي تتعلق كلها بالحرب، وفيها جميعاً يدعو إلى السلام ونبذ الحرب. وكانت نتيجة نضاله هذا في سبيل السلم ونبذ الحرب أن فصل من وظيفته زميلاً في كلية الثالوث بجامعة كمبردج، ثم أودع السجن في سنة ١٩١٨، وبقي مسجوناً طوال ستة أشهر.

ثم زار الاتحاد السوفييتي وكان حديث العهد بثورته الشيوعية، وقابل لينين وتروتسكي وجوركي فكان لهذه الزيارة أثر عكسي تماماً، إذ طامنت من حماسته للاشتراكية وجعلته يقف منها موقفاً نقدياً صريحاً، كما يتجلى ذلك في كتابه الذي أصدره بعد هذه الرحلة مباشرة بعنوان: «البلشفية: النظرية والتطبيق» (سنة ١٩١٩).

وعمل أستاذاً في بكين في الصين سنة ١٩٢٠ - ١٩٢١. وطلق زوجته وتزوج من دورا وينفرد بلاك Dora Winfred Black وكانت زميلته في كلية Girton في جامعة كمبردج. ومع هذه الزوجة الثانية أنشأ مدرسة تقدمية في سنة ١٩٢٧ بالقرب من Petersfield في سسكس ليطبق فيها نظرياته التربوية التي عرضها في كتابيه: «في التربية» (سنة ١٩٢٦) و«التربية والنظام الاجتماعي» (سنة ١٩٢٧).

وفي سنة ١٩٣٢ أصدر كتابه «الزواج والأخلاق» فأثار ضجة كبرى بسبب ما فيه من آراء جريئة منافية للمألوف، وازدادت الضجة حول هذا الكتاب لما أن طلق رسل زوجته الثانية في سنة ١٩٣٤. وقد استمرت هذه المدرسة من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٢.

وفي أثناء هذه الأحداث كلها، كان رسل يواصل التأليف. ففي سنة ١٩١٨ أصدر كتابين هما: «التصوف والمنطق ومقالات أخرى» وكتاب: «الطرق إلى الحرية: الاشتراكية، الفوضوية، النقابية». وفي أثناء سجنه في سنة

١٩١٨ ألف كتابه: «المدخل إلى الفلسفة الرياضية» وهو موجز جيد لأبحاثه في المنطق الرمزي وفلسفة الرياضيات، وقد نشره سنة ١٩١٩. وفي سنة ١٩٢١ نشر كتابه «تحليل العقل»، وفي سنة ١٩٢٧ كتاب: «تحليل المادة»، وفي سنة ١٩٣١: «النظرة العلمية»، وفي سنة ١٩٣٤: «الحرية والتنظيم من سنة ١٨١٤ إلى سنة ١٩١٤»، وفي سنة ١٩٣٥: «الدين والعلم»، وفي سنة ١٩٣٨: «السلطة: تحليل اجتماعي جديد».

وعين أستاذاً في كلية المدينة في جامعة نيويورك، فأثار تعيينه احتجاجات عنيفة من جانب رجال الدين ودافعي الضرائب، ضد «عدوّ الدين والأخلاق» هذا، كما نعتوه. ففصلته الجامعة واستصدرت حكماً من إحدى المحاكم بأنه «غير جدير بأن يقوم بتدريس الفلسفة في كلية الجامعة في نيويورك» كما ذكر ذلك رسل تحت اسمه على صفحة عنوان كتابه: «بحث في المعنى والحقيقة» (سنة ١٩٤٠)، وكان ذلك وصمة عار ما بعده عار على جبين الجامعات الأميركية والقضاء الأميركي وعقلية الشعب الأميركي بعامة. وحاولت مؤسسة بارنس Barnes Foundation في نيويورك أن تزيل وصمة العار هذه فعينته أستاذاً فيها، لكنها ما لبثت بسبب الاحتجاجات من كل جانب أن فسخت عقدها معه مما اضطره إلى رفع قضية أمام المحاكم الأميركية، وكسب القضية لأسباب شكلية بحتة تتعلق بنصوص العقد.

وتزوج رسل للمرة الثالثة في سنة ١٩٣٦ من هيلانة بترشيا اسبنس Helen Patricia Spence وكانت تساعده في تحضير مواد كتابه: «الحرية والتنظيم».

وهاجم الفاشية في كتابه: «في مدح البطالة ومقالات أخرى» (سنة ١٩٣٦). وتخلى عن النزعة إلى السلام، واندفع في الاتجاه المضاد، أي الدعوة إلى الحرب وتمجيدها، اندفاعاً شديداً ابتداء من سنة ١٩٣٩، واستمر في هذا الاتجاه الجديد حتى بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها في سنة ١٩٤٥، فراح يحث أميركا على ضرب روسيا بالقنبلة الذرية حينما كانت أميركا لا تزال تحتكر وحدها هذا السلاح الرهيب.

لكنه تحوّل من جديد إلى السلام في سنة ١٩٤٩ حين دعا إلى نزع السلاح، وبعث برسائل إلى كبار قادة العالم السياسيين يحثهم فيها على نزع السلاح. واستمر في هذا الاتجاه الجديد القديم حتى وفاته. ومن هنا نجده يهاجم أمريكا لتورطها في حرب فييتنام، ويأخذ بجانب كوبا في أزمة الصواريخ المشهورة في سنة ١٩٦٢ ومن ضمن نشاطه في تلك الفترة انشاؤه مع آخرين مثل سارتر ما عرف باسم «محكمة رسل» لمحاكمة مثيري الحروب، والمقصود خصوصاً أميركا في حربها في فييتنام. لكنها كانت محكمة أدعى إلى السخرية والاستهزاء منها إلى أن تؤخذ بمأخذ الجد. وكانت خنزوانة من شيخ هرم جاوز التسعين يحرص على أن يظل اسمه يتردد على مسامع الناس بأي ثمن.

أما عن حياته الخاصة، فإنه طلق زوجته الثالثة في سنة ١٩٥٢ وتزوج للمرة الرابعة في نفس السنة من قصصية أمريكية تدعى أديث فنش Edith Finch ويعجب المرء لحرصه الغريب هذا على معاودة الزواج رغم تطليقاته المتوالية.

وفي سنة ١٩٤٤ كانت قد أعيدت له الزمالة في كلية الثالوث في كمبردج وفي سنة ١٩٤٩ ألقى سلسلة أحاديث في الإذاعة البريطانية BBC في موضوع: «السلطة والفرد».

وفي سنة ١٩٥٠ حصل على جائزة نوبل في الآداب.

فلسفته

١ - ما هي مهمة الفلسفة في العصر الحاضر:

نشأ رسل في فترة ووجهت فيها الفلسفة بهجمات عديدة خصوصاً من جانب المذهب الوضعي وأصحاب النزعة العلمية المغالية، ودعاة الواقعية - تهدف إلى تقليص مهمة الفلسفة.

وقد أدلى رسل بدلوه في هذه المسألة، ورأيه هو أن مهمة الفلسفة ليست تقوم في تحصيل مجموع من الحقائق، مثل سائر العلوم، بل في البحث فيما لم يتيسّر الحصول على جواب عنه من مسائل. ذلك أن ما يتكون عنه مجموع من الحقائق في موضوع ما، سرعان ما يستقل عن الفلسفة ويصبح علماً قائماً برأسه: فدراسة الكواكب، مما يدخل الآن في علم الفلك، كانت كلها داخلة في الفلسفة. وكتاب نيوتن العظيم عنوانه: «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية». ودراسة النفس كانت جزءاً من الفلسفة، ثم استقلت وكوّنت ما يسمى باسم علم النفس «فالمسائل الممكن تحصيل أجوبة نهائية عنها توضع في العلوم، بينما تلك التي لم نحصل على جواب نهائي عنها حتى الآن تبقى لتكون البقية التي تسمّى: فلسفة».

ثم إن هناك مسائل ستبقى - مهما تفاءلنا - غير قابلة للحل من جانب العقل الإنساني، اللهم إلا إذا صارت قواه من

نوع آخر مختلف تماماً عما هي عليه اليوم. فمن ذلك المسائل التالية:

هل في الكون وحدة في التصميم أو الغاية، أو هو مجرد تلاق عارض لمجموعة من الذرات؟

هل الوعي جزء ثابت من الكون، يؤمِّلْ في نمو مستمر مطرد للحكمة، أو هو عارضٌ على كوكب صغير مصيره المحتوم أن تصبح الحياة عليه مستحيلة؟

هل الخير والشر ذو أهمية بالنسبة إلى الكون، أو أن أهميتهما هي فقط بالنسبة إلى الإنسان؟

حقاً لقد أجاب فلاسفة عديدون عن هذه الأسئلة، ولكن إجاباتهم ليست من الدقة والاحكام بحيث تعد نهائية. وسيظل من مهمة الفلسفة الاستمرار في التأمل في مثل هذه المسائل، وفي جعلنا نشعر بأهميتها، وفي النظر في كل المحاولات التي بذلت من أجل إيجاد حلّ لها، وفي المحافظة على الاهتمام النظري بالأمور العامة في الكون.

«وقيمة الفلسفة ينبغي أن تنشد ـ على النحو الأوسع ـ في عدم يقين إجاباتها. إن الإنسان الذي لم يشد حظاً من الفلسفة يسير في الحياة سجين الأحكام المألوفة السابقة المستمدة من الإدراك العام، ومن العادات والعقائد المألوفة في عصره أو مصره، ومن معتقدات نمت في ذهنه دون تعاون ولا موافقة صريحة من عقله المفكر. والعالم يبدو لمثل هذا الإنسان كأنه نهائي واضح، محدد المعالم، والأمور المألوفة لاتثير عنده تساؤلات، وهو ينبذ ـ باحتقار ـ الممكنات غير المألوفة. لكن حين يبدأ في التفلسف، يجد أن أمور الحياة اليومية نفسها تفضي إلى مشاكل لا يمكن أن يقدّم عنها غير حلول ناقصة كل النقص. والفلسفة، وان كانت غير قادرة على أن تخبرنا بيقين عن الجواب الصحيح للشكوك التي تثيرها، فإنها قادرة على اقتراح إمكانات عديدة توسّع من آفاق فكرنا وتحرر أفكارنا من سلطان العادة الطاغي».

كذلك للفلسفة قيمة أخرى، ربما كانت قيمتها الرئيسية، مستمدة من عظمة الموضوعات التي تتأمل فيها، ومن الحرية من الأغراض الضيقة والشخصية الناشئة عن هذا التأمل. إن حياة الرجل المقود بالغرائز هي حياة حبيسة داخل دائرة من الاهتمامات الخاصة الشخصية، وقد تشمل الأسرة، والأصدقاء، لكن العالم الخارجي لا يلتفت إليه إلا من حيث أنه يمكن أن يساق أو يعيق أو يدخل في نطاق الرغبات الغريزية. وإحدى وسائل النجاة من هذا المحيط الضيق الذي تسيطر عليه الحياة الشخصية المبنية على الغرائز هي التأمل الفلسفي الذي يجد رضاه في كل توسيع لدائرة الذات، وفي كل شيء يرفع من شأن موضوعات التأمل، وبالتالي من الذات المتأملة.

وخلاصة القول هي أن الفلسفة ينبغي أن تدرس، لا من أجل الحصول على إجابات نهائية للمسائل التي تهتم بها، إذ لا تعرف ـ في الغالب ـ جوابات نهائية صحيحة لها، ولكن تدْرس من أجل هذه المسائل نفسها، لأن هذه المسائل توسع من أفق تصوّرنا لما هو ممكن، ويغني خيالنا العقلي، وتقلل من التوكيد الدوجماتيقي الذي يغلق السبيل أمام العقل في التأمل قبل كل شيء. نحن ندرس الفلسفة لأنه من خلال عظمة الكون الذي تتأمله الفلسفة يصير العقل هو نفسه عظيماً، ويصبح قادراً على بلوغ ذلك الاتحاد مع الكون، الذي هو أسمى تحرر ننشده («مشاكل الفلسفة» ص ١٥٣ ـ ١٦١، اكسفورد سنة ١٩١٢).

٢ ـ معرفتنا بالعالم الخارجي:

ويقترح رسل للفلسفة منهجاً جديداً يسميه باسم «منهج التحليل المنطقي method of logical analytic، عرضه في كتابه: «معرفتنا بالعالم الخارجي» (سنة ١٩١٤). وهو ليس منهجاً جديداً في الواقع، بل سبقه إليه مؤسسو المنطق الرياضي في القرن التاسع عشر خصوصاً جورج بول Boole وجوزيه بيانو Peano وجوتلوب فريجه Frege. ويسمى هذا المنهج أيضاً باسم «الذريّة المنطقية» Logical atomism.

وهذا المنهج يستخدم نتائج المنطق الرياضي ونتائج التقدم في فلسفة الرياضيات وفي ميدان الرياضيات نفسها، ويستخدم ما أتت به من تعبيرات مثل: صنف class، إضافة relation، نظام order ـ ابتغاء إيضاح بعض المشاكل التقليدية في الفلسفة، ورسل إنما يعني منها بتلك المتعلقة بطبيعة العالم الخارجي، والعلاقة بين عالم الفيزياء وعالمنا المحسوس المألوف للإدراك العام، كما يهتم بمشكلة المكان والزمان، والاتصال واللامتناهي، والعلّية. ورسل في كتابه هذا ـ: «معرفتنا بالعالم الخارجي» ـ يحاول تطبيق منهج التحليل المنطقي في حل هذه المشاكل، زاعماً أن هذا المنهج كفيل بحلّها أو في القليل بإيضاحها. غير أنه سرعان ما يتدارك نفسه من هذه الدعوى

العريضة فيصرح بأن النتائج التي وصل إليها ليست نهائية، بل هي مجرد محاولات ناقصة. لكنه يصرّ مع ذلك على القول بأن أي حل أكمل سينكشف، فإنه لا محالة مبنيّ على منهجه هذا في التحليل المنطقي!!

ويستهل رسل بحثه بالفحص عن فلسفتين سائدتين آنذاك، هما فلسفة برادلي، وفلسفة برجسون - إبتغاء الكشف عما فيها من «أخطاء» بحسب زعمه. أما برادلي فإن رسل يأخذ عليه أنه وجد أن عالم الحياة اليومية مليء بالتناقض، فحكم عليه بأنه مظهر apperance فحسب، وليس واقعاً حقيقياً Reality. ويقول رسل أن خطأ برادلي هو أنه حاول أن يحدد طابع العالم بواسطة البرهان العقلي الخالص دون الاستناد إلى التجربة والبحث فيها.

أما برجسون - هكذا يرى رسل - فقد اعتقد أن الواقع يتصف أساسا بالنموّ والتغير المستمر، فاستنتج من هذا أن المنطق والرياضيات والفيزياء هي من الاستاتيكية بحيث لا يمكن أن تصف الواقع وتقرر قوانينه، وأنه لادراك الواقع لا بد من ملكة أخرى هي الوجدان intuition. ويرى رسل أن برجسون أخطأ خطأ مزدوجاً:

(الأول) هو أنه وقد تصور أن الحياة تطور وتغير مستمر فانه افترض أن باقي العالم لا بد أن يكون كذلك: في تطور وتغير مستمر. وقد أخطأ برجسون - في نظر رسل - لأنه لم يدرك أن الفلسفة عامة تشمل كل الكون، ولا تقوم على علم واحد بعينه هو هنا علم الحياة.

(والثاني) هو أن إلحاحه على الحياة يوحي بأنه اعتقد أن الفلسفة تهتم بمصير الانسان، بينما الواقع - في نظر رسل - هو أن الفلسفة انما تهتم بالمعرفة لذات المعرفة لا من أجل جعل الناس سعداء.

فان قيل لرسل ان المنطق استعمله الفلاسفة من قبل في حل المشاكل الفلسفية، أجاب بأن ذلك كان على نحو ناقص غير سليم. فالقياس قد أهمل شيئا فشيئا، والمنطق الاستقرائي الذي دعا اليه فرانسس بيكون وجون استيورت مل قد تبين أنه غير واف بالمطلوب، لأنه لا يستطيع أن يبين لماذا نحن نعتقد في تقريرات مثل أن الشمس ستشرق كل صباح. واعتقادنا في العلّية المطّردة لا يمكن أن يكون قبليا a priori لأنه معقد جدا إذا ما صيغ بدقة، كما لا يمكن عده مصادرة postulate، وإلا لكان عاجزا عن تبرير أي استدلال، كما لا يمكن اثباته بالاستقراء لأن ذلك سيكون مصادرة على المطلوب.

كذلك ينعي رسل على هيجل أنه خلط المنطق بالميتافيزيقا.

وينتهي رسل من هذا النقد الى الادعاء أن المنطق الرياضي هو وحده الكفيل بأن يزودنا بالأداة اللازمة لحل المشاكل الفلسفية.

ما هو المنطق الرياضي في نظر رسل؟ انه في آن واحد فرع من الرياضيات ومن المنطق القابل للتطبيق على الرياضيات. وخاصيته الرئيسية هي أنه شكلي بحت، مستقل عن كل مادة أو موضوع. وموضوعه هو القضايا، والنمط الرئيسي في القضايا هو القضايا الذّرية Atomic propositions مثل: «سقراط انسان» والقضايا الجزيئية Molecular، وهي قضايا ذرية إلاّ أنها ربطت بالأدوات: واو العطف، إذا، أو، الا اذا، ثم القضايا العامة (الكلية) مثل: «كل انسان فان» كذلك لا بد من معرفة ببعض الحقائق غير المستمدة من التجربة مثل استنتاجنا ان «كل انسان فان» من مشاهدة ما جرى لمن نعرف من الناس. فهذا الاستنتاج يقوم على معرفة قبلية غير مستمدة من فحص التجربة، لأن التجربة لا تعطينا إلا أحوالا جزئية. فهناك اذن حقائق عامة اما أنها بيّنة بنفسها، وأما أنها مستنتجة من حقائق أخرى عامة. ثم يشرع رسل في تطبيق منهج التحليل المنطقي على مشكلة عويصة من مشاكل الفلسفة التقليدية وهي مشكلة: كيف نعرف العالم الخارجي؟ وهي مشكلة المعرفة بعامة. فيقول: ان المعرفة على نوعين:

١ - علمنا بموضوعات الحياة اليومية: الأثاث الذي نجلس عليه، البيوت التي نسكنها أو ندخلها، الناس الذين نختلط بهم، الخ.

٢ - علمنا بقوانين المنطق.

ويمكن أن نسمّي هذه المعرفة بالمعطيات الصلبة hard data لأن من النادر أن نشك فيها، وإذا حاك في صدرنا شك عنها فسرهان مايتبدّد. وربما كانت غالبيتنا تميل الى أن تضيف إلى هذه المعطيات الصلبة بعض الحقائق المستمدة من الذاكرة، وبعض العلاقات المكانية والزمانية وبعض المقارنات مثل أن هذا اللون شبيه بهذا اللون.

ويرى رسل أن هناك بعض المعتقدات التي يمكن

استبعادها من هذه المعطيات: من ذلك الاعتقاد أن الموضوعات تبقى حين لا نكون مدركين لها. من هذا النوع أيضا اعتقاد وجود عقول وأشياء خارج عقلنا يكشف عنها التاريخ والجغرافيا. وهذه الأمور يمكن أن تسمى «معطيات ليّنة» soft data لأن من الممكن وضعها موضع الشك، وهي مأخوذة من اعتقادنا في المعطيات الصلبة. والمشكلة هي في تحديد هل وجود شيء ما خارج معطياتنا الصلبة يمكن ان يستنتج من هذه الأخيرة. ويصوغ رسل السؤال على النحو التالي: هل توجد أشياء مستقلة عن «ذواتنا» فيها من الغموض بحيث لا يمكننا من حل المسألة؟ والأمر الواضح هو أن مظاهر الشيء - لونه وشكله وحجمه - تتغير بحسب قربنا منه، أو بعدنا عنه، أو دوراننا من حوله. ورسل يسمي هذه المظاهر: «معطيات الحس». فإننا إذا دُرْنا حول هذا الشيء وجدنا أن معطيات الحسّ تتغير، وذلك بحسب حركاتنا حوله. فالأشياء مشاهدة من منظور معلوم لشخص ما هو «عالم خاص» بهذا الشخص. وكذلك لكل عقل اخر عالمه الخاص في نظره إلى الأشياء. وعلى هذا النحو يمكن تحديد شيء ما بأنه «صنف» class كل منظوراته. وهذا أسلم من استنتاج شيء يكشف نفسه عن طريق هذه المنظورات perspectives. والمنظورات واقعية حقيقية وتؤلف معطيات صلبة، أما الشيء فأمر مستنتج ويمكن أن يكون خطأ. و«الصنف» هو مجرد تركيب منطقي ونحن بهذا قد أحللنا تركيبا منطقيا محل كيان مستنتج. وهذا التفسير يتفق مع الوقائع، ولا يتعارض مع أية بيّنة تجريبية، وخال من أي تناقض منطقي.

وعلى هذا النحو ظن رسل أنه استطاع أن يحل مشكلة: كيف نعرف العالم الخارجي؟ انه يقرر أن موضوعات الفيزياء والادراك العام هي تركيبات منطقية مؤلفة من معطيات الحسّ. يقول: «أعتقد أن من الممكن أن نقرّر بوجه عام، أنه بالقدر الذي به يمكن التحقق من صحة الفيزياء والادراك العام، لا بد انه من الممكن تفسيرها عن طريق معطيات الحسّ وحدها» («معرفتنا بالعالم الخارجي» ص٨٨ - ٨٩).

لكننا نجد رسل في اوائل سنة ١٩١٥ - أي بعد ظهور هذا الكتاب بقليل - يقول في محاضرة ألقاها ونشرت بعد ذلك ضمن كتابه «التصوف والمنطق» (سنة ١٩١٨) يقول «انه بينما جزئيات الفيزياء الرياضية هي تركيبات منطقية ورموز مفيدة، فإن معطيات الاحساس والموضوعات المباشرة للبصر أو اللمس أو السمع توجد خارج العقل، وهي فيزيائية محضة، ومن بين العناصر الأخيرة في تركيب المادة» («التصوف والمنطق ومقالات أخرى» ص١٢٨) ويقول أيضا «أن معطيات الحسّ هي من بين عناصر العالم الفيزيائي الأخيرة تلك التي تصادف أننا على وعي بها» (الكتاب نفسه ص١٤٣).

على كل حال، يمضي رسل في بيان ما هو الشيء، فيقول أن الأشياء الثابتة يمكن بناؤها منطقيا إذا وجدنا طريقة لبناء ما نسميه عادة باسم «مظاهر الشيء الواحد». لكن وجود نوع من الاتصال (أو الاستمرار) بين الظواهر وأن كان ضروريا فإنه لا يكفي لتحديد الشيء، بل تحتاج بالاضافة الى ذلك الى كون مظاهر الشيء الواحد تخضع لقوانين فيزيائية معيّنة.

لكن القول بأن الشيء هو تركيب منطقي ليس معناه أن من الممكن الاستغناء عن التكلم عن الأشياء المادية بوصفها موجودات. فمثلاً «المنضدة» على الرغم من أنها من ناحية التحليل الفلسفي المنطقي هي مجرد تركيب منطقي مؤلف من معطيات الحسّ، فإنه يحق لنا أن نقول إنه توجد منضدة. فلأغراض اللغة العادية يحق لنا أن نستمر في التحدث عن المناضد والأشجار، إلخ.. على الرغم من أننا نعلم أنها مجرد تركيبات منطقية مؤلفة من معطيات الحسّ.

ويحلل رسل قضايا الوجود مثل: يوجد ناس في كانتون (في الصين)، لكني لا استطيع أن أدّل على واحد بالذات. لأني لا اعرف أحدا هناك. هذه القضية يقول عنها رسل انها تتعلق بأفراد واقعيين حاضرين. «أن الوجود هو أساسا خاصية لدالّة قضائية» («المنطق والمعرفة» ص٢٣٢). والفارق بين القضية والدالة القضائية (وهذا الاصطلاح مأخوذ من الرياضيات) هو أن القضية محددة الحدود، بينما الدالة القضائية تحتوي على مجهول أو أكثر، ولهذا فإن القضية لا تحتمل إلا الصدق أو الكذب، أما الدالة القضائية فلها أحوال: فتكون صادقة ان وضعنا مكان المجهول حدّا مناسباً، وتكون كاذبة إذا وضعنا مكان المجهول حدا باطلا أو غير مناسب، ، وتكون خالية من المعنى إذا وضعنا حدّا لا يعطي أي معنى في سياق القضية (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص٣١٤ - ٣١٧٠).

٣ - تحليل العقل:

لكن فكر رسل يتطور ابتداء من سنة ١٩٢٠، فينبذ دور معطيات الحسّ في تكوين المعرفة، بعد أن كان يجمع بينها وبين

التركيب المنطقي في إدراك الأشياء. إذ نجده في عرضه لتطور فكره حوالي سنة ١٩٢٠ يقول في كتابه «تطور فلسفتي» (وقد ظهر سنة ١٩٥٩): «في كتابي «تحليل العقل» (سنة ١٩٢١) تخلّيت بوضوح عن معطيات الحسّ» («تطور فلسفتي» ص ١٣٥) - أي أنه تخلّى عن نظريته القائلة بأن الاحساس فعل معرفة وأن معطيات الحسّ موضوعات فيزيائية للوعي النفسي. وتبعا لذلك لم يعد رسل يقول بوجود شعور (وعي) منا بوجود أشياء فيزيائية في الخارج - وقد تأدى به ذلك إلى نوع من الموحدية Solipsism، وانتهى إلى التصريح بأن «الأحكام السابقة والعادة هي التي تجعلنا نقول بوجود العالم» («النظرة العلمية» ص ٩٨). وإذا كانت تجربتي تدلني على وجود عقول أخرى، «فانه من ناحية المنطق المحض، يمكن أن تكون عندي هذه التجربة دون أن توجد عقول أخرى» (تطور فلسفتي» ص ١٩٥).

٤ - الاستقراء العلمي:

وفي كتاب «المعرفة الانسانية: مداها وحدودها» (سنة ١٩٤٨) يبحث في الاستقراء العلمي ومبرراته. ما الذي يبرر الانتقال من جزئيات محدودة بالضرورة إلى تقرير قانون عام وضروري؟ وهل القوانين ضرورية، أو احتمالية؟

وفي هذا السبيل يبحث رسل في طابع ما تقرره القوانين: هل هي تقرر علاقات مفهوم، أو مجرد علاقات اندراج بين الأصناف؟. وينتهي إلى القول بأن هذه العلاقات هي علاقات مفهوم relations of intension «ذلك لأنه حين يبدو الاستقراء ممكنا، فهذا إنما يكون لأننا ندرك أن علاقة بين المفهومات المعبّر عنها لا تبدو لنا غير محتملة. وقضية مثل: المناطقة الذين تبدأ أسماؤهم بحرف O يعيشون في الولايات المتحدة الأميركية يمكن، بالاحصاء التام، أن تكون صحيحة. لكن لا يمكن ان نعتقد ذلك استنادا إلى أسس استقرائية، لأننا لا نرى السبب في كون فرنسي، وليكن اسمه Quetelet، يترك وطنه حينما يشتغل بالمنطق. وما يفعله الاستقراء، في أحوال مناسبة، هو أن يقرر علاقة محتملة بين مفهومات. ويمكنه أن يفعل ذلك حتى في الأحوال التي فيها يتبيّن أن المبدأ العام الذي يقرره الاستقراء هو مجرد تحصيل حاصل. فقد نلاحظ أن:

$١ + ٣ = ٢^٢$

$١ + ٣ + ٥ = ٣^٢$

$١ + ٣ + ٥ + ٧ = ٤^٢$

ونقترح أن مجموع الأعداد الأولية التي عددها ع هو دائمًا ع^٢ وإذا وضعت هذا الفرض، فإن من السهل أن تبرهن عليه بالاستنباط. لكن، إلى أي مدى يمكن رد الاستقراءات العلمية العادية، مثل: «النحاس موصل للكهرباء» - إلى تحصيلات حاصل؟ هذا سؤال في غاية الصعوبة وغامض جداً. فثمة تعريفات عديدة ممكنة للنحاس. والجواب يتوقف على التعريف الذي أخذ به ومع ذلك فلست اعتقد أن العلاقات بين المفهومات - مما يبرر قضايا مثل القضايا التي على صورة: كل أ هي ب - يمكن دائما أن تردّ إلى تحصيلات حاصل. وإني أميل إلى الاعتقاد بأن هناك علاقات بين هذه المفهومات لا يمكن اكتشافها إلّا بطريقة تجريبية ولا يمكن - لا عقليا ولا نظريا - البرهنة عليها منطقيا» («المعرفة: مداها وحدودها» ص٤٠).

ويبحث رسل في العلاقة بين الاستقراء والاحتمال، وينتهي إلى النتائج التالية:

١ - ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرر أن نعتبر الاستقراء - سواء منه الجزئي والعام - محتملا، مهما تكن وفرة عدد الأحوال الموافقة.

٢ - إذا لم نضع حدّا لطابع التعريف بالمفهوم للصيغتين أ، ب الداخلتين في الاستقراء، فانه يمكن أن يتبيّن أن مبدأ الاستقراء ليس فقط مشكوكا فيه، بل وأيضا باطل، أعني أنه إذا اعطينا أن ع أعضاء في الصنف أ تنتسب إلى صنف آخر هو ب، فإن قيم ب التي لا ينتسب فيها العضو التالي من أ - إلى ب هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من أ ينتسب إلى ب، اللهم إلا إذا كان ع ليس أقل كثيرا من مجموع الأشياء في العالم.

٣ - ما يسمى بـ «الاستقراء الشرطي» hypothetical induction - وفيه تعتبر النظرية العامة محتملة لأن كل نتائجها الملاحظة قد حققت - لا يختلف جوهريا عن الاستقراء بالاحصاء (بالعد) البسيط، لأنه اذا كانت ق هي النظرية، وأ هي صنف الظواهر، وب صنف نتائج ق، فإن ق تكافىء «كل أ هي ب» والبيّنة لـ ق تحصل بالعد البسيط.

٤ - إذا كان للبرهان الاستقرائي أن يكون له حظ الصدق، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد limitation الذي لم يكتشف بعد. والادراك العلمي العام ينفر، عمليا، من أنواع مختلفة من الاستقراء.

٥ - الاستنتاجات العلمية، إن كانت صحيحة بوجه عام،

فيجب أن تكون كذلك بفضل قانون أو قوانين طبيعية، تقرّر خاصية تركيبية synthetic للعالم الواقعي، أو جملة خواص من هذا النوع. وصدق القضايا التي تقرّر مثل هذه الخواص لا يمكن أن يصبح محتملا بواسطة أي برهان من التجربة لأن أمثال هذه البراهين، حين تتجاوز التجربة الموجودة حتى الآن، تتوقف من أجل صحتها على مبادىء موضوع البحث (الكتاب نفسه ص ٤١٧ ـ ٤١٨).

ويبحث رسل طويلا في مبادىء المعرفة العلمية، وينتهي إلى استخلاص خمسة مبادىء أو مصادرات وهي:

١ ـ مصادرة شبه الاستمرار quasi-permanence ومفادها أننا إذا أعطينا الحادث أ، فإنه يحدث غالبا أن حادثا مشابها جدا لـ أ يحدث في مكان قريب وزمان قريب. وهذه المصادرة تمكننا أن نعمل ـ مثلا ـ بتصور الادراك العام للشخص أو الشيء دون أن نلجأ إلى المفهوم الميتافيزيقي للجوهر.

٢ ـ مصادرة الخطوط العلّية القابلة للفصل separable causal lines. ومفادها أن من الممكن في أحوال كثيرة أن نكوّن سلسلة من الأحداث بحيث يمكن من عضو واحد أو عضوين في السلسلة أن نستنتج شيئاً عن باقي الأعضاء. وهذا مبدأ أساسي في الاستقراء العلمي، لأنه على أساس فكرة الخطوط العلية نستطيع أن نستقرىء الأحداث البعيدة من الأحداث القريبة.

٣ ـ مصادرة الاتصال المكاني ـ الزماني، وهي تفترض مقدما المبدأ الثاني وتشير إلى الخطوط العلّية، وتنكر الفعل من بعد، وتقرر أنه حين يوجد ارتباط علّي بين أحداث غير متصلة، فإنه ستكتشف حلقات متوسطة في السلسلة.

٤ ـ المصادرة البنيوية structural وتقرر أنه حينما يحدث عدد من المركبات المتشابهة في البنية حول مركز هي غير مفصولة عنه كثيرا، فإنه في عامة الأحوال تكون كلها اعضاء في خطوط علية أصلها في حادث ذي بنية مشابهة يحدثه في المركز. لنفرض مثلا أن عددا من الأشخاص واقفون في ميدان عام في مواضع مختلفة وهناك خطيب يخطب أو جهاز راديو يذيع، وهؤلاء الأشخاص تجارب سمعية متشابهة، فإن هذه المصادرة تضفي احتمالا سابقا على الاستنتاج القائل بأن تجاربهم المختلفة مترابطة عِلّيا بالأصوات التي يبثها الخطيب أو الراديو.

٥ ـ مصادرة قياس النظير، وتقول انه إذا كان ـ حين يلاحظ صنفان من الأحداث أ، ب، فإن هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن أ هي السبب في ب ـ فإنه في حالة معطاة إذا كانت أ تحدث ولا نستطيع أن نلاحظ هل ب حدثت أو لم تحدث، فإن من المحتمل أن تحدث. ويرى رسل أن من مزايا هذه المصادرة أنها تبرر الاعتقاد في وجود عقول أخرى.

تلك هي المصادرات الخمس الخاصة بالاستنتاجات غير البرهانية. وهي مصادرات فقط، لأنه لا يمكن البرهنة عليها لا قبليا، ولا بعدياً عن طريق التجربة، لكننا نصادر عليها مصادرة، أي نسلم بها لأنها تفيد في تحديد الاستنتاج العلمي.

٥ ـ الأخلاق والدين:

«كل نشاط إنساني ينبثق من ينبوعين: الدافع والشهوة» («مبادىء إعادة البناء الاجتماعي» ص١٢). وليست هذه الشهوة واعية، بل هي لا واعية. والتعبير عن الدافع الطبيعي هو في حد ذاته أمر خير، لأن الناس يملكون «مبدأ مركزيا للنمو، واندفاعا غريزيا وتنادى بهم في اتجاه معيّن، كما تنشد الأشجار الضوء» (الكتاب نفسه ص٢٤) لكنه بعد ذلك يرجع النشاط الانساني إلى «الغريزة، والعقل والروح» (الكتاب نفسه ص ٢٠٥). فالغريزة هي ينبوع الحيوية، بينما العقل يمارس وظيفة نقدية على الغريزة. أما الروح فهي مبدأ المشاعر اللاشخصية وتمكننا من العلو على السعي إلى إرضاء الشهوات الشخصية المحضة وذلك بالشعور بنفس الاهتمام بالنسبة إلى مسرات الناس وأحزانهم لو كانت مسراتنا وأحزاننا نحن.

مراجع

— *The Philosophy of B. Russell*, edited by P. A. SCHILPP, Library of Living Philosophers. New York, 1944.

— BERTRAND RUSSELL, *My Philosophical Development, 1958.*

— BERTRAND RUSSELL, *Autobiography*, vol. I, 1967, vol. II, 1968.

—A. WOOD, The Passionate Sceptic, 1957.

— C. A. FRITZ, *Bertrand Russell's Construction of the External World, 1952.*

— E. RIVERSO, *Il pensiero di Bertrand Russell*, 1958.

— H. GOTTSEHALK, *Bertrand Russell*, 1962.

— P. E. JOURDAIN, *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell*, 1918.

— A. DORWARD, *Bertrand Russell*, 1951.

رنوفييه

Charles Renouvier

فيلسوف فرنسي، مؤسس مذهب «الشخصية».

ولد في مونبلييه في ١٨١٥/١/١ وتعلم في مدرسة الهندسة Ecole Polytechnique حيث تخصص في الرياضيات والعلوم الطبيعية، وتأثر بأستاذيه أوجيست كونت وأنطوان كورنو Cournot.

وفي سنة ١٨٤٨ نشر كتابا بعنوان: «المتن الجمهوري للانسان والمواطن» Manuel républicain de l'homme دعا فيه إلى الاشتراكية. لكن إنقلاب ديسمبر سنة ١٨٥١ الذي قام به نابليون الثالث خيب آماله. ولم يتول أي منصب أكاديمي، بل انقطع للتأليف في الفلسفة.

وفي سنة ١٨٦٧ بدأ يصدر هو وصديقه François Pillon حولية فلسفية بعنوان: «الحولية الفلسفية» ـ L'année philosophique، وفيها كان ينشر أفكاره ومذهبه.

وظل نشيط الانتاج حتى توفي في أول سبتمبر سنة ١٩٠٣ في باريس.

مذهبه

١ ـ النسبية والظاهرية:

كان لقراءة كتب كنت Kant الأثر الحاسم في تطور فكر رنوفييه، مما جعله يتصور مهمته أنها مواصلة كنت، ولكن على نحو فيه تجديد للكنتية. وفي هذا يقول في مقدمة كتابه الرئيسي: «بحث في النقد العام»: «إني أصرّح بوضوح بأنني إنما أتابع كنت. وكما أن الطموح أمر ضروري لدى كل من يود عرض أفكاره على الناس، فإني أطمح إلى أن أتابع ـ بجد ـ في فرنسا عمل النقد غير الناجح في ألمانيا» (صفحة يه، باريس سنة ١٨٥٤).

لكنه في الوقت نفسه تأثر بوضعية استاذه أوجيست كونت. ومن هنا يرى مع الوضعيين «إمكان رد المعرفة إلى قوانين الظواهر» والمعرفة عنده محدودة بالظواهر، وتتعلق بالظواهر. ومن هنا ينعت مذهبه أيضاً بنعت مذهب الظواهر phénoménisme. ويرفض فكرة الشيء في ذاته عند كنت. فالظواهر ـ في نظره ـ ليست ظواهر لأشياء في ذاتها كما يقول كنت، بل هي تمثل ذاتها، وهي جزء من التجربة وكل الوقائع هي ظواهر لنفسها، لا لأشياء. ومن هنا لا يوجد مكان في ذاته، ولا زمان في ذاته. وكل ما في التجربة هو علاقات أو إضافات. ولذا يرى أن الفكر في ذاته، أو الجوهر في ذاته، وما شاكل ذلك مجرد أوهام ميتافيزيقية كخرافات الشعوب البدائية وتعويذاتهم. وتبعاً لذلك لا يوجد «مطلق»، بل كل شيء نسبي إلى غيره وعلاقته به، وبالجملة: إضافة relation . . ولذا يقول: «كل شيء نسبي: هذه الكلمة الكبرى للشك، هذه الكلمة الأخيرة لفلسفة العقل المحض في العصر القديم، ينبغي أن تكون الكلمة الأولى في المنهج الحديث، وبالتالي في العلم، فهي التي ترسم الطريق خارج ميدان الأوهام» (الكتاب نفسه، ص ١١١).

ويرى أن الغرض من المعرفة هو إدراك قوانين الظواهر، ويريد أن يستبدل بفكرة الجوهر: «فكرة القانون» و«الوظيفة» بالمعنى العلمي. ويقصد بـ «القانون» ظاهرة مركبة، تحدث أو تستحدث على نحو ثابت، وتمثل علاقة مشتركة لروابط ظواهر أخرى عديدة» (الكتاب نفسه، ص١٢٣). والنظام الموضوعي كله هو تركيب لروابط وتركيب لقوانين. ومهمة العلوم في مجموعها هي التشييد التدريجي لهذه التركيبات. وبالجملة فإن مبدأ المعرفة هو العلم، وغاية المعرفة هي قوانين الظواهر.

وينعى رنوفييه على كنت أنه لم يتخلص نهائيا من الأفكار الميتافيزيقية، ولهذا يقول عن فلسفة كنت انها «تضع مكان الجواهر القديمة كائنات في ذاتها لا ندري ما هي، وأشياء في ذاتها noumènes مجهولة، ومن فوقها تضع اللامشروط المحض على أنه الحقيقة العليا، وتنزل الى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية ـ القليلة الاختلاف عن الوهم ـ كل ما هو ظاهرة، وبالتالي الشخص الحقيقي الذي كل أحواله ظاهرية ونسبية» (مقدمة كتاب «الشخصية»، باريس سنة ١٩٠٣). ولهذا يقول فوييه عن رنوفييه «إنه وقد تبقّى في العالم بقية من الميتافيزيقا الحقيقية، نبذها ولهذا أنزل الكنتية من السماء إلى الأرض، من المنطقة العالية للأشياء، في ذاتها إلى المنطقة المحايثة للظواهر» (فوييه Fouillée: «الكنتية المحدثة في فرنسا» مقال في «المجلة الفلسفية» سنة ١٨٨١ ص٣).

٢ ـ الشخصية:

ومما يأخذه على كنت أيضا أن كنت أنكر الشخصية. لكنه يفهم الشخصية فهما خاصا، ويسمى مذهبه باسم الشخصية أو الشخصانية personalisme وخلاصة هذا المذهب كما قدمها رنوفييه نفسه هي:

«كل معرفة هي واقعة في الشعور (الوعي) تفترض ذاتا، أعني الشعور نفسه متمثلا. وكل امتثال هو رابطة، أو مجموعة من الروابط التي يجمعها قانون. والقانون إضافة (= علاقة) عامة. وأعم الاضافات - والتي تفترضها سائرها - هي الاضافة نفسها. وهذه المقولة الأولى، منظورا اليها لا بطريقة مجردة ولكن في مسرح امتثال حيّ، هي قانون الشعور، أو الشخصية، التي تشمل، في وقت واحد على أنها أدواتها في المعرفة وشكلها: الزمان والمكان، والكيف، والكم، والعلية، والغائية. ودائرة المقولات، كما تؤلفها في الترتيب الكلي المجرد، تنفتح وتنغلق في المجال الفردي، الذي هو أيضا الأشمل على طريقته، أي الشعور الذي فيه تتحدّد وتتنسّق كل العلاقات الممكنة» (الكتاب نفسه ص VI).

٣ - المقولات:

ومن هنا جاء رنوفييه بلوحة مقولات تختلف تماما عن تلك التي وضعها كنت. ويرى أن هذه المقولات اساسية لا تقبل أن ترد إلى غيرها، إنها قوانين تكوينية للامتثال تسودها المقولة العامة للاضافة relation وكل واحدة من هذه المقولات تتألف من: موضوع - ونقيض موضوع - ومركب موضوع. وهاك لوحة بهذه المقولات:

المقولات	الموضوع	نقيض الموضوع	مركب الموضوع
الاضافة	التميز	الهوية	التعيّن
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول
الوضع	النقطة (الحدية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالي	الآن (الحدّي)	الزمان (فترة)	المدّة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الصيرورة	العلاقة	اللاعلاقة	التغيّر
العلية	الفعل	القدرة	القوة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور

٤ - الحرية:

ويبني رنوفييه الحرية على أسس نفسانية. فهو يؤكد أن تطور الارادة هو الانتقال من التلقائية البسيطة إلى التلقائية الحرة التي تؤذن ببلوغ الشعور الانساني حضن الطبيعة. ولذا نراه يهاجم نظرية تداعي المعاني والنزعة الحسّية. يقول: «إن كل احساس يتضمن الذات واللاذات، بدرجة ما، والشعور. وبعبارة أخرى: لا يوجد احساس دون نوع من الادراك الحسّي، إذا فهمنا من هذه الكلمة الأخرى القول بالموضوع الملقى في الشعور. وليس ثمّ إدراك دون تطبيق - واضح أو غامض - للمقولات» («بحث في علم النفس العقلي» باريس، سنة ١٩١٢ جـ١ ص٥٩) إن علم النفس التجريبي empirique يعتقد أنه يستطيع أن يلاحظ الوقائع الباطنة وأن يصنّفها، لكن الملاحظة في حاجة إلى موضوعات صامدة، والتحليل في حاجة إلى خيط حادٍ، ولا مفر من السوابق التركيبية. والوقائع العامة التي تسمى «مقولات» تشهد على وجودها في كل لحظة من لحظات الملاحظة المزعومة، وعبثا تحاول استنباطها (الكتاب نفسه جـ١ ص٦٢).

وهو يرفض الجبرية، كما يرفض الفكرة النومينائية للحرية عند كنت ويقول: «لقد تبيّن لنا أن الضرورة لا تقبل البرهنة عليها، وأن الحرية، وهي أيضا لا تقبل البرهنة، تجمع احتمالات كبيرة لصالحها من الناحية التحليلية والبعدية للظواهر. والحرية في جوهرها تنتسب إلى الغريزة الانسانية والعقل العلمي. إن الحرية شرط لأخلاقية الأفعال بحكم الفاعل. والحرية هي وحدها التي تفسّر وجود الخطأ في العالم، وهي وحدها التي تقرر الامكان الأخلاقي لبلوغ الحق بالتطبيق المثابر لشعور مستيقظ دائما. والحرية - أخيرا - إذا كنت أؤكدها فلأنها حياة شخصي وحياة العلم الذي أسعى لتحصيله» (الكتاب نفسه، جـ٢ ص ٥٧).

ويؤكد رنوفييه أن «الحرية هي الماهية الأخيرة والجوهر الأصفى للشخصية الانسانية» (جـ٢ ص ١٠٢). كما يؤكد الحرية في الأحداث التاريخية وانتفاء الجبرية والحتمية في مجرى التاريخ ويستبدل بالنظرة التركيبية للتاريخ - كما نجدها عند هيجل - نظرة تحليلية.

ولايضاح دور الحرية في أحداث التاريخ، كتب رنوفييه قصة تاريخية بعنوان: «لا في زمان» Uchronie، فيها يرسم «مخططا تاريخيا لتطور الحضارة الأوروبية كما لم يحدث وكما كان من الممكن أن يحدث». كما ورد في عنوانها الفرعي. وفي هذه القصة يريد أن يبين أنه «لو كان الناس قد آمنوا إيمانا راسخا صلبا بتجربتهم في عصر من العصور، بدلا من الاقتراب من الايمان بالحرية ببطء شديد، وعلى نحو غير مشعور به، وبتقدم

لعله أن يكون جوهر التقدم نفسه ـ إذن لكان وجه العالم قد تغير منذ ذلك العصر تغيّرا مفاجئا» («ولا في زمان» صIX). وذلك لأن الحروب الدينية ما كانت لتقوم بسبب التسامح العام نتيجة احترام مشاعر الآخرين ومعتقداتهم، كذلك كانت الحروب التجارية ستنتهي إذ سيتبين للدول أن من المستحيل احتكار الخيرات، كذلك الحروب الوطنية للسيطرة على الدول الأخرى كانت ستخلي مكانها لتصور عادل لكل حكومة داخل اراضيها.

٥ ـ الأخلاق:

ويحاول رنوفييه إيجاد أخلاق على أساس علمي، ويقصد من ذلك تشييدها على أساس الفلسفة النقدية التي نادى بها. يقول: «إن الانسان قد مُنِح عقلا، ويعتقد أنه حر» ـ والعقل والحرية أساسان كافيان لقيام الأخلاق. فالسلوك يكون أخلاقيا إذا أملى العقل قواعد السلوك. ويربط بين الواجب والفضيلة على أساس أن الفاعل الأخلاقي يرجع إلى الأفضل بين الخيرات والأفضل هو الموافق للعقل،ويقرر، مع كنت، الاستقلال الذاتي. للارادة، كما يعزو إلى استقلال الارادة أهمية صورية محضة.

ويطرح مذهب المنفعة، ويردّ الجزاء في الأخلاق إلى شعور الضمير: بالرضا إن كان الفعل حسنا، والتأنيب إن كان شريرا، ولا جزاء غير ذلك.

ويحرص على توكيد فكرة السلام بوصفه غاية عظمى للاخلاق. يقول: «إن السلام، في جوهره، حالة للعلاقات الانسانية فيها ليس فقط يدرك الانسان أن عليه تجاه الغير ما عليه تجاه نفسه، بل فيها أيضا يدرك الانسان في الأحوال الجزئية كل ما عليه وكل ما له» («علم الأخلاق» ص ٢٠٩، باريس سنة ١٩٠٨).

ويرى في الكمال الأخلاقي ذلك المطلق الذي طرده من ميدان الوجود.

مؤلفاته

— Essais de critique générale, 4 volumes, 1854-64.

— Science de la morale, 1869.

— Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, 2 vols, 1885-6.

— Philosophie analytique de l'histoire, 4 volumes 1896-97.

— (avec L. Prat) La nouvelle monadologie, 1899.

— Les Dilemmes de la Métaphisique pure, 1900.

— Uchronie (1876, anonyme; 2e ed. 1901).

— Le personnalisme, 1903.

— Critique de la doctrine de Kant, publié par L. Prat, 1906.

مراجع

— O. Hamelin: Le système de Renouvier, 1927.

— L. Foucher: La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie, 1927.

G. Milhaud: La philosophie de Charles Renouvier, 1927.

— R. Verneaux: L'Idéalisme de Renouvier 1945.

— G. Séailles: La philosophie de Charles Renouvier, 1905.

الرواقية

ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية، فكأنهم قد نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح. وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسي للحركة الفكرية في بلاد اليونان، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الإسكندرية وروما المتزايد، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة، وإن علموا في أثينا، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة. فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذاً أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينا نحو الشرق.

والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانيون، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية، ودور

الرواقية الرومانية، ويمثل الدور الأول مؤسس مذهب الرواقية وهو زينون الرواقي، ثم تلميذه كليانتس، وقد كان أقدر على التحصيل وأقل في درجة الفهم، وأخيراً كريسيفوس، الذي يعدّ المنظم النهائي، والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقي خصوصاً لأن المنهج الذي اتبعه وطريقة البرهنة التي كانت خاصة به، كل هذا قد أعطى للمذهب الرواقي صورة نهائية على يديه. أما الرواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث كذلك هي: ابكتاتوس ثم سينكا ثم ماركس أورليوس. ولن يستطيع المؤرخ أن يبين تطور الفلسفة الرواقية، ولا أوجه الاختلاف العديدة بين كبار مؤسسيها خصوصاً فيما يتصل بالدور الثاني، لأنه لم تبق لدينا آثار يعتد بها من هذا الدور؛ وزينون، مؤسس المدرسة، على الرغم من كل المؤلفات التي كتبها، لم يبق لنا من آثاره شيء اللهمّ إلا شذرات ضئيلة، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقيين (اليونانيين)؛ فما لدينا عن الفلسفة الرواقية ينحصر فيما خلّفه لنا الرواقيون الرومانيون، وما تركه الخصوم أو الشراح أو المؤرخون من أقوال تتعلق بمذهبهم. وهنا يلاحظ أن ما تركه الرومانيون قد كان ذلك بعد أن أخذت المدرسة وجهة أخرى، بأن أصبحت أميل إلى العمل وأقل نظرية وحرصاً على التفكير الفلسفي الصرف، مما كانت عليه في الدور اليوناني.

ثم إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه التأكيد إلى من يجب أن ننسب هذه الاختلافات التي ظهرت بين الأقوال في كل مسألة من المسائل التي تناولتها الفلسفة الرواقية. كما يلاحظ إلى جانب هذا أن أقوال الخصوم وشراح أرسطو وأفلاطون لا تقدم لنا شيئاً يعتد به في هذا الباب. ولهذا يمكن القول بأن معرفتنا عن الفلسفة الرواقية معرفة ناقصة. ولم يستطع أن يكملها ما نشره هانس فون أرْنِم بعنوان «شذرات الرواقيين القدماء». ولهذا لم يكن أمام الشراح والمؤرخين غير وسيلة واحدة لعرض المذهب الرواقي، وهي أن يعرض دفعة واحدة مع الإشارة إلى الاختلافات التي نص عليها المؤرخون صراحة بين مؤسسي الرواقية. وإن الاختلاف بين الرواقيين ليظهر واضحاً في أول مسألة من مسائل الفلسفة، ونعني بها الغاية من الفلسفة وترتيب أجزاء الفلسفة بعضها بالنسبة إلى بعض. فيلاحظ أولاً أن الرواقية يمتاز مذهبها بثلاث مسائل رئيسية: الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة. فيظهر من هذه الخصائص الرئيسية أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية. وذلك أن الرواقيين ينظرون إلى الفلسفة بوصف أنها الأخلاق، وأن الأخلاق أو الفلسفة بالمعنى العام هي أن يفعل الإنسان وفقاً لقوانين العقل، وفي سيره بمقتضى العقل إنما يسير بمقتضى قوانين الطبيعة. لكن المهم في هذا كله، والغاية التي تسعى إليها كل فلسفة في نظرهم، هي أن تضع قوانين للسلوك الإنساني الخير، ولهذا فإن أجزاء الفلسفة هي في الواقع أجزاء الفضيلة، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة، وما فروع الفلسفة المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة. فكأننا هنا أبعد ما نكون عن المثل الأفلاطوني والأرسطالي الأعلى. فليست الحياة النظرية كما صورها أرسطوطاليس الغاية بالنسبة إلى الحكيم، بل كما يقول كريسيفوس: إن الحكيم الذي يطلب من الفلسفة النظر الصرف، إنما يبغي أن يسير على هواه، وليس على مقتضى الطبيعة، أي أنه لا يفعل الخير، وإنما يسير وفق أهوائه الخاصة. وهكذا نجد أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التي يجب على الإنسان أن يتحلى بها. ولكن هذه الغاية لا زالت غير واضحة، فلا بد أن تتضح أكثر وأكثر عن طريق الطابعَيْن الثاني والثالث لهذه الفلسفة؛ وهذا الطابع الثاني يقول إن العمل يكون خيراً إذا كان العقل هو الذي يُسيرهُ؛ والسير على العقل عند الرواقيين ليس شيئاً آخر غير السير على مقتضى القوانين الطبيعية. وهكذا نجد أن الفلسفة العملية ستنحل في نهاية الأمر إلى فلسفة نظرية، تقوم على معرفة قوانين الطبيعة، من أجل السير من بعد على مقتضاها.

ومن هنا اختلف الرواقيون فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية، فنجد كممثل للحد المتطرف، أو للطرف اليسار من هذه المدرسة أرسطون الخيوسي. فهو يقول إن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقية - وإنما هو أنواع من التدقيقات لا تفيد كثيراً في تحصيل المعرفة الحقيقية، فهو من أجل هذا غير مفيد. أما المعرفة الطبيعية فلا نستطيع أن نصل إليها على وجه التدقيق، وذلك لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها على الوجه الصحيح، ومن أجل هذا فليس في استطاعتنا أن ندرس الطبيعيات دراسة حقيقية. فهناك إذن عدم نفع بالنسبة إلى المنطق، ومن ناحية أخرى عسر يقرب من الاستحالة فيما يتصل بالطبيعيات، فلم يبق إذن غير فرع واحد من فروع الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسته كل العناية، ألا وهو الأخلاق. ولا يريد أرسطون من الأخلاق أن تعنى إلا بالمسائل

العامة الكلية، فهو لا يريد منها إلا أن تشتغل بتحديد الخير والشر والحسن والقبيح، والمبادىء الأولى الرئيسية التي يقوم عليها النظام الأخلاقي الصحيح، أما ما عدا ذلك فيما يتصل بالتحديد الجزئي للفضائل وتعيين الصفات الخاصة بكل فضيلة، وقواعد السلوك العملية الجزئية، فلا يريد أرسطون أن يجعل الأخلاق تعنى به، لأنها تفصيلات جزئية تخرج بالأخلاق عن موضوعها الحقيقي، وهو تعيين الخير والشر تعييناً صورياً عاماً، وإلا لما استطعنا أن نحدد على وجه التحقيق ماهية الفضائل، لأن البحث في الجزئيات لا يكاد ينتهي.

لكن هذا الرأي المتطرف في النظر إلى أقسام الفلسفة وغاياتها يبدو أنه لم يكن رأي الأغلبية من الرواقيين، وذلك من النقد أو المعارضة التي يوجهها أرسطون نفسه إلى الذين يعترضون على رأيه، وهو لا يقصد بهذه المعارضة أن تكون موجهة ضد الأفلاطونيين والأرسطاليين، وإنما يريد بها أولاً وقبل كل شيء أن تكون موجهة إلى أتباع المدرسة أنفسهم. وهذا واضح بالنسبة إلى القدماء من الرواقيين خصوصاً، فنحن نعرف فيما يذكر لنا عن زينون أنه كان يقسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية الثلاثة: وهي المنطق والطبيعيات والأخلاق، مدخلاً في باب الطبيعيات ما يمكن أن يسمى باسم مباحث الوجود، وإن كانت هذه المباحث لا تشمل كل ما نعرفه عند أرسطو وأفلاطون تحت اسم ما بعد الطبيعة. وهذا يظهر أيضاً من عنوانات الكتب التي بقيت لنا أسماؤها منسوبة إلى زينون، ويظهر كذلك من الأقوال المختلفة التي يعرضها لنا المؤرخون منسوبة بصراحة إلى زينون. وهكذا نجد أن زينون قد قسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية؛ وفعل مثل ذلك كليانتس، ثم كريسيفوس، مع اختلاف فيما بين هؤلاء فيما يتصل بالعناية التي وجهت إلى أحد هذه الفروع على حدة؛ فمثلاً نجد أن العناية بالطبيعيات ثم بالأخلاق قد بلغت حداً كبيراً عند زينون وعند كليانتس، الذي لا يمكن أن يُعد غير مجرد صدى لأقوال أستاذه زينون، ثم نجد على العكس من ذلك أن كريسيفوس قد اهتم اهتماماً كبيراً بالمنطق، وهو معروف، خصوصاً في هذه المدرسة، بأنه الباحث المنطقي الذي عني بالجدل وبالتدقيقات المنطقية إلى أقصى حد، ولكن هذا ليس معناه أن المنطق قد أهمله الآخرون، فمما يذكر عن زينون نفسه أن أسلوبه كان يسير دائماً بحسب القواعد المنطقية، وفي صورة موجزة توضح تأثره بالمنطق كل التوضيح. فمن هنا نستطيع أن نقول: إن الرواقيين بوجه عام كانوا يجزئون الفلسفة تجزئة ثلاثية إلى: المنطق، والطبيعيات، والأخلاق.

ثم يأتي الخلاف مرة ثالثة في الترتيب التصاعدي الذي يوضع لهذه الأقسام الثلاثة. فهم متفقون فيما بينهم تقريباً على جعل المنطق أداة بمعنى الكلمة للقسمين الآخرين من الفلسفة، وهم يقولون بكل صراحة إن المنطق لا أهمية له في الواقع، إلا أن يكون أداة يميز بواسطته بين الصحيح والفاسد من أنواع البرهان. ولهذا كان اهتمامهم خصوصاً بالناحية البرهانية من المنطق، أما النواحي الأخرى التي تتناول المنطق الحقيقي، وهو المنطق بوصفه بياناً للعمليات العقلية التي يقوم بها العقل الإنساني حينما يفكر، فلم يكد يوجه إليه الرواقيون غير قليل من العناية كما سنرى بعد قليل.

لكن الاختلاف قد جاء من بعد في ترتيب الطبيعيات بالنسبة إلى الأخلاق. فقد رأينا أن الطابع الرئيسي للفلسفة الرواقية هو أنها فلسفة عملية، لأنها كانت تجعل من العمل الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية، وتجعل بالتالي من العلم الذي يقوم تحته العمل الموضوع الرئيسي للتفكير؛ فمن هنا يخيل للإنسان في أول الأمر أنه لا بد للرواقي أن يعد الأخلاق في مرتبة عليا بالنسبة إلى ترتيب العلوم الفلسفية. إلا أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الفعل الأخلاقي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة، أعني أن الفعل الأخلاقي يتجه إلى تحقيق ما يجري عليه نظام الطبيعة، فكأنه وسيلة إذاً لتحقيق قوانين الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان، أي أن الفعل الأخلاقي في مركز ثانوي بالنسبة إلى القانون الطبيعي. ذلك لأن كل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية، فالنظرية إذن هي المبدأ الأول الذي يقوم عليه العمل الأخلاقي، أو بعبارة أخرى الغاية من كل تجربة أو فعل أخلاقي هي تحقيق قانون طبيعي. فمن هذه الناحية نجد أن المركز الأول يجب إذاً أن يضاف إلى الطبيعيات لا إلى الأخلاق.

وأتباع المدرسة في الواقع مختلفون فيما يتصل بواجب كلّ منهم، ومن هنا كان اختلافهم في العناية بكل جزء من هذين الجزئين. فنحن نجدهم قد عنوا عناية كبيرة جداً بالطبيعيات، ولا نستطيع أن نفسر هذا إلا على أساس وجهة النظر التي أتينا على عرضها منذ قليل. فكيف نحل المسألة إذاً فيما يتصل بترتيب هذين العلمين؟ لا يمكن أن تحل المسألة إلا على أساس تاريخي صرف، بأن نقول: إن التطور كان يتجه في بادىء الأمر - خصوصاً أن الفكر كان لا يزال خصباً يستطيع أن ينتج من الناحية الميتافيزيقة النظرية - عند زينون وكليانتس إلى

العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق أما الطور الثاني ـ وقد طغت النزعة العملية، وأقفر العقل الإنساني عند الرواقيين، ولم يعد قادراً على أن يستجيب لنداء النظر على حساب العمل ـ فكان طبيعياً، تبعاً لهذا، أن يكون للأخلاق فيه المقام الأول بالنسبة إلى الطبيعيات، وأن تنحل العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً، وهذا يظهر في أواخر الدور اليوناني عند كريسيفوس، وإن كان لا يزال غير واضح كل الوضوح. ثم يأتي الدور الروماني ـ وقد ساعدت طبيعة الروح الرومانية الخاصة على التطور على هذا النحو ـ نقول ما لبث أن جاء الطور الروماني، فإذا بالفلسفة الرواقية تصبح عملية صرفة، لا تكاد تتجاوز في شيء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التي يجب أن يؤديها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة، أو إلى الخلاص في هذه الحياة. فكان الوضع الصحيح في هذه الحالة أن تكون الأخلاق في الدرجة الأولى، وأن يكون للطبيعيات مقام ثانوي جداً إن لم تكن قد أخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفي الرواقي. لكننا سنتابع دراسة الفلسفة الرواقية مقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة، معنيين ـ على وجه الخصوص ـ بالقسمين الآخرين. فلنبدأ بالمنطق:

المنطق الرواقي: وأول ما نلاحظه على المنطق الرواقي أن المنطق كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو، وكان من الخير من أجل تطور المنطق أن يسلك. فبدلاً من أن يكون المنطق متجهاً إلى تحديد عمليات الفكر بصرف النظر عن التعبير عن هذه العمليات إلى حد كبير، نجد أن المنطق، نظراً إلى أن القوة الخالقة فيه قد فقدت، قد اتجه إلى الناحية الشكلية، حتى انتهى الأمر أخيراً بأن أصبحت هذه الناحية الشكلية كل شيء فيه: فهذه الناحية تظهر في تقسيمهم للمنطق إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول هو الديالكتيك، والقسم الثاني هو الخطابة. وذلك تبعاً لتقسيمهم للكلام إلى نوعين: نوع متسلسل ونوع منطق، النوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك، والنوع الآخر تتعلق به الخطابة. وحتى في باب المنطق نجدهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة، أي ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها الذهن أثناء التفكير الصحيح. ولا يعنينا طبعاً غير الديالكتيك. أما المنطق بمعنى الخطابة فلا يعنينا في شيء ولهذا لن نتحدث إلا عن القسم الأخير، وهو القسم الديالكتيكي.

وهنا نجدهم يقسمون هذا المنطق الديالكتيكي إلى قسمين رئيسيين لأن المنطق ينقسم إلى ناحيتين: ناحية التسمية، وناحية المسمى، أو ناحية المحدَّد وبعبارة أوضح: ناحية الأفكار أو التصورات، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات، فانقسم المنطق عندهم على هذا الأساس. إلا أنه يجب أن تضاف إلى المنطق، مفهوماً على هذا النحو، نظرية المعرفة. وبذا يكون قد انقسم في النهاية إلى نظرية المعرفة، وإلى المنطق الصوري.

نظرية المعرفة: بحث الرواقيون في الأسس التي تقوم عليها المعرفة، وفي مصادر المعرفة، وفي المعيار الذي يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة. وعلى الرغم من أن الأبحاث التي تركوها لنا في هذا الصدد متناثرة لا تكون مذهباً تاماً في نظرية المعرفة، فإننا نستطيع أن نفصل القول في نظرية المعرفة عندهم على هذا الأساس: بأن نبحث أولاً في مصادر المعرفة والأساس الذي تقوم عليه. فنجد أن الرواقيين يميزون أولاً بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي، ويقولون إن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات، والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة، ويفسرون الإحساس في هذه الحالة تفسيراً مادياً بأن يقولوا إن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس. وفكرة الانطباع هذه أخذت بمعناها المادي الصرف، حتى إن كليانتس قد شبّه هذا الانطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً.

إلا أنه لا بد أن يكون هذا التفسير للإحساس قد ظهر لكريسيفوس غير مقنع لأنه مادي إلى حد بعيد، ولهذا حاول أن يعدّل من هذه النظرية مع جولانه في داخل المذهب الرواقي الأصلي وهو المذهب المادي، فقال إن الإحساس عبارة عن تغير يحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجية، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة، فهي الأساس.

إلا أن الرواقيين يقولون مع ذلك بوجود مصدر آخر، سموه التذكر. فإن الإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية، يتكوّن له عنها تصور كلي، غير أن هذا التصور الكلي ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه. ولكنا نجدهم بعد ذلك يخرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصورات كلية، بالمعنى الذهني الصرف الخارجي عن كل إدراك حسي خارجي، وسموا هذا باسم «العلم»، ومجموعة التصورات الكلية هي التي تكوّن العلم في هذه الحالة. وهم يؤكدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لا مادية، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجي. كما أنها خارجة

عن التعبير عنها باللفظ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل كما تصورها أرسطو. إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب، لأن الأصل في كل وجود حقيقي أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام، كما سنرى في مذهبهم الطبيعي، بينما نجد أن التصورات الكلية، التي قالوا بأنها تكوِّن العلم، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أي تصوير مادي. ولسنا ندري كيف تخلّص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض.

أما الصدق والكذب، فيكونان دائماً في الأحكام أو القضايا؛ وهم يرجعون الصدق والكذب إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة، فبدلاً من أن يقولوا إن الصدق هو مطابقة المضمون للموضوع الخارجي؛ يقولون إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسي، فما يأتي إلى النفس بقوة ويظهر لها في صورة الاقتناع يكون صادقاً، وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب، وعلى ذلك فالمعيار معيار ذاتي.

إلا أنهم ينظرون، أو في الواقع يرجعون هذا المعيار الذاتي إلى الغاية الأصلية من الفلسفة عندهم، ألا وهي الأخلاق. فإن الأصل في كل نظر عندهم هو العمل، والذي يدفع إلى العمل هو اقتناع الإنسان بصدق تصور أو ببطلانه، فعلى هذا ترجع مسألة التمييز في الأفعال إلى مسألة اقتناعية نفسية، فليس بغريب إذاً أن يكون الاقتناع وعدمه المصدرين الأساسيين للتمييز بين المعرفة الصحيحة، وغير الصحيحة. وهذه الخاصية: خاصية إرجاع النظر إلى العمل، هي إحدى الحجج القوية التي يوجهها الرواقيون إلى الشكاك، فإن أقوى حججهم ضد الشكاك هي أن إنكار كل معرفة يمنع الإنسان من العمل، لأن الإنسان لكي يعمل لا بد له أن يسير وفق تصورات في ذهنه يقتنع بأنها صحيحة، وعلى هذا فلا بد من الاقتناع بصحة تصورات، أي لا بد من القول بإمكان المعرفة الصحيحة، لكي يكون ثمت عمل، فحجة الشكاك إذاً باطلة. وهكذا نجد أنه حتى في نظرية المعرفة نفسها، المرجع الأخير والمعيار ـ كما أشرنا إلى هذا من قبل ـ هو دائماً الأخلاق أو العمل.

والواقع أنه ليس في هذه النظرية للمعرفة شيء جديد يعتد به، وإنما الملاحظ أن فيها استمراراً لمذهب الكلبيين الذي يريد أن يجعل المعرفة حسية أو صادرة عن الحس مباشرة، وإن كانوا قد اضطروا، في آخر الأمر، إلى أن يقولوا بوجود الكليات في الذهن.

المنطق الصوري: إن الأبحاث التي قام بها الرواقيون في المنطق تتصل مباشرة بالمنطق الأرسطالي؛ وإذا كان فيها شيء من التعديل أو التوسع فمرجع ذلك إلى عناية الرواقيين بوجه خاص بالناحية اللفظية، وهذا ظاهر في كل أجزاء المنطق، وليس فقط في باب الحدود.

وينقسم كلامهم في المنطق إلى أبواب رئيسية: أحدها خاص بالمقولات، والثاني بالأحكام أو القضايا، والثالث بالأقيسة. أما المقولات ـ وقد صرفنا النظر عن كلامهم في الألفاظ، لأنه لا قيمة له في الواقع، ولم يأتوا فيه بجديد من ناحية المنطق اللهم إلا من ناحية المصطلح، فقد أتوا بأشياء جديدة في بابه ـ نقول إنهم في المقولات قد غيروا تغييراً كبيراً في نظام المقولات عند أرسطو. فهم يأخذون على المقولات الأرسطية أولاً أنها كثيرة العدد إلى حد كبير، ويأخذون عليها ثانياً أنها لا تعبر عن كل الصلات التي توجد في اللغة. وعلى الرغم مما لهذه الملاحظة الأخيرة من قيمة اليوم، فإنه يلاحظ أن من الواجب أن يفرق بين المقولات بوصفها محمولات عليا على الوجود، وبين المقولات كما يتصورها الرواقيون بوصفها دلالات على أنحاء التعبير اللغوي. ومن هنا أتى الرواقيون بلوحة جديدة للمقولات، فأرجعوا المقولات إلى أربع، وبدلاً من أن يستمروا على الطريقة التي اتبعها أرسطو في عدم إرجاعه هذه المقولات إلى مقولة عليا تضم تحتها بقية المقولات ـ اللهم إلا جنس المقولات، وهذا ليس مقولة ـ نقول إنهم بدلاً من هذا وضعوا مقولة عليا. وكما يلاحظ ترندلنبورج، تختلف المقولات الرواقية عن المقولات الأرسطية في أن الأخيرة توجد الواحدة منها بجوار الأخرى على شكل أفقي ـ إن صح هذا التعبير ـ بمعنى أنه إذا نظر إلى شيء من ناحية مقولة، فإنه لا يكون منظوراً إليه في نفس الآن من ناحية مقولة أخرى، أما الرواقيون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منها تضم ما تحتها، وكل تالية تتوقف على السابقة.

أما هذه المقولات الأربع فأولها مقولة الموضوع، ويلي هذه المقولة مقولة الصفة، ثم مقولة ثالثة هي مقولة الحال الخاصة، وأخيراً مقولة الحال النسبية. فأما مقولة الموضوع، فهي تكاد تناظر مقولة الجوهر من حيث أن الجوهر في هذه الحالة سينظر إليه بوصفه المادة، وفي هذا ما فيه من اختلاف كبير جداً بين الجوهر الأرسطالي وبين الموضوع الرواقي، لأن الموضوع الرواقي سيكون مادياً صرفاً. ويلاحظ أن الرواقيين قد نظروا إلى الموضوع في هذه الحالة بأن جزءوه إلى موضوع أولي،

وموضوع آخر ثانوي، وذلك بحسب تقسيم المادة إلى مادة أولى ومادة ثانية. وتأتي بعد هذه المقولة مقولة الصفة، والصفة هنا هي ما به يتعين الشيء، أي هي مجموع الذاتيات الخاصة بشيء من الأشياء، ولذا فإن الرواقيين ينظرون إليها هنا كما ينظر أرسطو إلى الصورة تماماً، ويقولون إنه بانضمام الصفة إلى الموضوع يتكون الشيء، كما أنه بانضمام الهيولي إلى الصورة يتكون الجزئي أو الشيء. إلا أنهم قد رأوا أنفسهم هنا مضطرين إلى أن يتصوروا الصفة تصوراً مادياً كذلك بحسبان كونها في الواقع حركات الهواء، بينما الصورة الأرسطالية عارية عن كل مادة. ومع ذلك، فالامتداد المتصل بين أرسطو وبين الرواقيين يبدو في شيء من الوضوح، نظراً إلى أن أرسطو قد حَرَص، خصوصاً في كتبه الأخيرة، على أن يؤكد اقتران الهيولي بالصورة باستمرار.

أما المقولتان الأخريان فهما عرضيتان إلى أقصى حد، لأنها عبارة عن مجموع الصفات العرضية التي يتصف بها شيء من الأشياء مثل اللون والمقدار والحركة. . . إلخ. وفي هذه الأحوال يلاحظ دائماً أنه لا عبرة بهذه الصفات العرضية بالنسبة إلى تحقيق ماهية الشيء. والفارق بين كلا النوعين من الصفات هو أن الصفة الخاصة هي التي للموضوع بالنسبة إلى نفسه مثل صفة شيء من الأشياء، أما الصفة الأخرى فهي تأتي بنسبة شيء إلى شيء آخر، ولهذا كانت صفة نسبية أو مضافة لأنها مقولة بالإضافة إلى شيء آخر: ومثال ذلك اليمين واليسار، فوق وتحت. . . إلخ.

ويلاحظ في المقولات الرواقية عامة أن بينها ترتيباً تصاعدياً، إذ لا بد أن توجد مقولة الموضوع أولاً حتى تحمل عليها صفة من الصفات الذاتية، وبذلك يتكون الشيء بمعنى الكلمة، ويمكن بعد ذلك أن يكون قابلاً لأخذ صفات عرضية، حتى إذا ما تقوّم بكلا النوعين من الصفات الذاتية والعرضية، تكون في ذاته، وأصبح من الممكن أن يقال إن له ارتباطاً بغيره من الأشياء، أي بأن تحمل عليه الصفة النسبية أو صفة الإضافة.

وهنا يلاحظ أن الرواقيين في الواقع لم يأتوا في باب المقولات بشيء يعتد به، لأنهم نظروا إلى المسألة نظرة لغوية نحوية أكثر منها منطقية وجودية، مما يدل على أن البحث المنطقي قد أخذ ينتقل من صلته بالوجود إلى صلته باللغة وإلى نوع من الصورية واضح.

أما فيما يتصل بباب الألفاظ فإن المهم فيه أن الرواقيين يفرقون تفرقة كبيرة بين المقول، والقول، وموضوع القول، وعملية القول. أما المقول فهو الذي يسميه الرواقيون ويعنون به التصور الخالص من كل أثر للتعبير الخارجي، أي التصور منظوراً إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة. وبهذا يتميز المقول أولاً من الجسم أو الموضوع الذي يناظر التصور، ويتميز ثانياً من اللفظ اللغوي أو التعبير الصوتي الذي يعبر به عن المقول، ويتميز ثالثاً عن العملية الذهنية التي بها يتكوّن المقول. ويلاحظ من هذا التمييز بين المقول وبين موضوع القول، والقول، وعملية القول ـ أن المقول يتميز من هذه الأشياء كلها بأنه عار عن كل مادة، بينما بقية هذه الأشياء مادية صرفة، ذلك أن القول معبراً عنه في اللغة الصوتية هو مجموعة ذبذبات هوائية على نحو خاص، وموضع القول هو جسم مادي متقوم في الخارج، وعملية القول عملية نفسية تحدث عن طريق تغيرات تجري في النفس، والنفس عندهم مادية، فكأنه يلاحظ أن المقول وحده هو اللامادي، بينما بقية هذه الأشياء الثلاثة مادية. وهنا يوجه إلى الرواقيين نفس الاعتراض أو التناقض السالف الذكر، فيقال لهم إنه إذا كان الوجود الحقيقي هو الوجود المادي، ولا وجود غير الوجود المادي، فكيف تقولون إذن بأن المقول عار عن المادة، ومع ذلك هو ذو وجود حقيقي؟ وتلك مشكلة أخرى لم يعن بحلها الرواقيون، وإنما كانت في الواقع أثراً لفلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الأرسطاليسية.

وأما في القضايا والأحكام، فإن الرواقيين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية، ومن هنا فإنهم في نظرتهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول في القضية قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات الموجودة في اللغة، والمعبر عنها تفصيلاً في النحو. ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا، اللهم إلا في وضع اصطلاحات جديدة كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي. ولهذا لن نعنى بالبحث فيها بالتفصيل، وإنما ننتقل منها مباشرة إلى الجزء الآخر الذي وجهوا إليه أكبر العناية وهو باب القياس. وهنا نجد الرواقيين قد جددوا كثيراً في هذه الناحية، خصوصاً فيما يتصل بأنواع الأقيسة، فإنهم وجهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية وكادوا ينكرون الأقيسة الحملية، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هي وحدها الصحيحة من الناحية الصورية، أما الأقيسة الحملية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية، أما من

الناحية الصورية فليست بيقينية. وهكذا نجد أن العناية قد اتجهت عندهم إلى القضايا الشرطية. وهم هنا قد فصلوا القول في القياس الشرطي فأخذوا بالأنواع الخمسة التي كشف عنها ثاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض لتكوين الأقيسة المتصلة أو المنفصلة، هذا إلى أنهم عنوا تفصيلاً بالأقيسة الشرطية المنفصلة، أي الأقيسة الاستثنائية المنفصلة، ولكنهم مع ذلك وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية، لم يأتوا بأشياء جديدة حقاً من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية في الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية، وإذا كانوا قد نظروا إلى القياس بحسبان أن الصحيح منه، من الناحية المنطقية الصورية، هو القياس الشرطي، فإنهم لم يدركوا مدى التجديد الكبير الذي أتوا به في هذا القول الذي أصبح له اليوم أخطر دور، خصوصاً عند جوبلو والنازعين منزع المنطق الرياضي، إذ كادت الأقيسة، بل والقضايا، تنحل إلى قضايا شرطية، ولم يعد هناك قيمة كبيرة للأقيسة الحملية، ولا للقضايا الحملية.

وإذا نظرنا نظرة عامة إلى المنطق الرواقي، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر شكلية، وبالتالي أدعى إلى إخراج المنطق من حظيرة الفلسفة والميتافيزيقا، وجعله أقرب إلى اللغة مما كانت الحال عليه عند أرسطو، كما يلاحظ أن المنطق الرواقي لم يأت بشيء جديد يعتد به، لا في باب الأقيسة الشرطية، ولا في أي باب آخر، لأن الناحية الشكلية قد تغلبت عليهم في منطقهم، فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية، وهي أنه يبين العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم، وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر.

الطبيعيات الرواقية: امتاز الرواقيون بأن مذهبهم في الطبيعيات مذهب مادي صرف، ويمكن أن يقسم إلى الأقسام الرئيسية التالية: فينقسم أولاً إلى البحث عن علل الوجود الأولى، وثانياً عن نشأة الكون وصفاته، وثالثاً عن الطبيعة غير العاقلة ورابعاً وأخيراً عن الإنسان.

فلنتناول الآن كل قسم من هذه الأقسام على حدة، ولنبدأ بالبحث عن علل الوجود الأولى، فنجد أن الرواقيين كانوا ماديين متطرفين في هذا المادية إلى أقصى حد. فقد بدأوا القول مع أفلاطون بأن الموجود الحقيقي هو الذي يؤثر ويتأثر، ورأوا أن الشيء الذي يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسماني، فقالوا: إن الوجود الحقيقي هو الوجود الجسماني فحسب.

فابتداء من الله حتى الصفات الموغلة في التجريد، كل هذه الأشياء هي الأخرى مادية، وتفسر على نحو مادي خالص.

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطوني صرف. فأفلاطون يذكر في محاورة «السوفسطائي» أن الموجود الحقيقي هو الذي يفعل أو هو ما له قدرة على الفعل، إلا أنه جعل الصور العارية عن كل مادة قادرة أيضاً على إحداث الفعل، وقال مثل هذا أيضاً أرسطو، بل إن أرسطو جعل الصورة هي مبدأ الفعل الحقيقي. إلا أن الرواقيين، وقد ابتدأوا من هذا الأساس، اختلفوا مع أرسطو وأفلاطون في النتائج التي استخلصوها من هذا الأساس، فقالوا إن ما هو مادي هو وحده الذي يحدث الأثر، أما ما عداه فليس بذي أثر، أعني أنه ليس له وجود حقيقي، وإذن كل ما هو موجود جسم. كما أن الرواقيين لم يفهموا الجسم بمعنى آخر غير المعنى العادي، فالجسم عندهم هو ذو الأبعاد الثلاثة: فقولهم كل موجود جسم ينطبق إذن على كل شيء، وبمعنى أنه شيء مادي ذو أبعاد ثلاثة.

وقبل عرض مذهب الرواقيين في الطبيعيات، يجدر بنا أن نتحدث عن الأساس أو التأثيرات التي خضع لها الرواقيون حتى قالوا بمثل هذه المادية المتطرفة، وأول ما يلاحظ في هذا الصدد أن من الممكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم في المعرفة، فهم لا يجعلون لغير الحس قدرة على الإدراك، لأنهم يجعلونه المصدر الوحيد لكل معرفة. وعلى هذا فمن حيث أن الحس لا يدرك غير الماديات، فقد قالوا: إن العالم كله أو الموجود جسمي مادي. غير أنه يلاحظ أن هذه النزعة الحسية في المعرفة لا تكفي وحدها لإثبات النزعة الحسية في الوجود، فكثير من الحسيين أو التجريبيين قد قالوا أيضاً بوجود غير مادي كما فعل لوك في العصر الحديث. فكأن التجربة الحسية ليست كافية لتفسير النزعة المادية في الوجود، بل قد يكون العكس هو الأصح، إن لم يكن هو بالفعل كذلك. فالرواقيون قد قالوا بنظريتهم الحسية في المعرفة اعتماداً على مبدئهم الأصلي في النظرة إلى الوجود، وهو أن الوجود جسماني أو مادي خالص، فلعل الرواقيين أن يكونوا قد تأثروا إما بالمذاهب السابقة: مذاهب الطبيعيين الأقدمين، وإما بالمذاهب المعاصرة أي مذهب المشائين. فنلاحظ في هذا الصدد أن الرواقيين قد أخذوا الشيء الكثير عن هرقليطس، وجعلوا نظريته المادية هي الأساس أو المؤيد لما يذهبون إليه من المادية في الوجود. إلا أنه يلاحظ أننا إذا قلنا بشيء من التأثر بالمادية، فلا يمكن أن يكون ذلك عن طريق مباشر، بأن يكون الرواقيون امتداداً للمدرسة الهرقليطية لأن

مدرسة هرقليطس قد فنيت منذ زمن بعيد، ولم يعد لها أتباع لو وجود. فالأحرى أن يقال حينئذ: إنه إذا كان الرواقيون قد عنوا بذكر مذهب هرقليطس، فإنما كان ذلك بعد أن آمنوا من قبل بالمادية، وحاولوا بعد هذا أن يحيوا المذاهب القديمة تأييداً لما يذهبون إليه، فماديتهم هي الأصل، واستشهادهم بمذاهب الطبيعيين القدماء وسيلة من وسائل التأييد فحسب.

بقي إذاً أن يكونوا قد تأثروا بالأرسططالية. وهنا نلاحظ أن تطور المذهب الطبيعي كان يؤذن بذلك، فإن أرسطو لم يستطع أن يبين على وجه الدقة الصلة بين الصورة والمادة أو الهيولي. وإنما تركها صلة غامضة، وكان أفلاطونياً إلى حد بعيد جداً، فلم يستطع أن يتخلص من الأهمية الأولى للصورة على الهيولي، فاضطر حينئذ إلى القول بأن الصورة هي الأصل وهي الكمال وهي التي بها يتم تحقيق الهيولي في الوجود. إلا أن هذا كان معناه أيضاً ـ ما دام أرسطو يقول من ناحية أخرى بأن الموجود يكون دائماً مكوناً من هيولي وصورة، ولا توجد الصورة مجردة عن المادة إلا بالنسبة إلى الله ـ نقول: إنه كان على أرسطو تبعاً لهذا، لكي يمكن تفسير العلية الموجودة بين الهيولي والصورة، إما أن يقرب الصورة من الهيولي، حتى لا يجعل فارقاً بين الاثنين، ومن هنا يهب الهيولي صفات الصورة أو الصورة صفات الهيولي؛ وإما أن يترك المسألة غامضة دون حل، وهو بالفعل قد ترك المسألة على هذا النحو من التناقض والغموض. لكن جاء أتباعه خصوصاً أرستوكسين ثم أسطراطون فاستخلصوا النتيجة المنطقية لتطور هذا المذهب، وقالوا بشيء من المادية يقرب كثيراً من المادية الرواقية. فكان على الرواقيين أن يستخلصوا النتائج النهائية للمذهب الأرسططالي، فيقولوا: إن الوجود الحقيقي أو الوجود الوحيد في الواقع هو الوجود المادي، وما عداه فلا يعدُّ وجوداً، فمن هذه الناحية يمكن أن ينظر إلى الرواقية بحسبانها امتداداً منطقياً والزاماً على المذهب الأرسطي في الصلة بين الصورة والهيولي. غير أنه من الملاحظ أن الشراح الأرسططاليين ـ وكل الذين تحدثوا عن الرواقية خصوصا في الطور الذي كان فيه الصراع قوياً بين الفلسفة الرواقية والفلسفة المشائية ـ نقول إن الشراح لم يذكروا شيئاً عن هذه الصلة بين المشائية والرواقية. ولم يشيروا مطلقاً إلى أن الرواقيين إنما قالوا بمذهبهم على سبيل الإلزام والاستنتاج المنطقي المتطرف لمذهب أرسطو في العلاقة بين الهيولي والصورة. ومع أن كلام الشراح كثير جداً في هذا الباب، فإننا لا نجدهم مرة واحدة يشيرون إلى هذه العلاقة، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الرواقيين قد قالوا بمذهبهم المادي هذا كامتداد لتيار متطرف من تيارات المذهب الأرسططالي.

بقي إذن حل واحد نستطيع أن نفسِّر به هذه المادية الرواقية وهو الحل الذي أدلى به تسلر حين قال إن المدارس السابقة لا تفسر لنا مطلقاً هذه المادية الرواقية المتطرفة، بل يجب أن نبحث عنها في الطابع الأصلي للتفكير الرواقي، وهو الطابع العملي. فقد قلنا ان الرواقية تنزع نزعة مادية خالصة في تفكيرها الفلسفي، فكل شيء موجه نحو العمل، وكل نظرياتهم في الطبيعيات إنما يُقصَد بها أن تكون أساساً أو وسيلة إلى قواعد في الأخلاقيات. وعلى ذلك، فيجب أن ننظر إلى طبيعة مذهبهم الفيزيائي على أساس النزعة العملية الأخلاقية. ونحن إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الناحية وجدنا أنه كان على الرواقيين أن يقولوا بمثل هذه المادية، وذلك لأنهم يبحثون عن العمل وتحقيق الفعل من حيث أنه مؤدّ إلى السعادة، وتحقيق الفعل يتم بالنسبة إلى أشياء مادية موجودة في الواقع، أي أن كل فعل يستلزم شيئاً مادياً جسمانياً محسوساً لكي يتم، وعلى هذا فإذا كان الأصل هو تفسير الأعمال؛ فلا بد إذن من إرجاع كل شيء وكل وجود حقيقي إلى ما هو مادي، إذ هذا وحده هو الذي يتم فيه الفعل، ومن أجل هذا قال الرواقيون بأن الوجود مادي فحسب.

إلا أن روديبه يقول إنه إذا كان صحيحاً أن النزعة العملية عند الرواقيين هي الأساس في ماديتهم، فيجب أن نفهم هذه النزعة العملية بمعنى خاص. ذلك أن أفلاطون قد نظر إلى العالم بوصفه معرضاً للتغير، وما يكون معرضاً للتغير لا يمكن أن ينظر إليه بوصف أن من الممكن أن تتحقق فيه السعادة، أي لا يمكن إذن أن يكون مجالاً للأفعال والسلوك الأخلاقي، فلا بد إذن من النظر إلى المسألة على أساس أن الوجود الحقيقي إنما يتحقق دائماً في وجود اللاماديات، لأنها أبدية أزلية لا تخضع لشيء من التغير. ثم جاء أرسطو على أثره فجعل الفكر أنبل شيء في الإنسان وفي الوجود، فعلى الإنسان من الناحية العملية أن يسعى إلى حياة الفكر المجرَّدة ـ، وسيكون الفكر فيها حينئذ خالياً من كل مادة. وهنا يلاحظ أن أفلاطون وأرسطو قد اتجها نحو الأخلاق، ومع ذلك لم يقولا بشيء من المادية، بل اضطرتهما نظرتهما الأخلاقية إلى الارتفاع على العالم المحسوس والقول بعالم غير محسوس يمكن أن تتحقق فيه وحده السعادة. ولهذا لا يمكن أن تفسر، عن طريق الطابع العملي فقط، المادية الرواقية، وإنما يجب أن تفسر هذه المادية على أساس أن هذه النزعة العملية من نوع خاص، فيقال حينئذ

إن هذه النزعة المادية نزعة إلحادية متصلة بالعالم الظاهر المادي بصرف النظر عن أي عالم آخر. فالسعادة يجب أن تتحقق في هذا العالم المادي الذي نحيا فيه. وإذا كانت الحال على هذا النحو فلا بد من القول تبعاً لهذا بأن الموجودات في العالم المحسوس موجودات حقيقية، وأن ما عداها من الموجودات، مما هو خال من المادة، لا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً. فالطابع العملي في هذه الحالة متصف كذلك بأنه أرضى أي متصل بالعالم المحسوس المادي الذي نحيا فيه وحده، وبهذا يمكن أن يكون الطابع العملي هو الأساس في هذه المادية الرواقية المتطرفة.

بهذا نستطيع أن نفسر أصل النزعة المادية عند الرواقيين. وننتقل من هذا إلى الحديث عن الأسس التي قامت عليها هذه المادية، والأفكار الرئيسية الموجِّهَة في هذا النظام الجديد المادي، فنقول إن الرواقيين لم يقولوا فقط إن الأشياء الكيانية العينية المتحققة في الوجود الخارجي من حيث هي أجسام بمعنى الكلمة، هي وحدها المادية، بل قالوا أيضاً إن الله مادي. ثم نظروا إلى الصفات والكيفيات أياً كانت، على أنها أشياء مادية: فالألوان والأصوات والطعوم... إلخ كلها أجسام مادية، وذلك لأنها جميعاً تيارات من شأنها أن تسير من المركز حتى المحيط، ثم تعود بالتالي من المحيط إلى المركز، وفي هذه الحركة المتبادلة من المحيط إلى المركز، ومن المركز إلى المحيط، يكون تكوّن الأشياء، وهذه التيارات هي ما يسمونه باسم النفوس πνεύματα. وفكرة النفوس أو البنويماتا تلعب الدور الأكبر في تفسير الرواقيين لتكوين الأجسام ولما يحدث فيها من تغيرات. فهم يقولون إن هناك حركة جزر ومد في النفوس التي تخترق الأشياء، وهذه الحركة صفتها الرئيسية أنها على شكل توتر يسمونه باسم تونوس τόνος، بأن يحدث في الجسم امتداد، وذلك بذهاب النفوس من المركز إلى المحيط؛ وأن يحدث فيها تركز وتقلص بأن تعود من المحيط إلى المركز ويستمر الرواقيون في تفسير الأشياء كلها على أساس فكرة التونوس τόνος هذه، فهم لا يجعلون الأشياء المادية تتركب على هذا الأساس فحسب، بل يجعلون الصفات والأشياء التي يمكن أن نعدها عارية من المادية خاضعة لهذا التوتر، ومحور التفكير في هذه المسألة يعود إلى فكرة أخرى هي فكرة «التداخل المطلق» بين الأجسام بعضها وبعض، وهو المسمى كرازيس κρᾶσις». فهم يقولون إن كل جسم يدخل في الآخر، وبدون معارضة، وبدون أن ينقسم، بل يظل بنوع من المرونة التامة كما هو في داخل الجسم الآخر. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر كل تغير في الوجود: فتسخّن الحديد، يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي، وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتد تسخن الحديد؛ وهكذا نستطيع أن نفسر عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض، وجودَ الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام.

إلا أن هذا التداخل المطلق κρᾶσις يجب أن يميز بينه وبين الخليط من ناحية، ثم بينه وبين المزيج من ناحية أخرى. فالتداخل المطلق يمتاز من الخليط أو المخلوط بأنه يحدث في حالة الخليط أن الأشياء تكون موجودة بجانب بعضها البعض في حالة انقسام، بينما في حالة التداخل المطلق لا يظل الجسم الداخل في آخر كما هو دون انقسام. ومن ناحية أخرى يمتاز الكرازيس من المركب بأنه في حالة المركب يحدث تغير في الكيف أي استحالة بالنسبة إلى الأجزاء المركبة، أما في حالة الكرازيس أو التداخل المطلق، فتظل الكيفية كما هي بالنسبة إلى كل من العنصرين المركّبين، ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التداخل المطلق. وفكرة التداخل هذه قد استطاع بها الرواقيون أن يفسروا كثيراً من المسائل خصوصاً مسألتين رئيسيتين: هما مسألة حدّ الجسم، ثم مسألة الفعل من بُعْد. فهم يقولون أولاً إن ما يشاهد في الوهم من أن الجسم يحد بشيء ما، لا وجود له في الواقع، وإنما نحن ننظر فقط إلى المركز من حيث أنه لا ينتهي عند الحدود الظاهرة أمام الحواس، وإنما يستمر بدرجة أقل شيئاً فشيئاً، حتى نصل إلى نهاية العالم، ومن هنا فإن التداخل بالنسبة إلى شيء، مهما قل حجمه، تداخل مطلق في كل الوجود. فيقول كريسيفوس مثلاً إن قطرة من النبيذ كافية ليس فقط لتلويث بحر بأكمله، بل ولتلويث العالم بأسره ومرجع هذا أنه لما كان النفوذ أو التداخل مطلقاً، وكان الشيء غير محدود بهذه الحدود المادية الخارجية، كان من الطبيعي إذن أن ينظر إلى القطرة - أو إلى أي شيء مهما كان ضئيلاً - من حيث أن من الممكن أن ينظر إليها بحسب امتدادها حتى نهاية العالم. ولهذا اهميته الكبرى فيما يتصل بوحدة الوجود عند الرواقيين، فقد أدّى هذا المذهب - كما سترى بعد قليل - إلى القول بوحدة العالم والتداخل المطلق بين أجزائه بعضها في بعض، وإلى القول بأن كل شيء يحتوي على الأشياء الأخرى، لأن التداخل مطلق بين كل الأشياء في كل الأشياء. فالحال هنا كالحال تماماً في الذرات الروحية عند ليبنتس، والفرق بين الاثنين هو أن الذرات الليبنتسية ذرات روحية بينما الأجسام كلها مادية عند الرواقيين، وأن هناك استقلالاً بين الذرات بعضها وبعض عند ليبْنتسْ وأما

عند الرواقيين فالأجسام متداخلة كلها بعضها في بعض؛ ولكي تفسر العلية عند ليبنتس لا بد من الالتجاء إلى فرض روحي هو فكرة «الانسجام الأزلي»، أما عند الرواقيين فلا حاجة إلى مثل هذا المبدأ الميتافيزيقي، لأن الأشياء متداخلة بعضها في بعض كل التداخل.

كما أن هذا المذهب من ناحية أخرى يفسر لنا تفسيراً واضحاً فكرة الفعل من بُعد، وهي الفكرة التي تلعب دوراً خطيراً جداً في الفيزياء منذ العصور القديمة حتى اليوم. فهم عن طريق مذهبهم في التداخل المطلق يقولون إنه ليس ثمت في الواقع بُعد، لأن الأشياء توجد بعضها في بعض، فلا حاجة حتى إلى إثارة فكرة «الفعل من بعد» لأن الفعل من بعد ليس موجوداً في الواقع. إذ كل شيء متصل بالآخر. فلا بعد إذن بين شيئين. وهم لا يقتصرون على الصفات بين الأشياء المادية، بل يقولون: إن الفضيلة والرذيلة إنما تقومان على أساس فكرة التوتر τόνος إذ هي في الواقع صفات للنفس، وما هو صفة للنفس هو من النفس: فإذا كانت النفس جسماً، فالفضيلة كذلك جسم، والرذيلة كذلك جسم. ثم هي إلى جانب هذا جسم حي، فكما يقول سنيكا في إحدى رسائله: إن الفضيلة ـ كالنفس ـ جسمٌ، وإذا كانت ذات فعل فهي حية، إذن الفضيلة جسم حي. وتبعاً لهذا المبدأ الأخير، وهو أن كل ما يفعل فهو حي، ونظراً إلى أن الرواقيين إنما قالوا بوجود مادي مطلق من حيث أن كل وجود لا بد أن يكون من شأنه القدرة على الفعل، فبضم هذا القول إلى ذاك الآخر ينتج أن كل موجود حي، ولهذا هم يقولون عن الفضيلة مثلاً، أو عن أي صفة من الصفات، أو أي كائن من الكائنات إنه حيوان، لأنهم يقولون إن الحياة موجودة في جميع الأشياء ما دام الفعل موجوداً في الموجودات كلها. وهذا هو المذهب الحيوي عند الرواقيين.

وسنعرض الآن للأمور التي ينظر إليها الرواقيون على أساس مادية هي الأخرى بينما ينظر إليها الآخرون بوصف أنها لا مادية. وأول هذه الأمور: العلية. فالرواقيون ينكرون كل علية بالمعنى المفهوم لدينا، وذلك لأنهم يقولون بأن العلل موجودة، وأما المعلولات فغير موجودة، بمعنى أن هناك أجساماً تحدث آثاراً، غير أن الآثار نفسها بوصفها معلولات لا توجد حقاً، وهذا ما يمكن أن يفسر به قول سنيكا: «إن الحكمة موجودة، أما الحكيم فغير موجود». فمعنى هذه العبارة أن الحكمة جسم وموجود حقيقي، أما إضافة الحكمة إلى إنسان فلا يضيف شيئاً جديداً أكثر من الحكمة نفسها إلى هذا الإنسان. وعلى هذا فإنه إذا كان للحكمة فعل، فإن هذا الفعل من حيث هو فعل أو أثر ليس له حقيقة وجودية. وكذلك الحال إذا ما قلنا مثلاً «كاتون يمشي» فإن صفة المشي لا تضيف جديداً إلى كاتون كما لا تضيف من ناحية أخرى جديداً إلى المشي، لأنها ليست صفة وليست شيئاً، وما ليس بصفة أو شيء فلا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً، ولهذا ـ وعلى طريقتهم اللغوية النحوية دائماً ـ بحثوا في اللغة من هذه الناحية، فأنكروا كل قيمة للأفعال من حيث أن الأثر الذي تعبر عنه لا يأتي بجديد، وبالتالي لا يدل على وجود حقيقي، بل يذهبون في التدقيق اللغوي إلى حد أبعد من هذا بكثير. ففي اللغة اليونانية هيئتان للصفة المشتقة من الفعل، إحداهما تنتهي بـ -τιος، والأخرى تنتهي بـ -τεος - فمثلا إذا قلنا αἱρετιος أي مرغوب فيه، وقلنا αἱρετεος أي واجب أن يرغب فيه، فإن الرواقيين يقولون عن الصيغة الأولى للصفة المشتقة إنها تدل على وجود حقيقي، بينما الأخرى لا تدل على شيء، ولأن الرغبة في الشيء صفة موجودة حقيقية في النفس فهي إذن موجودة في الواقع، بينما وجوب الرغبة في الشيء لا يضيف جديداً إليه، وبالتالي لا يدل على حقيقته بالفعل. وهكذا أنكر الرواقيون العلية بالمعنى المفهوم لدينا من أن الأثر ليس فقط مجرد ضم خالص من كل تغير لعنصرين أو أكثر، وإنما هم يقولون إن الأثر هو ضم أو جمع فقط بين العناصر المركبة للشيء، وبالتالي لا يقولون إن للأثر وجوداً حقيقياً لأن مجرد الإضافة ـ دون التغير، خصوصاً إذا لاحظنا نظرية الكرازيس κρασις ـ لا يهب الشيء صفة جديدة، ولا يحدث فيه أدنى تغيير، وعلى ذلك فلا وجود للأثر بما هو أثر.

والنوع الثاني من الأشياء اللامادية التي نظر إليها الرواقيون على أساس أن ليس لها وجود حقيقي، هو المكان؛ فالمكان ـ كما رأينا عند أرسطو ـ هو السطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. فيلاحظ الرواقيون أن في هذا التعريف للمكان إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان، وهذا ما ينكرونه كل الإنكار، إذ يقولون إن المكان، بوصفه حاوياً تدخل فيه الأشياء، لا يمكن أن يعقل وإنما الواجب أن ينظر إلى المكان على أنه الحجم أو المقدار لأن المقدار أو الحجم هو الجسم فإذا لم يكن يوجد غير الجسم وما هو جسماني، فلا مجال للقول إذن بشيء غير جسماني تحل فيه الأشياء ويكون عبارة عن وسط تسري فيه. وعلى هذا فالمكان في الواقع عند الرواقيين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذي تتعاقب فيه أشياء مختلفة، ويحل فيه جسم معيَّن، فإنه أيضاً لا وجود له في الواقع، وإنما

توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض، ومركزها فقط هو الذي نتوهم أن له مكاناً محدوداً بحدود. فالمكان والمحل كلاهما وهم.

وتبعاً لهذا فلا مجال للقول أيضاً بالخلاء، لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلاً مطلقاً بعضها في بعض، وكنا لا نحتاج إلى الخلاء، إلا كفرض ميتافيزيقي أو مصادرة فيزيائية من أجل بيان إمكان الحركة، فإننا في مثل هذه الفيزياء التي بالتداخل المطلق، لا حاجة بنا من أجل تفسير الحركة أو التغير إلى الخلاء. ثم إن الخلاء سيعد غير جسم، وإلا فسيكون الخلاء جسماً في الجسم، وهذا مستحيل من حيث أن الجسم لا يكون جسماً آخر حالاً في نفس المكان أو المحل، ومن هنا فلا بد أن نصف الخلاء بصفة أخرى غير الجسم من حيث أن الجسم ذو أبعاد ثلاثة ومقدار؛ فكأن المذهب الرئيسي الذي تقوم عليه هذه الطبيعيات يؤذن أيضاً بوجوب رفض فكرة الخلاء، فهم يقولون: إننا لو تصورنا إنساناً واقفاً على نهاية العالم، ومد يديه، إذن لما صادف مقاومة، وبالتالي لم يصادف جسماً، أي أنه في هذه الحالة إذن إنما يصادف خلاء على أساس أن الخلاء هو امتناع المقاومة. فاضطر الرواقيون ـ وكانوا في هذا مناقضين لمذهبهم الأصلي ـ أن يقولوا بوجود الخلاء خارجاً عن العالم. هذا وقد كانوا مضطرين إلى مثل هذا القول، لأنهم يقولون إن العالم يتحرك ككل، فأين يتحرك إذن، إن لم يكن في خلاء؟ فمن أجل هذا إذن اضطر الرواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئاً محيطاً بالعالم الكلي؛ أما في داخل الأجسام نفسها فلا وجود.

والفكرة الثالثة التي رفض الرواقيون أن يقولوا بوجودها حقيقة هي فكرة الزمان. فهم يقولون بحسب مبدئهم الرئيسي: إن الموجود الحقيقي ما يقبل الفعل والانفعال، وقد وجدوا أن مثل هذا القول يبدو نابياً بالنسبة للزمان، فلم يشاؤوا أن يقولوا إنه جسم يفعل وينفعل، ولهذا أنكروا وجوده. إلا أنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يستمروا على هذا القول على إطلاقه، فإن حقيقة الزمان كانت مفترضة ضمناً في مذهبهم الخاص بما في العالم من تطور ونزوع وتحقق مستمر، وهذا كله يفترض وجود الزمان. ثم إن الحركة ما كانت لتكون ممكنة، إلا إذا كان ثمّت زمان مفترض من قبل افتراضاً. فمن هذه النواحي كلها يمكن القول بأن الرواقيين كانوا مضطرين في نفس الآن إلى القول بوجود الزمان على نحو من الأنحاء. فقالوا إن الزمان هو الفترة بين بدء العالم ونهايته، أي أن التطور الذي يجري عليه العالم ابتداءاً من نقطة وانتهاء إلى أخرى، هذا هو ما يسمى باسم الزمان. فكأنهم قد تصوروا الزمان في الواقع تصوراً أقرب ما يكون إلى تصور المسيحية للزمان، أعني بأنه الفترة الممتدة بين بدء شيء ونهايته. وهكذا نجد أن الرواقيين قد اضطروا إلى القول بالزمان، كما اضطروا من قبل إلى القول بالمكان.

والمسألة الرابعة، وهي مسألة خطيرة في نظرية المعرفة، قد وضعها أرسطو في الواقع. وكان على كل المدارس التالية أن تحسب حسابها، وتقف منها موقفاً خاصاً، ونعني بها مسألة الكليات: فما هو كلي كالنوع والجنس، هل له وجود حقيقي في الخارج؟ وإن كان له وجود، فعلى أي نحو يجب أن يتصور هذا الوجود؟ ثم ما الصلة بين هذا الكلي وبين ما يطلق عليه من أفراد؟ هذه المسألة الرئيسية، التي سنرى العناية الكبرى بها طوال العصور الوسطى، قد وجدت عند الرواقيين حلاً وسطاً بين النزعة الأسمية المطلقة وبين النزعة الواقعية المطلقة كذلك، ولو أن موقفهم هنا موقف متناقض، كما هي الحال بالنسبة إلى موقفهم في بقية الأشياء. فتبعاً لمذهبهم الرئيسي، كان لا بد للرواقيين أن يقولوا بأن الموجود الحقيقي قطعاً هو الجسم المتحقق في الخارج، أما الكلي من حيث أنه مجموع الصفات التي تشترك فيها عدة أفراد ـ فلا يمكن أن يكون له وجود حقيقي، وعلى هذا فلا سبيل إلى القول بأن للكليات وجودا حقيقيا في الخارج.

وهذا كله يجعل موقف الرواقيين هو موقف الاسميين، إلا أن ذلك لم يكن من شأنه أن يجعل الرواقيين يقولون بنفس ما يقول به الاسميون. فالاسميون كانوا يقولون بأن وجود الكليات وجود موهوم من حيث الخارج لأنه وجود ذهني صرف، ولا صلة له بالوجود الحقيقي، إن هي إلا ألفاظ أو أصوات ملفوظ بها. ولكن حل المسألة يأتي بطريق أخرى، وذلك يظهر بوضوح في المسألة الخامسة والأخيرة، ونعني بها مسألة المقول: اللكتون λεκτον وقد تحدثنا من قبل عن نظرية اللكتون عند الرواقيين وقلنا إن الرواقيين كانوا يفرقون بين المعنى المطلوب أو المتضمَّن في لفظ، وبين اللغة الصوتية التي تعبِّر عن هذا المعنى بألفاظ موجودة في الخارج، ويفرقون بين هذين وبين شيء ثالث هو العملية الذهنية التي تكون متحققة أثناء التفكير في معنى من المعاني أو حمل لفظ معين. وهم يقولون إن النوعين الأخيرين جسميان، أما النوع الأول وهو المعنى أو المقول، فليس له وجود جسماني؛ لأنه ليس موضوعاً في الخارج كما أنه ليس كذلك لفظاً موجوداً في الخارج، وليس كذلك حالة

من حالات النفس، ولهذا لم يشأ الرواقيون أن يقولوا بأن له وجوداً حقيقياً في الخارج، أو بأن له وجوداً حقيقياً على وجه الإطلاق.

فكان عليهم أن يبحثوا من بعد في ماهية هذا الوجود الخاص باللكتون λεκτον. فهم قد رأوا من ناحية أن ليس له وجود حقيقي، لأنه ليس جسماً ولا حالة لجسم، بينما رأوا من ناحية أخرى أن له حالة خاصة من الوجود، إذ هناك فارق كبير بين الإطلاق الصوتي وبين الإطلاق المعنوي، فكلمة ἀ'νθρωπος مثلاً، إذا سمعها إنسان يوناني فهم منها شيئاً، أما إذا سمعها أجنبي فلن يفهم منها شيئاً، فهناك اختلاف إذن بين اللفظ كلفظ يسمع، وبين اللفظ كدال على معنى، وهو في هذه الحالة أيضاً مسموع، فالسمع غير الفهم، فلا بد إذن التمييز بين اللفظ كدال على معنى، وبين اللفظ كحركة صوتية هوائية، مما يعبر عنه فيما بعد flatus vocis «أي الهواء الصوتي، أو النفس الصوتي». فاختلف الرواقيون فيما بينهم وبين بعض اختلافاً كبيراً حول فكرة اللكتون هذه من حيث طبيعة الوجود الواجب أن يضاف إليها، فمن قائل: إن للكتون وجوداً خارجياً، ومن قائل: إن له وجوداً روحياً؛ وأياً ما كان القول فإن الوجود في هذه الحالة غير الوجود بالمعنى الذي يضاف إلى جسم أو صفة لجسم. والرأي السائد عند هؤلاء الرواقيين جميعاً أن للكتون وجوداً خاصاً، يجب أن يميز من الوجود الخارجي، كما يجب ألا يعد وجوداً تاماً بالمعنى الحقيقي الجسماني؛ وعن طريق فكرة اللكتون هذه، وطبيعة الوجود الخاصة به، قالوا أيضاً أو فسروا فكرة الزمان من حيث أن للزمان وجوداً، مهما قلنا إن الزمان ليس بذي أثر ولا تأثر، فعن طريق فكرة اللكتون هذه يُحَلّ إذن كثير من المشاكل. ولكننا نتساءل حينئذ: ألم يخرج الرواقيون بهذا عن ماديتهم الأصلية؟ أليس في القول بوجود آخر غير الوجود الجسماني المادي تناقض يتصل بأساس المذهب الأصلي؟

الواقع أن الرواقيين لم يستطيعوا أن يكونوا منطقيين على طول الخط - كما يقولون - بل اضطروا في نهاية الأمر كما سبق أن أشرنا في كلامنا عن نظرية المعرفة عندهم، إلى الاعتراف بوجود إن لم نقل إنه روحي، فيجب أن نقول عنه على الأقل إنه ليس وجوداً مادياً.

والمادة عند الرواقيين كما رأينا مكونة من تيارات أساسها التوتر بين حالة التضاغط أو التركز، وحالة الامتداد أو التخلخل. وهذا يدل على أن المادة عندهم ليست الكمية والامتداد بالمعنى الكمي الذي نفهمه اليوم من المادة وإنما المادة عندهم ديناميكية، لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة دائمة، ولذا فإن الفيزياء عند الرواقيين فيزياء ديناميكية كالفيزياء الأرسططالية سواء بسواء، إلا أن هناك فارقاً كبيراً مع ذلك بين الفيزياء الرواقية والفيزياء الأرسططالية من حيث طبيعة هذه الديناميكية: فالديناميكية الأرسططالية ليست مطلقة، بل تحتاج في نهاية الأمر إلى ثبات وسكون هو ثبات الصورة، أما الرواقية فلا تعلم شيئاً عن هذا الثبات، وإنما تنظر إلى المادة على أنها تحتوي في داخلها، على سبيل الكمون أو التضامن، كل ما ستصير إليه. وقد اضطر أرسطو إلى القول بوجود الصورة بوصفها أساساً وعلة أولى في التغير لكي يمكن التعين. وذلك أنه إذا لم يكن للمادة نزوع نحو صورة بالذات معينة فإنها ستضطرب حينئذ بين أنواع مختلفة من الصور، فلا تنتهي في الواقع إلى تحديد وتعين؛ فلا بد من القول بوجود صورة محدودة تنزع إليها المادة في تحققها وحركتها وتغيرها. أما الرواقيون فلم يقولوا بهذا وإنما قالوا بالديناميكية الخالصة للمادة. هذا إلى أن الديناميكية الرواقية كانت تجعل المادة في الواقع ذات حياة تامة لأنها تحتوي على تيارات حيوية حركية لا حصر لها، أما المادة الأرسططالية فمادة سلبية لا وجود حقيقياً لها في الواقع، كما أن الرواقيين يختلفون كذلك بهذه النظرة عن نظرة أنكساغورس، على الرغم مما هناك من الاتفاق الكبير، في كثير من الأقوال الفيزيائية لدى كليهما، ذلك أن الفيزياء عند أنكساغورس آلية تصور القوى بحسبانها آتية من خارج لكي تحلّ في المادة، أما الرواقيون فينظرون إلى المادة على أساس أن القوى باطنة فيها منذ البدء على هيئة الكمون أو التضامن. وإذا كانت عملية التداخل المطلق كاملة - كما قلنا حتى إن القوة الواحدة تسري في جميع أنحاء الكون وأن القطرة الواحدة تسري في المحيط بكل أنحائه، فإن الحياة أو القوة التي توجد في الكون بأكمله لا بد أن تكون تبعاً لهذا واحدة أيضاً. ولهذا كان على الرواقيين أن يقولوا إن العالم حيوان واحد تتخلله قوة واحدة كاملة، تنتظم جميع أجزائه، وهذه القوة هي والله شيء واحد، فكأن العالم هو الله، ذلك الحيوان الكامل الأكبر.

وهذه المادية الرواقية يجب أن يميز بينها وبين المادية بالمعنى المفهوم لدينا اليوم تمييزاً تاماً. فطابع المادية الرئيسي، كما نفهمه نحن الآن، هو تفسير المركب بالبسيط والأعلى بالأدنى، وكل تفسيراتها تفسيرات كمية، لا تتجاوز الانتقال أو النقلة في المكان. أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف، إذ

أنها تفسر البسيط بالمركب والأدنى بالأعلى، من حيث أنها تفترض في العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات: وهذه القوى ليست كميات صرفة، بل هي قوى حقيقية حية تؤثر فيه. فليس التفسير إذن كمياً على النحو المادي الموجود في العصر الحديث، وإنما الأحرى أن يسمى تفسيراً ديناميكياً.

والصورة العامة للفيزياء الرواقية هي القول بوجود عالم جسماني تشيع فيه قوى عديدة تجعل منه كلاً حياً مطلقاً، خارجه الخلاء، والزمان فيه عبارة عن بدء للوجود واستمرار حتى نهاية هذا الوجود. وعلى كل حال، فإن نظرتهم، خصوصاً فيما يتصل بالله، تجعل من هذا الوجود وجوداً باطناً في ذاته، أعني أنهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الله هو القوة الحالّة في جميع أجزاء المادة التي منها يتكون العالم.

الأخلاق: لئن كانت أغلبية المؤرخين تنظر إلى الأخلاق الرواقية على أنها أخلاق عالية، فإنهم ـ أو الكثير منهم على الأقل ـ يعنون بالإشارة إلى تناقضهم في المبدأ الذي أقاموا عليه نظرتهم الأخلاقية. وليس هذا مقصوراً على المحدثين من المؤرخين فحسب بل نجد الأقدمين أنفسهم قد عنوا عناية خاصة، وهم يتحدثون عن الأخلاق الرواقية، بالإشارة إلى هذا التناقض؛ فنجد شيشرون في كتابه «حدود الخير والشر» في الفصلين الأخيرين يذكر بالتفصيل الحجج التي يوردها الخصوم ضد الأخلاق الرواقية لإظهار ما فيها من تناقض؛ ويردد هذه الحجج من بعد، وكل الحجج التي قال بها خصوم الرواقيين، فلوطرخس. فهو يقول عن هذه الأخلاق إنها تأمرنا باتباع الطبيعة، لكنها مع ذلك تنكر صفة الخير الأخلاقي على كثير من الميول الطبيعية الخالصة، كما يذكر أيضاً أن الرواقيين قد خالفوا معيار أحكامهم الأخلاقية، ألا وهو الذوق العام الذي جعلوا منه مقياساً لكل قيمة أخلاقية؛ ونجدهم مع ذلك يتجاوزون هذا المقياس، فيقولون عن الطبيعة إنها أحياناً لا تشير إلى الشيء النافع بوصفه خيراً أو شراً. وكذلك أنصار الرواقيين في بدء العصر الحديث قد حاولوا هم الآخرون أن يزيلوا هذا التناقض، لكنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه؛ فنجد رجلاً مثل يوستوس لبسيوس في كتابه: «الدليل إلى الأخلاق الرواقية» يذكر أن بعضاً من الميول الطبيعية لا يمكن أن يعدّ خيراً؛ ثم نجد المؤرخين المحدثين، وعلى رأسهم تسلر، يعبرون عن دهشتهم لما يرون في هذه الأخلاق من تناقض في مبادئهم ولوازم هذه المبادىء. فتسلر يذكر عن الرواقيين أنهم يقولون إن الخير هو أن يسير الإنسان وفق ما تقتضيه الطبيعة، ومع ذلك نجد الرواقيين ينكرون كثيراً من الأشياء الطبيعية الصرفة والتي هي ميول طبيعية أساسية في الإنسان، وإذا كنا نجدهم في اتجاههم المذهبي الأخلاقي العام يميلون إلى الزهد على النحو الكلي، فإننا نجدهم مع ذلك ينصحون أحياناً بانتهاب اللذات على النحو الأرستطالي: فنجد بعضاً منهم لا يتورع عن القول بأن الأرباح غير المشروعة أحياناً مفيدة، ونجد آخرين، خصوصاً كريسيفوس، يقولون إنه من غير الممكن أن يعد الإنسان شراً هذه الملاذ الدنيوية المعروفة: مثل الصحة والثروة. . . إلخ، بل ويطلبون من الإنسان أن يسعى لتحصيل هذه اللذات، ولا يأخذون على السياسي حرصه على التمجيد وزخرف الشهرة. وهكذا نجد أنهم قد اضطروا إلى القول بأشياء هي في حقيقة الأمر تتنافى كل التنافي مع المبدأ الأصلي الذي أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية. وهذا التناقض قد سلم به كثير من المؤرخين. لكن جاء روديه، فحاول أن يبين ما في هذه الأخلاق من منطقية، فكتب في هذا بحثاً طويلاً عن منطقية الأخلاق الرواقية. وأول ما يجب أن نبدأ به لكي نفهم طبيعة الأخلاق الرواقية أن نستخرج من هذه الأخلاق المبدأ الأصلي الذي قالوا به في المعرفة. فقد رأينا عند أفلاطون وارسطو أن هناك ثنائية بين الحساسية وبين العقل، وهذا أوضح ما يكون لدى أرسطو؛ فإن أرسطو وإن كان قد قال بأن في الطبيعة جبرا وضرورة، فإنه قال إلى جانب ذلك بأن فيها اتفاقاً وصدفة؛ فالجبر والضرورة، إنما يوجدان بالنسبة إلى الأجسام البسيطة وإلى الكواكب، أما إذا هبطنا من هذا العالم العلوي إلى العالم الذي تحت فلك القمر، وجدنا أن حظ البخت والاتفاق قد ظهر وازداد شيئاً فشيئاً كلما ازداد تعقد الكائن في هذا العالم الأرضي؛ لأن الكائن في هذه الحالة قد جمع بين الصورة والهيولي أو بين القوة والفعل. فإنه لما كانت المادة أو الهيولي ليست عنصراً للمعقولية الكاملة، فإنها السبب في وجود البخت والاتفاق في العالم الأرضي. أجل إن القوى التي يتركب منها الشي إذا نمت ونفسها سارت في طريق منطقي جبري ضروري، ولكنها إذا ما تقاطعت بعضها مع بعض حدث عنها خروج عن الضرورة، أي صدفة واتفاق. ومهمة العقل الإنساني أن يعالج من هذا الاتفاق والصدفة والبخت الموجودة في الطبيعة، وذلك بأن يرد الطبيعة غير العاقلة التي لا تخضع للضرورة، إلى الضرورة والجبر، والحساسية تنتسب إلى المادة ويخالطها شيء كثير من الاتفاق، فإذا كان العقل قد أتى لتأخذ الطبيعة سبيلها المنطقي الضروري، فالعقل إذاً قد جاء خصماً للحساسية أو على أقل تقدير من شأن العقل أن يرد الحساسية

إلى صوابها؛ فثمة تعارض إذن بين العقل وبين الحساسية. ولكن الرواقيين تبعاً لنظرتهم في المعرفة ينكرون هذا التعارض لأنهم يجعلون من الحساسية المصدر الوحيد لكل معرفة؛ ولا يريدون أن يعترفوا بمصدر آخر للمعرفة غير الحسّ. وعلى هذا فالحسّ والعقل لا تختلف نظرة الواحد عن الآخر، والتجربة هي دائماً ينبوع المعرفة: ومن هنا فلا مجال للتحدث عن تعارض بين العقل وبين الحساسية. وإذا كانوا قد أنكروا ذلك في باب المعرفة، فقد أنكروا هذا أيضاً في باب الوجود، فقالوا بأن الطبيعة ضرورة مطلقة لا يشوبها شيء من الاتفاق، فمن العبث إذن أن يتحدث الإنسان عن تناقض بين ما يقضي به العقل وما تقضي به الطبيعة، وكل ما هنالك ذلك الموقف الذي يقفه الإنسان بالنسبة إلى الأشياء الخارجية. فكأن التعارض هو تعارض ذاتي من حيث أنه متصل بالحال النفسية التي يكون عليها المرء بإزاء فعل من الأفعال الطبيعية. فإذا صح لنا إذاً أن نقول بأنه لا وجود للضرورة دائماً، فذلك إنما ينطبق على الضرورة الباطنة أي المتعلقة بالنفس الإنسانية في مواقفها المختلفة بإزاء الأحداث الطبيعية؛ أما الضرورة الموضوعية الطبيعية فهي ضرورة مطلقة لا تعرف أي انحراف ولا خروج عليها. وإذا كانت الحال كذلك فالمبدأ الأصلي الذي تقوم عليه الأخلاق أن يكون السير بمقتضى الطبيعة، فإننا إذا نظرنا إلى طبيعة الحياة الإنسانية، لوجدنا أن المبدأ الأوّلي الذي تقوم عليه الحياة هو المحافظة والإبقاء عليها، ثم العمل على ما تقتضيه طبيعتها، وطبيعة الحياة الإنسانية أن تكون عاقلة، لأننا قلنا إن ما يحدث في الطبيعة هو ضروري عقلاً وتجربة، أو حساً، فطبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء هي العقل، ولهذا فإن السلوك يجب أن يكون السير بمقتضى العقل وبمعنى آخر السير بمقتضى الطبيعة، لأن العقل والطبيعة شيء واحد. ومهما تعددت الصيغ التي يستعملها الرواقيون في تحديدهم لمعنى الخير، فإنهم يتفقون جميعاً في أن الطبيعة والعقل شيء واحد، وأن السلوك - وهو السير الموافق للعقل - يجب أن يكون حينئذ السير على ما تقتضيه الطبيعة. فنرى زينون يقول عن الطبيعة إنها العقل؛ ونرى سنيكا يتحدث عن الفضيلة بوصف أنها معرفة ما في الطبيعة من أشياء.

والطبيعة - كما قلنا - تسير على أساس ضرورة مطلقة، فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة. فسواء رضي الإنسان أم لم يرض، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة. والأحمق والحكيم كلاهما يسير إلى نتيجة واحدة؛ أما الفارق بين الأحمق أو الجاهل وبين الحكيم، فهو في موقف الحكيم بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون، وموقف الجاهل من هذه الأشياء. أما الحكيم فيعلم طبيعة الأشياء وتبعاً لهذه الطبيعة يسلك، بأن يوفق بين حساسيته ونيته وحالته الباطنة، وبين ما تقتضيه طبائع الأشياء؛ بينما الجاهل يكون ذا حال باطنة مختلفة عما تقتضيه طبائع الأشياء، فيحدث نزاع بين حساسيته وبين عقله. ولكن على الرغم من هذا النزاع، فإن العمل الخارجي هو دائماً ما تقتضيه طبائع الأشياء.

فالرواقيون يقولون كما يقول سقراط بأن العلم والفضيلة شيء واحد، وإذا علم الإنسان شيئاً، فهو بالضرورة مؤثّر لهذا الشيء وفاعل له. وأما الشر فمصدره الجهل، فالحكيم في هذه الحالة إذن هو من يعرف تماماً قوانين الوجود، ويلائم شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية. أما الجاهل، فهو الذي لا يستطيع أن يدرك هذه القوانين الطبيعية، فيضطرب، متعارضاً في حساسيته مع ما تقتضيه القوانين العقلية، وبالتالي - أو بمعنى آخر - مع القوانين الطبيعية.

وثمة تشبيه مشهور لدى الرواقيين يظهر أن أفلوطين هو الذي أعطاه معناه الحقيقي بعد أن عدّل معناه كثيراً عند الرواقيين المتأخرين، وهذا التشبيه هو أن الكون أو الطبيعة العاقلة كمدير التمثيل أو المخرج، الذي يوزع الأدوار على الممثلين تبعاً لمؤهلاتهم وطبيعتهم. أما الممثل البارع فيفهم دوره تمام الفهم، ويحقق هذا الدور بأكمله، أما الجاهل فلا يستطيع أن يفهم دوره فيكون مدعاة للوم على المخرج. فكذلك الحال فيما يتصل بسلوك كل من الحكيم والجاهل: كلاهما لا بد أن يفعل ما تقتضيه طبيعته، ولكن الأول في سلوكه يسير وفق ما تقتضيه هذه الطبيعة، ويكيّف حالته النفسية على نحو ما تقتضيه، بينما الجاهل لا يستطيع أن يفعل ذلك، فيضطر إلى لوم المخرج أو القانون الطبيعي، وإن كان سيضطر أيضاً إلى أن يفعل الدور الذي نيط به القيام به. فعلى الانسان في سلوكه إذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية. وفعل المرء في هذه الحالة، من الناحية الأخلاقية، هو في النية التي تكون لديه، وفيها وحدها تكون خيرية الفعل. فإذا فعل إنسان فعلاً ما، وكان الفعل خيراً في ذاته، غير مقصود بأن يكون خيراً من جانب فاعله، فإن صفة الخيرية مسلوبة عنه. وعلى العكس من ذلك إذا فعل الإنسان وكان قاصداً تحقيق الخير، ولم يستطع مع ذلك أن يحققه، فإنه في هذه الحالة لا يمكن إلا أن يسمى أيضاً

خيّراً وحكيماً. فالحال هنا كالحال تماماً في رامي السهم، فالرامي البارع هو الذي يفعل كل ما في وسعه من أجل إصابة الهدف، وإذا فعل كل ما في وسعه فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أم قامت عقبات وحدثت أشياء لم يكن من المنتظر أن تحدث فمنعت السهم من أن يصيب الهدف. أما الذي يصيب الهدف اتفاقاً وصدفة، فلا يعدّ خيِّراً، على الرغم من أنه وصل إلى النتيجة المطلوبة.

وهكذا نجد أن الفضيلة عند الرواقيين قد انتهت إلى أن تكون علماً فقط بما تقتضيه الطبيعة، وتكييفاً للنفس لكي تتجه نفسياً في الاتجاه الذي تسير فيه قوانين الطبيعة فكأن المسألة تنحصر في الواقع في علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية، ثم في الصورة التي يتقبل عليها المرء هذا العلم. ولهذا فإن المهم دائماً في الفضيلة عندهم صورتها فحسب، لا مضمونها، لأن المضمون واحد باستمرار، من حيث أن ما تقتضيه الطبيعة هو الذي سيحدث، ولا مجال للاختيار أو الحرية، مفهومة على أساس أنها الإمكانية المطلقة لقول لا أو نعم. وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السّوية أو التساوي أو الحياد Indifferentia. وهذا هو مذهبهم المشهور في هذا الباب، وهو أن كل فعل أخلاقي هو في ذاته لا قيمة له ولا اعتبار، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هي دائماً في الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان بإزاء هذا الفعل. وهذا أشبه ما يكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة، من حيث أن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل، وهذا كل نصيبه في الفعل الأخلاقي: أعني أن يتكيف والحدث الخارجي على نحو خاص. ومن هذا المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق الرواقية، تستخلص النتائج المشهورة التي عُدَّت منذ القدم أنها تناقضات وهمية في الأخلاق الرواقية. فالحكيم عند الرواقيين هو هذا الذي يعلم قوانين الطبيعة ويوفق بين ما تقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية، وعليه أن يسلك سبيل الفضيلة، بأن يقصد إليها نفسياً قصداً تاماً؛ أما نتائج الفعل، فليس عليه بعدئذ إن كانت قد أصابت الهدف أم لم تصب، سواء أكانت خيرة موضوعياً أم كانت شريرة. وتبعاً لهذا ينكر الرواقيون على كثير ممن كانوا يعدون فضلاء فضيلتهم، فينكرون على كاتون ولليوس أنهما حكيمان، وينكرون على شپيون أنه شجاع، لأنهم لم يقصدوا إلى هذه الأشياء قصداً، ولم تكن نفوسهم مهيّأة لها من الناحية الباطنة. لكن المثل الأعلى للفضيلة الرواقية مفهومة على هذا النحو غير ميسر التحقيق.

بيد أننا إذا سألنا الرواقيين عن إمكان تحقيق الفضيلة على هذا النحو، لقالوا إن الفضيلة على هذا النحو ممكنة التحقيق، غير أن الأمثلة التاريخية على هذا لا توجد: فسقراط لم يكن حكيماً، وإنما اقترب من الفضيلة. ولهذا كان لا بد من التفرقة بين نوعين من الأخلاق: بين أخلاق نظرية، هي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا التي عرضناها، ونعني بها أن يعلم المرء قوانين الطبيعة وأن يلائم بين حالته النفسية وبين ما تقتضيه هذه القوانين ـ وبين أخلاق نستطيع أن نسميها أخلاقاً شعبية أو عملية، وهي التي فيها يحاول الإنسان أن يقترب قدر الإمكان من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية. ومن هنا فرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة: فضيلة هي الحكمة صوفيا σοφία، وفضيلة هي الفطنة φρόνησις. فالحكمة هي الفضيلة مفهومة على النحو الأول، أي في الأخلاق النظرية، والفطنة هي محاولة الإنسان أن يحقق الفضيلة. ولهذا فإنهم يقولون أيضاً بصفة وسط بين الخير والشر هي التي يسمونها صفة «الملائم» officium؛ وهو هذا الذي يجمع بين الخير وبين الشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً، ولا شراً مطلقاً. وهنا نجد التناقض الشنيع الذي وقع فيه الرواقيون، فهم يقولون بوحدة الفضيلة، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا وحدة، فإما أن يعرف الإنسان الأشياء، وإما أن يجهلها، ولا وسط بين العلم والجهل مطلقاً. والفضيلة ناشئة عن العلم والتكيف النفسي تبعاً لما يقتضيه العلم، فلا بد إذن، من أجل تحقيق الفعل، أن نحققها كاملة وإلا لن نستطيع أن نحققها إطلاقاً. ولكننا نجدهم هنا حينما يريدون أن يخرجوا عن النظر وينزلوا إلى ميدان الواقع يضطرون إلى القول بصفة وسط في المعرفة وبالتالي في الأخلاق، هي في الأفعال الجامعة بين الخير والشر، والتي تكوّن الفطنة بدلاً من الحكمة، ويجر هذا أيضاً إلى تفرقة ثالثة قالوا بها وهي التفرقة بين الغاية وبين الغرض، وهي تفرقة كان لها أثر كبير، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها.

وأساس هذه التفرقة بين الغاية τέλος وبين الغرض σκοπός أن الغاية هي تحقيق الفعل أو بذل كل مجهود من أجل تحقيق الفعل. فغاية الفعل هي الفعل في ذاته، أما الغرض فهو تحصيل نتيجة ما من النتائج. وعلى أساس هذه التفرقة تقوم التفرقة الأساسية في الأخلاق الرواقية بين الأخلاق النظرية، وهي تلك التي تتوقف على الغاية، وبين الأخلاق العملية، وهي تلك التي تتوقف على الغرض. وعلى الرغم من التمييز الدقيق الذي قال به الرواقيون ـ كما سنعرض لهذا بعد قليل

لهذين النوعين من الأخلاق، فإن ثمة طابعاً مشتركاً بين كلا النوعين، وهو أنه يفترض دائماً في كل أخلاق أن تكون أخلاقاً باطنة صادرة عن النية أو الحالة الباطنة التي يحياها المرء في نفسه. أما التمييز فقد ظهر خصوصاً في العصر المتأخر عند الرواقيين الذين وجدوا في الجيل التالي للرواقية الأولى. وهذه التفرقة كالتفرقة التي قال بها برمنيدس في نظرية المعرفة بين العلم بمعناه الحقيقي وبين الظن. فكما أن برمنيدس قد قال بنوعين من الحقيقة: حقيقة يقينية وأخرى ظنية، فكذلك يقول الرواقيون بنوعين من الأخلاق: أخلاق نظرية أو مثالية، وأخلاق عملية أو شعبية. وإنا لنجد هذه التفرقة أوضح ما تكون عند هريلوس: فإنه يميز بكل وضوح بين نوعين من الخير الأسمى: خير أسمى نظري هو الذي ينشد ه الحكيم، وخير أسمى عملي هو الذي يقنع به الرجل العادي.

وقد أشار شيشرون إلى هذا التناقض وعزاه خصوصاً إلى هريلوس، فقال لا شيء أسوأ من أن نعد أن هناك نوعين من الخير الأسمى. فالخير الأسمى لا يمكن أن يكون غير خير واحد، فإذا تعدد فَقَدَ فَقَد صفته الأولى وهي أنه الخير الأسمى، أعني أن هذه التفرقة تجعلنا نقع في تناقض. ويحرص رودييه على توكيد هذه التفرقة، لأنه على أساسها يريد أن يبين أن في الأخلاق الرواقية منطقية، ولم يكن فيها التناقض الذي أشرنا إليه في بدء كلامنا عن الأخلاق لديهم. ذلك أن هذه التفرقة إذا صيغت بوضوح معناها أنه لا تناقض بين أن يقول الإنسان إن المثل الأعلى في الأخلاق الشعبية هو أن يتبع الإنسانُ الميولَ الطبيعية الأولى الأساسية، وبين أن يقول في الأخلاق النظرية إن المثل الأعلى هو أن يفعل الإنسان بحسب ما تقتضيه الطبيعة، وأن ينظر إلى الأحداث بعد ذلك بحسبانها متساوية فلا فارق في الواقع بين خير وشر، ما دام كل شيء ضرورياً. ولهذا كان من الممكن أن ينعت الرواقيُّ الأخلاق بأنها ليست علم الخير والشر بمعنى أن الأخلاق تقوم في الواقع على أساس أن هناك أشياء ضرورية وهذه الأشياء الضرورية يجب على الحكيم أن يتكيّف وإياها في باطن نفسه، ولا داعي إذن لاختيار فعل وتفضيله على آخر، ما دامت هذه الأفعال ضرورية.

والثابت أن هذه التفرقة لم تأت في الواقع إلا في دور متأخر في الجيل الثاني أو الثالث للرواقية. فقد نجد بعض إشارات ضئيلة إلى هذه الناحية، وفي شيء كثير من الغموض عند كريسفوس، ولكننا لا نجدها واضحة إلا عند اتباع متأخرين أشهرهم ذيوجانس البابلي ثم تلميذه أنتيباتر، وكانت العلة في هذا التغيير الذي طرأ على تصور الرواقيين للفضيلة العليا أو الخير الأسمي تلك الخصومة العنيفة التي شنها على الرواقيين أحد أتباع الأبيقوريين وهو «كرنيادس». فقد أخذ كرنيادس على الرواقية أن المثل الأعلى الذي تنشد تحقيقه لا يمكن أن يتحقق، وبالتالي لا يمكن الإنسان أن يحصلّ السعادة. ويُذكرَ في هذا الباب قولٌ قاله كرنيادس حينما ذكر عن أحد الولاة إنه ليس والياً لأنه ليس حكيماً، وليست روما مدينة لأن الذين يسكنونها ليسوا وطنيين فأشار كرنيادس بهذا إلى أن الرواقيين حينما يطلبون من الفضيلة أن تتحقق، إنما يطلبونها على أساس لا يمكن في الواقع أن يتحقق، وبالتالي لا يمكن العمل أن يتم. ولهذا اضطر الرواقيون في هذا الجيل، وعلى رأسهم ذيوجانس البابلي، إلى التخفيف من حدة المثل الأعلى الرواقي بأن يقولوا إن الأخلاق يجب أن ترجع في النهاية إلى الملائمات officia، بدلاً من أن ترجع إلى الفضائل العليا κaθηκovτα. غير أن ذيوجانس وأنتيباتر قد أرادا مع ذلك أن يبقيا على فكرة الفضائل العليا فاضطرا من أجل هذا إلى القول بأن الـκaθηκovτα هي والـofficia شيء واحد. فكان هذا مصدراً - في رأي رودييه - لما حدث بعد ذلك من خلط في مذهب الرواقية الأخلاقي، والنظر إليه على أنه متناقض. أي أنَّ هذا التناقض يمكن أن يحل على الطريقة التاريخية بأن يقال إنه في الجيل الأول ومعظم الجيل الثاني كان الرواقيون ينظرون إلى الأخلاق بحسبانها تقوم على الـκaθηκovτα وينكرون على الـofficia صفة الأخلاقية، ولكنهم في الدور الثاني من الرواقية الأولى - وهو الدور الذي تحدده في الواقع خصومة كرنيادس - اضطروا إلى المساومة والتخفيف من غلّو وحدّة المذهب الأخلاقي الأول، فقالوا حينئذ إن الأخلاق يمكن - إن لم يكن يجب - أن تقتصر على الـ officia لأن الـκaθηκovτα غير ممكنة التحقيق.

إلا أننا نجد مع ذلك أن بعضاً من الرواقيين الذين ينتسبون إلى هذا الدور الكرنيادي، قد حاولوا أن يرجعوا إلى الأخلاق الرواقية الأولى، وعلى رأس هؤلاء أرسطون الخيوسي. فأرسطون لا ينكر فقط - كما فعل زينون - أن يكون كثير من الناس قد حققوا المثل الأعلى للأخلاق كما يجب أن يتصورها الرواقي، بل ينكر كذلك أن يكون إنسان ما من قبل قد حقق شيئاً من هذا؛ ثم يلح في وجوب تحقيق الأخلاق على أساس أن الأخلاق الحقيقية هي وحدها الأخلاق التي تصدر عن الأخلاق النظرية، لا عن الأخلاق الشعبية. فكأننا نجد إذن في أرسطون

طرفاً مغالياً جداً أو رد فعل قوي ضد التأثير الذي أحدثه كرنيادس في تشكيل الأخلاق الرواقية عند ديوجانس البابلي وتلميذه أنتيپاتر. ومما يشهد بذلك أن أرسطون قد جعل المقام الأول للطبيعيات، وذلك لأن الأخلاق سترجع في هذه الحالة في الواقع إلى العلم بما تجري عليه أحداث الطبيعة بالضرورة، ثم مسايرة هذه الأحداث الطبيعية من الناحية النفسية. وقد أكد أرسطون أن الفضيلة واحدة، وأن لا وسط إطلاقاً بين الفضيلة والرذيلة، لأن العلم عنده ـ كما أشرنا إلى شيء من هذا فيما سبق ـ واحد لا يقبل درجات، وبالتالي لا تقبل الأخلاق درجات: فإما فضيلة وإما رذيلة ولا وسط بين الاثنتين. والواقع أن الأخلاق إذا ما تصورت كما تصورها الرواقيون الأولون ثم أرسطون، كان لا بد أن تنحل إلى الطبيعيات، أي تكون في الواقع فرعاً ثانوياً بالنسبة إليها.

إلا أن التيار الذي جدده ارسطون لم يلبث أن اختفى في الجيل التالي له مباشرة، وإذا بنا نجد شخصية أخرى من أشهر الشخصيات الرواقية هي شخصية بانتيوس الرودسي تسلك نفس المسلك الذي سار فيه هريلوس وأنتيپاتر. ومع ذلك فإن المؤرخين مختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فيما يتصل بطبيعة مذهب بانتيوس: هل كان حقاً تتابعاً واستمراراً لمذهب هريلوس وأنتيپاتر، أم كان في الواقع امتداداً للاتجاه الذي جدَّده أرسطون؟

فَتْسِلْمان وتسلر وكثير جداً من المؤرخين للفلسفة اليونانية يقولون إن بانتيوس كان سائراً في نفس الاتجاه الذي سار فيه من قبل هريلوس وأنتيپاتر، بل غالى جداً في هذا الاتجاه فكان متطرفاً كتطرف أرسطون في الاتجاه الآخر، إذ قال ـ تبعاً لما يقوله أنصار هذا الرأي ـ إن الأخلاق لا يجب فقط أن تصدر عن الأحوال الخاصة، بل يجب أن تصدر أيضاً عن المزاج الشخصي، فكأن الأخلاق ستخرج إذن عن مبدئها الأصلي وهو السير بمقتضى الطبيعة، بصرف النظر عن أثر هذا المقتضى فيما يتعلق بالميول الفردية. وإنما ستأخذ الأخلاق، في هذه الحالة، مظهراً أقرب ما يكون إلى الأبيقورية، لأنها ستنحلّ في الواقع إلى بحث عما يلائم الشهوات والميول الطبيعية وانصراف عما تقتضيه الضرورة كضرورة، أي أننا نجد في هذا الاتجاه قضاءاً على كل أخلاق رواقية بالمعنى الصحيح. وهذا ظاهر خصوصاً عند بانتيوس فيما يتصل بفكرة «المفضلات»، وهي الأشياء المتوسطة بين الخير والشرّ، والتي يمكن أن تكون مترادفة في الواقع مع الـ officia. فإن بانتيوس يفصل درجات مختلفة لهذه الأخلاق ويقول إن الإنسان يستطيع أن يحقق بعض الأجزاء دون البعض الآخر، وأن يقترب من الخير أو من الشر. ثم يقول من ناحية أخرى إن الأصل، في الواقع، هو تحصيل النتائج المترتبة على الفعل، لا الفعل من حيث هو فعل، أعني أن الصلة بين الغاية والغرض ستكون عكس الصلة التي رأيناها من قبل، فيصبح الغرض هو الأصل، والغاية وسيلة لهذا الغرض لا قيمة لها في ذاتها، وإنما القيمة في الأغراض التي تتحقق.

ولكن روديه تبعاً للمبدأ الذي توخى أن يبينه في عرضه للأخلاق الرواقية، أنكر أن يكون بانتيوس ممن ساروا في الطريق الذي بدأه ذيوجانس البابلي وأنتيپاتر، وإنما قال بانتيوس بالتفرقة الرئيسية بين الأخلاق الشعبية والأخلاق النظرية، ولم يقل برفض هذه الأخلاق الأخيرة لحساب الأخلاق الأولى بل جعل لكل نوع منها ميدانه الخاص به: أما الحكيم فعليه أن يسلك سبيل الأخلاق النظرية، والرجل العادي عليه أن يسلك سبيل الأخلاق العملية. إلا أن روديه قد اضطر مع ذلك إلى التسليم بأن الكثير من أقوال بانتيوس يرجح أنه كان أميل إلى عد الأخلاق الشعبية هي الأهم إن لم تكن الأصل، وإنه لما كانت الأخلاق النظرية غير ممكنة التحقيق على وجه الأطلاق وكان لا بد للانسان من أن يعمل، وكان عليه حينئذ أن يأخذ بالأخلاق الشعبية. ويفصل القول فيها أكثر مما فعل، بالنسبة للأخلاق الأولى، ومن هنا جاءتنا عن بانتيوس هذه الأقوال والحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة العامة وجزئياتها مما أعطى للرواقية بعد ذلك طابعاً خاصاً كاد أن يكون هو الممثل الحقيقي لها حتى طغى على نظرة المؤرخين إلى الرواقية. وطبيعي أن يكون بانتيوس قد اتجه هذا الاتجاه لأن هذا ما كان يُنتظر من رجل ذهب إلى روما وعاش فيها كي يكون مستشاراً لأولي الأمر في روما، وما كان يطلبه الروماني في هذه الأحوال هو أن يكون قادراً على أن يسلك سبيلا عملية معينة، تحدوه فيها طائفة من الحكم العملية المتصلة بتفصيلات الحياة، فلا بد أن يكون بانتيوس ـ وقد وجد طبيعة الجو الذي عاش فيه حينئذ تدعو إلى الأخذ بالجانب العملي وتفصيل القول فيه ـ لا بد إذن أن يكون بانتيوس قد عنى عناية كبيرة .بالأخلاق الشعبية العملية، ولم يعد يعنى بالناحية الأخرى ناحية الأخلاق النظرية، إلا عناية ضئيلة جداً. فمهما قال روديه فيما يتصل بكون بانتيوس لم يكن يسير في نفس الاتجاه الذي بدأه ذيوجانس البابلي وأنتيپاتر، فإنه مما لا سبيل إلى الشك فيه ـ وهذا أيضاً

شيء كان يقتضيه منطق التطور المذهبي والحضاري ـ نقول مما لا شك فيه أن الأخلاق عند بانتيوس انتهت إلى أن تكون استمراراً، بل واستمراراً متطرفاً، للاتجاه الظاهر عند ذيوجانس، وعلى هذا فلا مجال لهذا التدقيق الكبير فيما يتصل بشخصية بانتيوس.

وهذا التطور في الاتجاه الذي بدأه ذيوجانس البابلي هو عينه سيستمر حتى نهاية الرواقية والحضارة اليونانية. خصوصاً بعد أن انتقلت الرواقية من العقول اليونانية الخالصة إلى العقول الرومانية. فإن الرواقية التي قال بها كثير من الرومان أمثال سنيكا وماركس أورليوس كانت متجهة إلى الناحية العملية أي الحكمة العملية في الحياة، وانصرفت نهائياً عن الأسس النظرية الأولى التي قامت عليها الأخلاق الرواقية، فإنهم لم يأخذوا إلا بالناحية الشعبية العملية، لأنهم وجدوا فيها ما يلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة، وقد كان الروماني يطلب من الفلسفة عموما في هذا الظرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره، فكان ينظر إلى الفيلسوف بوصفه قائداً للضمير وموجهاً له، فلم يكن غريباً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملي الصرف الذي انتهى بها إلى مجموعة من الأمثال والحكم، كما هو مشاهد في تأملات ماركس أورليوس.

وشيء أخير يجب أن نشير إليه، يطبع الرواقية بوجه عام في نظرتها إلى الأخلاق بطابع خاص: هو النزعة الكونية، فالرواقي كان يحسب نفسه مواطناً للعالم أجمع، وبالتالي كانت تعنيه كثيراً هذه الفروق المختلفة بين الناس. إلا أنه يجب أن يلاحظ أن هذه النزعة الكونية يجب أن يميز تمييزاً دقيقاً بينها وبين النزعة العالمية، فهم لم يكونوا يجدون حرجاً في أن يكون الانسان متصفاً بالنزعة القومية الوطنية وفي الآن نفسه مواطناً للكون كله، أما النزعة العالمية، وهي التي بين أمة وأمة، وتخرج بالأمم عن حدودها فتنتهي إلى ما يسمى باسم «الشفقة الانسانية». Caritas humano genere ـ هذه النزعة العالمية المقترنة بالشفقة الانسانية العامة لم توجد في الأخلاق اليونانية لأول مرة إلا عند الأبيقوريين. أما الرواقيون فقد قالوا بأن الانسان مواطن للكون، وإن كان مواطنا في الآن نفسه لمدينة خاصة يحرص على أداء واجباته بإزائها. فالفارق إذن بين النزعة الكونية والنزعة العالمية يقوم في أن النزعة الكونية تنظر إلى الانسان بوصفه جزءاً من كون أكبر ملتئماً فيه، بينما النزعة العالمية تنظر إلى الانسان بوصفه عضواً في جماعة عامة هي الجماعة الانسانية.

نشرة النصوص الباقية

جمع الشذرات الباقية من كتابات وأقوال الرواقيين هانز فون أرنم في كتابه:

Hans Von Arnin: Stoïcorum veterum fragmenta, 4 voll., 1921- 1924:
- I. Zeno et Zenonis disc;
- II. Chrysippi fragm. logica et physica;
- III. Chrysippi fragm. moral.; Fragm. Success Chrysippi;
- IV Indreés

وترجمت الى الايطالية على يد ن. فستا N. Festa عند الناشر Laterza في باري Bari.

مراجع

— A. C. PEARSON, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891.
— E. BEVAN, *Stoics and Sceptics*, 1913.
— E. GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stou*, 1932.
— O. RIETH, *Grund begriffe d. stoïschen, Ethik*, 1933.
— J. BIDEZ, *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les Stoïciens*, 1932.

رويس

Josia Royce

فيلسوف أميركي، هيجلي النزعة، مثالي المذهب، وهو الميتافيزيقي الأميركي الوحيد.

ولد في Grass Valley بولاية كاليفورنيا (في الولايات المتحدة الأميركية) في سنة ١٨٥٥. ودخل جامعة كاليفورنيا في سنة ١٨٧١ وحصل على البكالوريوس B.A. سنة ١٨٧٥ وكتب بحثا عن اللاهوت في مسرحية «بروميثيوس مقيداً» تأليف اسخولوس، نال به منحة من المال مكنته من تقضية عامين في ألمانيا، حيث راح يقرأ الفلاسفة الألمان، وخصوصا شلنج وشوبنهور، والتحق بجامعة جيتنجن حيث درس على يد الفيلسوف لوتسه Lotze. ثم حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبكنز (في بلتيمور)، عين بعدها مدرسا في جامعة كاليفورنيا لبضعة أعوام. ثم عين مدرسا في جامعة هارفرد سنة ١٨٨٥، ثم أستاذا مساعدا، وفي سنة ١٨٩٢ صار أستاذا في نفس الجامعة، هارفرد. وشغل كرسي ألفورد Alford للفلسفة

في جامعة هارفرد في سنة ١٩١٤. وتوفي في سنة ١٩١٦.

فلسفته

١ - الوجود:

في كتابه «العالم والفرد «The World and the Individual» (نشر الجزء الأول سنة ١٩٠٠ والثاني سنة ١٩٠١) الذي يضم المحاضرات التي ألقاها في جامعة أبردين باسكتلنده ضمن سلسلة المحاضرات الشهيرة: «محاضرات جفورد»، يتناول رويس في الجزء الأول: «تصورات الوجود الأربعة».

فيبدأ بتحديد طبيعة «الوجود» فيذكر أننا اعتدنا أن نقرر أن الله موجود، أو أن العالم موجود أو أن الذات المتناهية موجودة. فما معنى قولي: «موجود»؟ إن هذا المحمول الوجودي existential predicate كما يسميه رويس، كثيرا ما ينظر إليه على أنه بسيط ولا يقبل الحد. لكن الفلسفة تعنى بالبسيط كما تعنى بالمركب.

ويأخذ رويس في بيان معاني الوجود حين يوصف به أمور مختلفة: حين يوصف به الله، ويوصف به العالم، ويوصف به الانسان الفرد. وعند رويس أن تحديد معنى الوجود على هذا النحو هو في الوقت نفسه تحديد لطبيعة الواقع. فكيف نفهم الواقع؟ ربما كانت أنسب طريقة هي أن نفهم الواقع كما هو في التجربة. لكن رويس يؤكد أنها لا تستطيع ان تفهم معنى «الفكرة» وعلاقتها بالواقع. يقول رويس: «أنا واحد من أولئك الذين يقرّرون إنك إذا سألت ما هي الفكرة؟ وما علاقة الأفكار بالواقع؟ - فإنك تتناول عقدة العالم على نحو يؤذن بفك عقده» («العالم والفرد» جـ ١ ص١٦ - ١٧).

وهكذا نرى رويس يجعل الوجود هو الأفكار، ويؤكد «سيادة عالم الأفكار على عالم الوقائع» (الكتاب نفسه، جـ ١ ص١٩). وواضح أن اتجاهه هذا هيجلي خالص، كل ما هو موجود عقلي، وكل ما هو عقلي موجود.

ثم يأخذ رويس في شرح معنى «الفكرة»، فيميز بين معناها الخارجي، ومعناها الباطن: فمثلا إذا افترضنا أن لديّ فكرة عن جبل أفرست فمن الطبيعي أن اعتقد أن هذه الفكرة تشير إلى جبل موجود في الهند. وهذا ما يسميه رويس بالمعنى الخارجي للفكرة. وإذا فرضنا أن رساما لديه فكرة عن لوحة سيرسمها، فإن فكرته هذه هي «تحقيق جزئي لغرض» وهذا هو ما يسميه بالمعنى الباطن للفكرة.

ويؤكد رويس أن المعنى الباطن للفكرة هو الأولى primary أما المعنى الخارجي فهو مظهر aspect للمعنى الباطن التام النموّ.

ويستعرض رويس أنماطا مختلفة من المذاهب كيما يبين ما فيها من عدم كفاية في فهم الوجود.

أ) والنمط الأول هو ما يسميه باسم «الواقعية» realism ويقصد به المذهب الذي يقرر أن «معرفة موجود ما بواسطة موجود ليس هو الموجود موضوع المعرفة - لا تؤثر في هذا الأخير»، وبعبارة أخرى انه لو لم توجد أية معرفة، لبقي الموجود قائما في الوجود، وبعبارة أوجز وجود الموجودات لا يتوقف على إدراكها، إنها موجودة سواء عرفت أو لم تعرف. والصواب والخطأ إنما يتوقفان على التناظر أو عدم التناظر بين الأفكار والأشياء.

ينقد رويس هذا المذهب بقوله أنه يقوم على أساس أن العالم مؤلف من كيانات entities عديدة مستقلة بعضها عن بعض، وإذا جزء أحدها لا يؤثر في سائرها. والعلاقات التي تضاف إلى هذه الكيانات يجب أن تكون هي الأخرى مستقلة. ونتيجة هذا أن حدود العلاقة الواحدة لا يمكن ربطها بالأخرى. فما دمنا قد بدأنا من كيانات مستقلة بعضها عن بعض، فإنها تظل مفصولة عن بعضها بعضا. والأفكار هي الأخرى يجب أن تكون مستقلة عن بعضها بعضا وعن سائر الأشياء. وإذا كانت الأفكار مستقلة عن الأشياء، التي هي أفكار لها، فلن يكون في وسعنا أن نعرف هل هناك تناظر بينها وبين الأشياء التي هي أفكارلها. والنتيجة هي أن مذهب الواقعية يقضي على نفسه بنفسه.

ب) والمذهب الثاني الذي يناقشه رويس هو ما يسميه باسم: التصوف mysticism. وهو يضع التصوف في مقابل الواقعية. فإنه إذا كانت الواقعية تقوم على أساس وجود أشياء في الخارج مستقلة عن تصوراتنا لها، وبالتالي على أساس وجود ثنائية في الوجود، فإن التصوف يقوم على عكس ذلك إذ يقوم على أساس القول بوجود واحد أحد يختفي فيه التمييز بين الذات والموضوع، بين الفكرة والشيء المناظر لها.

ويرى رويس أن التصوف، شأنه شأن الواقعية، يقضي هو الآخر على نفسه بنفسه. لانه إذا كان التصوف يقول بأنه لا

يوجد إلا موجود واحد أحد، فإن الذات المتناهية وأفكارها يجب أن تعد وهمية. وفي هذه الحالة لا يمكن معرفة «المطلق» the absolute، لأنه لا يمكن أن يعرف إلّا بواسطة الأفكار. ولهذا فإننا إذا كنا لا نزال نعتقد بامكان المعرفة، فإننا لا نستطيع الأخذ بمذهب التصوف هذا.

جـ) والمذهب الثالث هو ما يسميه باسم «المذهب العقلي النقدي» Critical rationalism إن هذا المذهب يحاول أن «يعرف الوجود على أساس الصدق validity فإنه حين يقول عن شيء أنه موجود يعني فقط أن فكرة معيّنة عنه صادقة، حقيقية، ويحدّد أن تجربة ما، أو على الأقل مثلا أعلى رياضيا، وربما بوصفه حادثا تجريبيا، هو ممكن» (الكتاب نفسه جـ ١ ص ١٢٦ ـ ٧). فإذا اقترحت أنني أقرر أن هناك أناساً يعيشون في المريخ، فإنني بحسب المذهب العقلي النقدي، أقرر أنه في تقدم التجربة الممكنة فإن فكرة ما ستصدق. ويضرب رويس مثالاً على المذهب العقلي النقدي نظرية كنت في التجربة الممكنة وتعريف جون استيورت مل للمادة بأنها إمكان مستمر للاحساس.

ويرى رويس أن ميزة المذهب العقلي النقدي على المذهب الواقعي هي أنه يتجنب الاعتراض الناشىء عن فصل الواقعية بين الأفكار وبين الأشياء التي تشير هذه الأفكار اليها. لكن آفة المذهب العقلي النقدي هي أنه عاجز عن الاجابة على هذا السؤال: ما هي التجربة الممكنة في الوقت الذي ينظر فيه إليها على أنها ممكنة فقط؟ وما هي الحقيقة الصادقة إذا كان لا يوجد أحد يستطيع حاليا أن يثبت صدقها؟ وهكذا فإن المذهب العقلي النقدي هو الآخر غير واف.

ولهذا ينبغي البحث عن مذهب رابع يحتوي على الحقائق الموجودة في المذاهب الثلاثة السابقة، ويكون في الوقت نفسه خاليا من العيوب التي بيّناها فيها.

فما هي الحقيقة التي ينطوي عليها مذهب الواقعية؟ إنها القول بأن الشكل النهائي للوجود هو الفرد، ذلك لأن شارة الاسميين هي القول بأن الأفراد وحدهم هم الموجودون فعلا. كذلك علينا أن نتذكر أن هيجل وان لم يكن من الاسميين، فإنه استخدم الحد: «الفرد» بمعنى الكلي العيني concrete universal، والشكل النهائي للوجود في فلسفة هيجل هو الفرد بهذا المعنى، إذ المطلق فرد أعلى. ولهذا فإن رويس يفهم الفرد بهذا المعنى المثالي الهيجلي، حين يتحدث عما هو حقيقة في مذهب الواقعية. ومن هنا يقول: «إن الموجود المفرد هو حياة للتجربة تحقق أفكارا في شكل نهائي نهائية مطلقة... إن جوهر ما هو حقيقي هو أنه فردي، أو لا نظير له في نوعه، وهو يملك هذا الطابع فقط بوصفه التحقيق الوحيد لغرض» (الكتاب نفسه جـ ١ ص ٣٤٨).

وقد رأينا أن الفكرة هي تحقيق جزئي، أو ناقص، لغرض ما، وهي تعبير عن ارادة. والتجسيد الكامل للارادة هو العالم بتمامه وكماله. وفي العالم ككل أنا استطيع أن أتعرَّف ذاتي. وبهذا المعنى نتعرف حقيقة في مذهب التصوف، وخصوصا التصوف الشرقي، حين يقول عن الذات والعالم «هذا أنت» That art thou (الكتاب نفسه جـ ١ ص٣٥٥).

لكنني اذا تصورت العالم أنه عالمي أنا، وأنه تجسيد لإرادتي أنا، فإنني سأنتهي إلى الهووحدية Solipsism إلى القول بوجود كيانات مستقلة بعضها عن بعض. وللتخلص من هذين الموقفين، لا بد من إدخال بعد جديد هو: «ما بين الذوات» intersubjectivity.

هل نحن نعرف الآخرين بقياس النظير إلى الآخرين؟ الرأي الشائع هو الشطر الأول، لكن رويس يرى أنَّ الشطر الثاني هو الأقرب إلى الصواب فنحن نشعر بوجود الآخرين أولا. لأنهم مصدر أفكارنا، وهم الذين يجيبون على تساؤلاتنا، وهم يعبرون عن آراء غير آرائنا، ويضيفون معلومات جديدة إلى ما لدينا من معلومات، وبالآخرين نكوّن إرادتنا وأفكارنا ونتبصر الطريق. ومن خلال الاختلاط بالآخرين في المجتمع نحن نصوغ أفكارنا، وندرك ما نريده، ونعي ما ينبغي علينا أن نريده وأن نهدف إليه.

ويمضي رويس إلى أبعد من هذا فيقرر أن «إيمانا غامضا بوجود إخواننا الناس يلوح أنه يسبق، إلى حد كبير، التشكيك النهائي لوعينا بأنفسنا» (الكتاب نفسه، جـ٢، ص ١٧٠).

ويرى رويس أن شعورنا الواضح بأنفسنا وبالآخرين من بني الانسان إنما ينشأ عن شعور اجتماعي بدائي. وكلما نمت الثمرة يتزايد شعور الفرد بأن الحيوات الباطنة للآخرين هي أمور خاصة ذاتية محجوبة عن الملاحظة المباشرة. وفي الوقت نفسه يتزايد شعوره بأن الموضوعات الخارجية هي أدوات تحقيق الأغراض المشتركة بينه وبين الآخرين، وكذلك لتحقيق الأغراض الخاصة به هو وحده، وبكل فرد على حدة. وعلى هذا النحو ينشأ شعور بثلاث مؤلف من «زميلي وأنا، والطبيعة فيما بيننا» (الكتاب نفسه، جـ ٢ ص١٧٧).

ونحن لا نعرف من عالم الطبيعة إلا القليل، والباقي لا يزال ينتسب إلى ميدان التجربة الممكنة، وقد شاهدنا إخفاق المذهب العقلي النقدي في تحديد التجربة الممكنة. ولا شك أنه من الخطأ أن نقول عن الطبيعة أنها ليست سوى تجسيد للارادة الانسانية وغرض الانسان. وغرض التطور يجعل من عقولنا المتناهية مجرد نواتج. وهنا يقوم السؤال: كيف ننقذ التعريف المثالي للوجود على أساس المعنى الباطن للأفكار؟ وجواب رويس عن هذا السؤال هو أن العالم يعبّر عن نظام للأفكار مطلق، هو بدوره تحقيق جزئي للارادة الالهية. والله، وهو يعبّر عن نفسه في العالم، هو الفرد الأقصى ultimate individual. ويمكن أن نقول أيضا أن الفرد الأقصى هو حياة التجربة المطلقة. وكل ذات متناهية هي تعبير وحيد عن الغرض الالهي.

حياة الفرد هي حياة تجربة، وعلينا أن ننظر إلى الذات على أساس أخلاقي لا على أساس جوهرية النفس. لأنه من خلال امتلاك مثل أعلى، ورسالة وحيدة ومهمة في الحياة فريدة هي مغزى ما قمت به من أفعال حتى الآن تتحدد ذاتي وتخلق. أي أن الفرد المتناهي يخلق نفسه بتحقيقه لمثله الأعلى الفريد، وتحقيقه لرسالته المنقطعة النظير. وواضح ما في هذا من نزعة وجدانية. ويؤكد هذا المعنى أكثر فأكثر حين يقرر أن لكل ذات طريقها الوحيد، «نسيج وحده»، في تحقيق ذاتها.

واستلهاما لكنت يقرر رويس أن رسالة الانسان الأخلاقية لا نهاية لها. يقول: «العبارة: «مهمة أخلاقية أخيرة» هي متناقضة في ذاتها... إن خدمة الأبدي هي خدمة أبدية. ولذا لا يمكن أن يكون هناك فعل أخلاقي أخير» (الكتاب نفسه جـ ١ ص ٤٤٤ - ٤٤٥). وهذا يوفي إلى فكرة خلود النفس. لكن رويس يبادر فيقرر ما يلي: «أنا لا أعرف بأي حال من الأحوال، ولا ادّعي أنني أعرف، هي العملية التي بواسطتها فردية حياتنا الانسانية يعبّر عنها فيما بعد. وأنا أنتظر حتى يلبس هذا الفاني الفردية» («فكرة الخلود»، ص٨٠).

٣ ـ الله والعالم والانسان:

وفي المحاضرة الأخيرة من محاضرات جفورد هذه بعنوان: «العالم والفرد» وذلك في آخر الجزء الثاني يصوغ رويس مجمل نظريته في هذه العبارة: «والدرس الوحيد الذي نستخلصه من سلسلة المحاضرات هذه هو وحدة المتناهي واللامتناهي، وحدة الاعتماد الزماني والأهمية السرمدية، وحدة العالم وكل أفراده، وحدة الواحد والكثير، وحدة الله والانسان ونحن مملوءون بحضرة الله وحريته، ليس فقط على الرغم من ارتباطنا المتناهي، بل وأيضا بسبب ما يدل هذا عليه ويتضمنه».

وبيان ذلك أن رويس يستنبط من نهائية الانسان لا نهائية حضور الله وحريته. إذ المتناهي لا يتصور إلا مع وجود اللامتناهي، إن نهائية الانسان تفترض إذن وجود لا متناه، مطلق، هو الله.

ورويس في كتابه الذي أصدره سنة ١٨٨٥ بعنوان: «الوجه الديني للفلسفة» The Religious Aspect of Philosophy يرفض البراهين التقليدية لاثبات وجود الله، ويسوق برهانا آخر لاثبات المطلق The Absolute على أساس الاقرار بالخطأ. فنحن نخطىء في أحكامنا ونقرّ بأننا أصدرنا أحكاما خاطئة لكن لا يتصور خطأ بدون صواب، ولا يتصور باطل بدون حق. ولهذا فإن وجود الخطأ يدل على وجود الحق، أي على وجود الله. وهذه الحجة مستلهمة من حجة لديكارت بنفس المعنى. والله - في نظر رويس - هو المطلق، وهو التجربة الشاملة المحيطة.

مؤلفاته

— The Religious Aspect of Philosophy. Boston, 1885.

— The spirit of modern philosophy. Boston, 1892.

— Studies of Good and Evil. New York, 1898.

— The world and the individual, 2 vols. New York, 1900-1.

— The conception of Immortality. Boston, 1900.

— William James and other Essays on the philosophy of life. New York, 1911.

— The sources of religious insight. Edinburgh, 1912.

— The problem of Christianity, 2 vols. New York, 1913.

— Lectures on modern Idealism. New Haven, 1919.

— Royce's logical essays, edited by D.S. Robinson. Dubuque (Iowa), 1951.

مراجع

— Albeggiani F. Il sistema filosofico di Josiah Royce. Palermo, 1930.

— Amoroso M.I.: La filosofia morale di Josiah Royce. Napoli. 1929.

-- Aronson. M.J.: La philosophic morale de Josiah Royce. Paris. 1927.

- Cotton. J.H: Royce on the human self. Cambridge (Mass.). 1945.

— Creighton, J.E. editor: Papers in honor of Josiah Royce in his sixtieth birthday. New York. 1916.

— De Nier, M: Royce. Brescia. 1950.

— Dykhuizen, G: The Conception of god in the philosophy of Josiah Royce. Chicago. 1936.

— Fuss. P.: The moral philosophy of Josiah Royce. Cambridge (Mass). 1965.

-- Galgano. M: Il pensiero filosofico di Josiah Royce. Roma 1921.

— Humbach K.T: Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce. Heidelberg. 1962.

Marcel. Gabriel: La philosophie de Royce. Paris 1945.

— Olgiati. E. Un pensatore americano: Josiah Royce. Milano. 1917.

— Smith. J. E: Royce's social Infinite. New York. 1950.

رينان

Ernest Renan

مؤرخ للمسيحية وللفلسفة، وصاحب آراء فلسفية.

ولد في مدينة تريبه Tréguier (مدينة ساحلية في اقليم بريتاني شمال غربي فرنسا) في ٢٨ فبراير سنة ١٨٢٣. ودرس أولا في مدرسة دينية في بلدته، ثم حصل على منحة دراسية للدراسة في مدرسة سان نقولا دي شاردونيه التي كان يديرها آنذاك دوبانلو Dupanloup. ومنها انتقل إلى معهد سان سلبيس St. Sulpice الديني الشهير كي يتخرج منه قسيساً. لكنه وهو في هذا المعهد بدأ إيمانه يتزعزع تحت تأثير قراءة الكتب النقدية في تاريخ المسيح والأناجيل. فتبين له أن الأسس التي تقوم عليها المسيحية واهية من الناحية التاريخية. فقرر ترك المعهد قبل أن يتم دراسته فيه. ولما ترك المعهد والخطة التي سار عليها حتى الآن، طمح إلى تحصيل الدرجات العلمية التي تؤهله للتدريس في الجامعة، وعلى الأخص في الكولج دي فرانس. فحصل على الليسانس من كلية الآداب في سنة ١٨٤٩ وكتب بحثين في عامي ١٨٤٦، ١٨٤٨ حصل بهما على جائزتين من أكاديمية النقوش والفنون الجميلة «التابعة لمعهد فرنسا» وكلفه «معهد فرنسا» بمهمة علمية في إيطاليا سنة ١٨٤٩ - ١٨٥٠. ولما عاد إلى فرنسا بدأ ينشر مقالات عميقة ساحرة الأسلوب في مجلتين شهيرتين هما: «مجلة العالمين» (ابتداء من سنة ١٨٥١) و«جريدة الديبا» Journal de debats (ابتداء من سنة ١٨٥٣) وهي المقالات التي جمعها بعد ذلك في كتابين: أحدهما بعنوان: «دراسات في التاريخ الديني» (سنة ١٨٥٧) والثاني بعنوان: «دراسات في الأخلاق والنقد» (سنة ١٨٥٩). وفي سنة ١٨٥٦ اختير عضوا في «أكاديمية النقوش والفنون الجميلة».

وكان قد حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون في سنة ١٨٥٢ برسالة كبرى عن «ابن رشد والرشدية» ورسالة صغرى عن: «الفلسفة المشائية عند السريان». وهما من الأعمال العظيمة المبكرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية والسريانية. ولما تولى نابليون الثالث الحكم في فرنسا سنة ١٨٥٢ كان رينان من خصومه السياسيين في بداية الأمر بيد أن علاقته الحميمة مع البونابرتيين الأحرار، وخصوصا مدام كورني Cornu جعلته مقرّباً من نابليون الثالث الذي شاء أن يصنع صنيع جده نابليون الأول في حملته على مصر حين اصطحب معه بعثة علمية - فإن نابليون الثالث لما تدخل في سوريا سنة ١٨٦٠ أرسل بعثة أثرية إلى لبنان برئاسة ارنست رينان في الفترة ما بين اكتوبر سنة ١٨٦٠ إلى أكتوبر سنة ١٨٦١ وهي البعثة التي سجل نتائجها في تقرير عظيم بعنوان «البعثة في فينيقيا» (سنة ١٨٦٤-١٨٧٤). ولما عاد إلى فرنسا عينّ في ١١ يناير سنة ١٨٦٢ أستاذا في الكولج دي فرانس في كرسي اللغات العبرية والسريانية والكلدانية. وألقى درسه الأول في ٢٢ فبراير سنة ١٨٦٢، فأثار تعيينه غضب الكاثوليك المتدينين، وخصوصا الشبيبة الكاثوليكية واستعدوا للشغب عليه في درسه الأول. ووجدوا الفرصة حين بدأ درسه بقوله: «ان انسانا لا نظير له - وعلى الرغم من أن كل شيء في هذه الدنيا يجب أن يحكم عليه من وجهة نظر العلم الوضعي، لكني لا أريد أن أناقض أولئك الذين أدهشهم الطابع الاستثنائي لعمله، فسمّوه الله». وغداة هذا الدرس بدأت حملة يقودها مدير

مدرسته القديم دوبانلو Dupanloup من أجل طرد رينان من منصبه الجديد هذا. ورضخ الامبراطور المستبد. فلما هزمت فرنسا وطرد نابليون الثالث من السلطة، صار رينان من المرموقين في عهد الجمهورية الأولى الجديدة، رغم أنه كان بنزعته ملكيا.

وفي مايو سنة ١٨٨٣ أصبح رينان مديرا administrateur للكولج دي فرانس، واستمر يشغل هذا المنصب حتى وفاته. واختير عضواً في الأكاديمية الفرنسية في سنة ١٨٧٨. وفي أبريل سنة ١٨٩٠ نشر كتابه «مستقبل العلم» الذي كان راقداً في مكتبه منذ أن أتم تأليفه في سنة ١٨٤٩.

وتوفي رينان في ١٢ أكتوبر ١٨٩٢.

آراؤه الفلسفية

تأثر رينان في نزعته الفلسفية بفكتور كوزان، الداعي إلى الانتقاء بين المذاهب المختلفة eclectisme، وبهردر فيما يتصل بتطور الانسانية، وبهيجل في ديالكتيكه الجامع بين الآراء المتعارضة. وفي تفكير رينان مرونة ومراعاة للأوجه المتعارضة في المشكلة الواحدة، ونزعة إلى الشك الكاره لكل تقرير جازم دوجماطيقي، مما جعله يكثر من الفروض المتعارضة لتفسير الأمر الواحد.

ويمكن تلخيص الاتجاهات الرئيسية في تفكير رينان على النحو التالي:

١ ـ كان رينان ذا نزعة عقلية صريحة، وكان يرى في العلوم الوضعية النموذج الصحيح للفكر ويريغ إلى تطبيق مناهجها على دراسة تاريخ الأديان. وكانت نتيجة هذه النزعة أنه في دراساته عن حياة المسيح وتاريخ المسيحية حتى نهاية العصر القديم استبعد كل الخوارق والمعجزات، وقام بنقد الوثائق التاريخية المتعلقة بتاريخ المسيح والمسيحية الأولى نقدا فيلولوجيا دقيقا. فهو لم ير في المسيح إلا «انسانا منقطع النظير» un homme incomparable وفي الاناجيل غير روايات تاريخية متناقضة الأخبار، بمعزل عن التحقيق الفيلولوجي والتاريخي. وفي هذا تأثر تأثراً بالغا بمدرسة توبنجن الألمانية في النقد التاريخي لتاريخ المسيحية، وخصوصا بفريدرش اشتراوس صاحب كتاب «حياة المسيح» الشهير. ومن أفضال رينان الكبرى أنه كان أول من اتجه بالابحاث المتعلقة بالمسيح وأصول المسيحية في فرنسا هذا الاتجاه النقدي. وقد بدأ في كتابة تاريخ «حياة المسيح» وهو في قرية غزير بجبل لبنان في سنة ١٨٦١. ولما ألقى محاضرته الأولى في الكولج دي فرانس في ٢٢ فبراير سنة ١٨٦٢ أثار ضجة هائلة لأنه تحدث عن المسيح فوصفه بأنه «إنسان منقطع النظير» إذ اثار ثائرة المتدينين المتزمتين ورجال الدين والكهنوت الفرنسي. وتضاعفت الحملة ضده حين أصدر كتابه «حياة المسيح» في سنة ١٨٦٣، وهو كتاب سرعان ما لقي نجاحا وانتشارا لا مثيل لهما آنذاك. وتلا هذا الكتاب ستة مجلدات أخرى عن «أصول المسيحية» هي:

١ ـ «الحواريون» سنة ١٨٦٦
٢ ـ «الأناجيل والجيل الثاني للمسيحية» سنة ١٨٧٧.
٣ ـ «القديس بولس» سنة ١٨٦٩.
٤ ـ «السابق على المسيح» سنة ١٨٧٣.
٥ ـ «الكنيسة المسيحية» سنة ١٨٧٩.
٦ ـ «مرقس أورليوس ونهاية العالم القديم» سنة ١٨٨١.

ثم ارتفع إلى تاريخ الشعب الذي نشأت في أحضانه المسيحية، وهو الشعب اليهودي، فكتب «تاريخ شعب إسرائيل» في خمسة مجلدات (سنة ١٨٨٧ ـ سنة ١٨٩٣).

وقد عاون رينان على كتابة هذه التواريخ مواهب من ملكة «التوسّم» التي تحدث عنها اشبنجلر، أي ملكة ادراك المشاعر والدقائق المبثوثة في الوثائق التاريخية، بحيث كان يقدر على «تمييز الدرجات المختلفة لليقين، والمحتمل، والمقبول، والممكن» في الروايات التاريخية والوثائق التاريخية بعامة.

٢ ـ كان رينان يرى إحلال مقولة الصيرورة devenir محل مقولة الوجود في فهم الكون وتاريخ الانسانية. فكان يرى أن العالم تحكمه «قوانين التقدم» التي بفضلها يتزايد وعي العقل الانساني بذاته وهو يرى أن «غاية العالم هي نمو أو (تطور) العقل». ويرى أن المادة تحيا بقوة مجهود nisus يدفعها إلى الخارج عن الفوضى، والارتفاع ـ مرحلة تلو مرحلة ـ إلى ظهور الانسانية التي تهب الكون الوعي ونموذج العلة الحرة. وعملية الخلق المستمر هذه تتلخص في كلمة واحدة هي: «الله»، فالله ليس يكون، بل يصير Dieu n'est pas, mais il devient من خلال تقدم الانسانية، هذا التقدم الذي سيتم بانتصار الروح على المادة.

٣ ـ وكان يرى أن العلم، والعلم وحده، هو الذي

يستطيع أن يقدّم إلى الانسانية الشيء الذي لا تستطيع أن تعيش بدونه، وأعني ذلك «الرمز والناموس» («مستقبل العلم» ص ٣١). ويقرر: «أن عقيدتي الراسخة هي أن دين المستقبل سيكون النزعة الانسانية الخالصة، أعني عبادة كل ما ينتسب إلى الانسان وتقديس الحياة ورفعها إلى قيمة معنوية» (الكتاب نفسه ص٣٧). ويؤكد نزعته الوضعية فيقول: «ليس ها هنا حقيقة لم تكن نقطة ابتدائها مستمدة من التجربة العلمية، ولا تنبثق مباشرة أو بطريق غير مباشر من المعمل أو من المكتبة، لأن كل ما نعرفه إنما نعرفه من دراسة الطبيعة أو التاريخ» («المحاورات الفلسفية» ص ٢٨٤).

ومن هنا كان يرى أن الفلسفة هي «النتيجة العامة لكل العلوم» («محاورات فلسفية» ص٢٩٠).

٤ ـ ولا يؤمن رينان بخلود النفس، لأن العلم لا يستطيع اثبات ذلك. وبدلا من ذلك يعتقد أن وعي العالم، وهو الآن أعمى وعاجز، سيصبح واضحا تأمليا. ويقول في هذا الصدد: «ان الحياة العامة للكون تشبه حياة أم الخلول huître: غامضة، مظلمة، في ضيق غريب، بطيئة تبعا لذلك. والألم يخلق الروح والحركة العقلية والأخلاقية والعقل، إن شئنا أن نقول انه الغاية والعلة الغائية، والنتيجة النهائية الرائعة للكون الذي نعيش فيه».

والله هو المثل الأعلى الذي تنشده الانسانية، إنه ليس كائنا، بل هو غاية الصيرورة وهدف التطور.

نشرة مؤلفاته

جمعت حفيدته هنرييت بسيكاري Henriette Psicari مؤلفاته الكاملة ونشرتها في عشر مجلدات تحت عنوان:

Oeuvres Completes d'Ernest Renan, Paris 1947- 1961 Calman- Lévy éditeur.

وتشمل على ما يلي:

المجلد الأول: «مسائل عصرية»، «الأصلاح العقلي والأخلاقي»، «محاورات وشذرات فلسفية».

المجلد الثاني: «مقالات في الأخلاق والنقد»، «أمشاج في التاريخ والرحلات»، «ذكريات الطفولة والشباب»، «أوراق منثورة».

المجلد الثالث: «ابن رشد والرشدية»، «مسرحيات فلسفية»، «مستقبل العلم».

المجلد الرابع: «حياة المسيح»، «الحواريون»، «القديس بولس»، «السابق على المسيح».

المجلد الخامس: «الأناجيل»، «الكنيسة المسيحية»، «مرقس أورليوس».

المجلد السادس: «تاريخ شعب إسرائيل» بأجزاء خمسة.

المجلد السابع: «دراسات في التاريخ الديني»، «سفر أيوب»، «نشيد الأناشيد»، «سفر الجامعة»، «محاضرات انجلترة»، «دراسات جديدة في التاريخ».

المجلد الثامن: «أصل اللغة»، «تاريخ اللغات السامية»، «تاريخ فرنسا الأدبي»، «أمشاج دينية وتاريخية».

المجلد التاسع: «كراسات الشباب»، «أختي هنرييت»، «رسائل اسرية»، «شذرات خاصة ووجدانية».

المجلد العاشر: «مراسلات ١٨٤١ ـ ١٨٩٢».

مراجع

— Rooul Allier: La philosophie d'Ernest Renan. Paris, 1895.

— René Berthelot: «La pensée philosophique de Renan,» en Rev. de Met. et de Morale, vol. 30 (1923) pp. 365-88.

— Gabriel Seailles: Ernest Renan. Essai de biographie psychologique. Paris 1895.

— André Cresson: Ernest Renan. Sa vie, son Oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris 1949.

— H. Moncel: Bibliographie des Oeuvres d'Ernest Renan. Paris, 1923.

— J. Pommier: Ernest Renan, d'aprés des documents inédits. Paris, 1923.

— K. Gore: L'Idée de progrès dans la pensée de Renan. Paris, 1970.

- J. Pommier: La pensée religieuse de Renan. Paris 1925.

-J. Pommier: La jeunesse cléricale d'Ernest Renan. Paris, 1933.

— H. Psichari: Renan d'aprés lui-mème. Paris, 1937.

— François Millepièrres: La Vie d'Ernest Renan. sage d'occident. Paris 1961.

— Pièrre Lasserre: La jeunesse d'Ernest Renan. Paris. 1932.

— Jules Chaix-ruy: Renan. Paris, 1956.

— René Galand: L'âme celtique de Renan.

ز

ز

الزمان

مشكلة الزمان مشكلة شغلت تفكير الانسان منذ ابتداء وعيه، لما للزمان من تأثير هائل أحسّ به في نفسه وفي العالم المحيط به.

وإشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان نفسه من حيث أنه دائم السيلان، ذلك أن الأجزاء التي يتألف منها الزمان ـ كما لاحظ أرسطو («الطبيعة» ، المقالة الرابعة، الفصل العاشر): أحدها كان ولم يعد بعد موجودا، والثاني لم يأت بعد، والثالث لا يمكن الامساك به: فأجزاؤه أعدام ثلاثة، وما يتألف من أعدام يبدو من المستحيل أن يشارك في الوجود.

وقد رأى الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط، وكذلك أفلاطون، أن ماهية الزمان تقوم في الحركة. ولهذا جاء أرسطو في تعريفه للزمان فربطه بالحركة، وحدّه بأنه «مقدار (عدد) الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» («الطبيعة» ص٢١٩ ب س٢). وهذا التعريف نجده قبل ذلك عند أرخوطاس الترنتي حين عرّف الزمان بأنه «مقدار لحركة معلومة، وهو أيضا على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون» (أورده سنبلقيس في شرحه على «المقولات» لأرسطو، ص٣٥٠ ـ ٣٥١، نشرة كلبفليش، برلين سنة ١٩٠٧).

واللمحات البارزة في هذا التعريف الذي نستطيع أن نقول إنه التعريف العام الشائع عند اليونانيين قبل أرسطو هي: أولا: ارتباط الزمان بالحركة. ثانياً: أن الزمان مقدار أي عدد الحركة وليس الحركة نفسها. ثالثاً: أنه، ولو أنه مقدار الحركة ومقياسها، فانه في الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركة. رابعاً: أن هذه الحركة التي يقاس بها هي الحركة العامة للكون. خامساً: أنه مصدر الكون والفساد، وهو بالتالي قوة فاعلة وليس شيئا سلبيا. سادساً: أنه ليس متوقفا ولا مرتبطا بالنفس الانسانية، وان كان مرتبطا بنفس حية هي النفس الكلية.

وبأرخوطاس تأثر أفلاطون. رأى أفلاطون أن الزمان مظهر من مظاهر النظام في العالم، وأنه شرط ضروري سابق على فعل الصانع، وعامل ثالث يضاف إلى الوجود والصيرورة. أما فيما يتصل بأزلية الزمان عند أفلاطون، فالشراح مختلفون. فالبعض يقول ويؤكد هذا التفسير لرأي أفلاطون ـ ما يقوله أرسطو شرحا لمذهب استاذه استنادا إلى ما قاله أفلاطون في محاورة «طيماوس» (٣٨ ب) من «أن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، من أجل أنه لما كانا قد جاءا إلى الوجود معا فانهما يمكن أن ينحلّا معا إذا أمكن أن يحدث مطلقا هذا الانحلال. وقد صيغ على مثال الطبيعة الباقية على الدوام، كي يكون مشابها للنموذج قدر المستطاع، لأن النموذج (أي الموجود الحي، أو الله) موجود منذ الأزل وإلى الأبد، بينما السماء كانت وهي كائنة وستكون دائما خلال كل الزمان».

والأرجح من هذا الرأي هو الرأي الآخر الذي يفسّر مذهب أفلاطون في الزمان، على أنه يقول بأزلية الزمان وأبديته إذ الزمان ـ عنده ـ على نموذج الموجود الحي أو الله، والله أزلي أبدي. لكن لما كان النموذج أعلى من الشيء الذي هو نموذج له فإنه لم يكن من المستطاع أن يعطي طابع الأزلية بكل معناه وتمامه لهذا الشيء المخلوق. لذا كان الزمان أزليا، ولكن بدرجة أقل في المعنى من أزلية الله. ويتأيد هذا بقول أفلاطون:

«ولكن الله فكّر في أن يحقق نوعا من الصورة المتحركة للسرمدية، ففي نفس الآن الذي وضع فيه نظاما في السماء، جعل من السرمدية، الباقية ثابتة في الوحدة، صورة سرمدية تسير تبعا للمقدار ـ وهذا ما سميناه باسم الزمان».

إن الزمان عند أفلاطون هو «الصورة السرمدية السائرة تبعا للمقدار للسرمدية الباقية في الوحدة». وقوله: «السائرة تبعا للمقدار» معناه أن للزمان أجزاء وصورا. أما أجزاؤه فهي الأيام والشهور والأعوام، وهي تقاس بحركة الشمس وبقية الكواكب، أما صور الزمان فهي «ما كان، وما سيكون».

ثم جاء أرسطو فقدم عرضا شاملا لنظرية الزمان، سيكون له الأثر الحاسم في تطورها في القرون التالية:

يبدأ أرسطو بأن يربط الزمان بالحركة قائلا ان الزمان لا يوجد دون الحركة أو التغير بوجه عام، إذ أننا حين لا نشعر بتغير أو حركة لا نشعر بمرور زمان. لكن ليس معنى هذا أن الزمان هو الحركة، لأن الحركة أو التغير لشيء إنما هو في الشيء نفسه وحده أو حيث يكون الشيء المتحرك أو المتغير، بينما الزمان في كل مكان، وفي كل الأشياء، أو بعبارة أخرى: الزمان لا يخضع للحركات الجزئية، وإنما هو عام. ودليل آخر هو أن «كل تغير اما أسرع واما أبطأ، بينما الزمان ليس كذلك، لأن البطء أو السرعة تحددان الزمان: فالسريع هو المتحرك كثيرا في وقت قليل، والبطيء هو المتحرك قليلا في وقت كثير. ولكن الزمان لا يحدد بالزمان سواء على أساس أنه كم، وعلى أساس أنه كيف» («الطبيعة» ص٢١٨ س١٣ ـ ١٨). ومعنى هذا البرهان الثاني أن الزمان منتظم،راتب، ولذا تقاس به الحركة وهي ليست بمنتظمة ولا راتبة.

الزمان إذن ليس حركة، بيد أنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تتضمن المقدار (أو العدد). والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل، والزمان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل في الحركة، فالزمان اذن نوع من العدد. و«المتقدم» و«المتأخر» في الزمان هو الآن. أن الآن يقسّم الزمان بالصورة، ويحدّ جزئيه ويوحّد بينهما («الطبيعة» ٢٢٢أ س١٧ ـ س١٩). وليس في الآن حركة ولا سكون.

وقد شرح أبوالبركات البغدادي في كتابه: «المعتبر في الحكمة» (ج ٢ص٧٨ ـ ٧٩، طبع حيدر أباد سنة ١٩٣٩) العلاقة بين الآن والزمان شرحا جيدا فقال: «أن الزمان يلقى الموجود بالآن، فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله. وليس دخوله بأن يتلو آنا، بل بأن يستمر منجرّاً على الاتصال. فمتى التفت إليه ملتفت، أو اعتبره معتبر، أو وقّته موقّت، وجد الداخل الوجود منه هو آن، لا زمان. فأما أن الآنات لا تتتالى حتى يكون منها الزمان، فكما لا تتتالى النقط فيكون منها خط، لأنها ما لا ينقسم، ومجموع ما لا ينقسم (وهو هنا الخطّ) فهكذا يتصور الزمان في وجوده وتصوره».

ويتساءل أرسطو في آخر بحثه في الزمان («الطبيعة» ص٢٢٣أ، س٢٩ ـ ٢٢٤أ س٢) عن الحركة التي يعدّها الزمان، قال: هل هو عدد لأية حركة كانت؟ وأجاب بالسلب، لأنه رأى أن الزمان يجري فيه كل نوع من أنواع الحركة وإذا كان كذلك فإنه ليس عدد واحد منها، بل عدد الحركة المتصلة. ولا حركة متصلة إلاّ الحركة الدائرية، والحركة الدائرة هي حركة الفلك. وعلى هذا فإن الحركة التي يعدّها الزمان هي إذن حركة الفلك.

ثم جاءت الأفلاطونية المحدثة ففرقت بين نوعين من الزمان: «زمان طبيعي، وهو الذي عناه أرسطو في تعريفه،»وزمان أصيل حقيقي أول هو حياة النفس الكلية. وهذا الزمان الثاني يحاكي الكلية الحاضرة، والمعية الدائمة، واللانهائي الحاضر بالفعل. والزمان يحاكيها لأنه يريد دائما أن ينضاف نماء جديد اليه. فهذا النحو من الوجود هنا (أي في النفس الكلية) يحاكي ذلك الموجود في أعلى (أي في الواحدوالعقل). فلنتجنب إذن أن نبحث عن الزمان خارج النفس الكلية كما علينا أن نتجنب السرمدية خارج الموجود الأكمل» (أفلوطين: «التساعات»، الثالثة، م٧، ف١٠). ويفصل تلميذ أفلوطين وهو فورفوريوس الصوري، هذه النظرية ويقرر أن الزمان لا ينفصل عن النفس الكلية، لأن السرمدية لا تنفصل عن العقل. وهذا الزمان يمكن أن ينظر اليه على أنه ذو دورات، كدورات الكواكب المختلفة، وكل دورة من دورات النفس الكلية تكوّن السنة الكبرى.

ذلك هو الزمان الأصيل عند أفلوطين وتلميذه فورفوريوس: فهو وحياة النفس الكلية سواء، وهو تبعاً لهذا معقول يكاد أن لا ينتسب في شيء إلى المحسوس، بعكس الزمان الطبيعي الذي قال به أرسطو وتلاميذه من المشائيين حين نشدوه في الحركات والتغيرات الجارية في العالم المحسوس.

ومن الافلاطونيين المحدثين أياميلخوس الذي قرر ان السرمدية هي الأن الحاضر τὸ νῦν ، والعقل يحيا بها، كذلك تحيا النفس في حاضر غير قابل للقسمة، أي في آن، محاكية بذلك الأن الحاضر في سرمدية العقل الذي صدر عنه. ويرى أن السرمدية هي المقياس الكلي للموجودات الحقيقية، بينما ينظر إلى الزمان القائم بذاته على أنه جوهر يقيس الكون والفساد.

والسرمدية هي الأخرى ـ عند أياميلخوس ـ جوهر قائم بذاته كالزمان.

ونترك الفلسفة اليونانية لنلتقي بالقديس أوغسطين، الذي كرّس لمشكلة الزمان صفحات جميلة العبارة حارة النبرة في كتابه «الاعترافات». يقول أوغسطين وهو يعرض مناجيا نفسه اشكالات الزمان: «يبدو لي أن الزمان امتداد. ولكن، امتداد ماذا؟ لا ادري. أللروح؟ ماذا أقيس حقا، يا الهي، حينما أقول مثلا: هذا الزمان أطول من الآخر، بوجه عام، أو بوجه خاص. إن هذا الزمان ضِعْف الآخر؟ إنني أقيس الزمان، أعرف ذلك. ولكني لا أقيس المستقبل، لأنه لم يأت بعد، ولا الحاضر لأنه آن (أي لا يتجزأ وغير ممتد)، ولا الماضي لأنه ليس حاضرا بعد. فماذا أقيس اذن؟و لقد قلت ذلك: إنه ليس الزمان الذي مضى، ولكنه الزمان الذي يمضي» («الاعترافات» م١١، ف٢٦). أي أن قياس الزمان عملية بوصفه فعلا يمضي في مدة، ولهذا فان الزمان لا وجود له إلا إذا كان في النفس تأثر مستمر. ويمضي بعد ذلك ويقول: «عقلي، فيك أقيس الزمان، ولا تسألني بعد هذا مضايقا: وكيف ذاك؟ بل دعني ولا تشتت خاطري بعاصفة خيالاتك. إنني أقيس فيك الزمان، أقيس الأثر الذي تتركه الأشياء وهي مارة فيك، وأقيس هذا الأثر حال كوني أقيس الزمان». («الاعترافات» م١١، ف٢٧).

ويرد أوغسطين آنات الزمان الثلاثة إلى أحوال للنفس هي: الذاكرة (الماضي)، والانتباه (الحاضر)، والتوقع (المستقبل). «فمن ذا الذي يستطيع أن يقول أن المستقبل لم يأت في النفس بعد، إذا كان في النفس توقع المستقبل؟ ومن ذا الذي يستطيع أن يقول: الماضي ليس حاضرا بعد، إذا كان في الذاكرة ذكرى الماضي؟ ومن يستطيع أن يقول أن الحاضر ليس له حيز لأنه يمر في نقطة غير قابلة للقسمة، إذا كان ثمت انتباه فيه يمر ما سيكون حاضرا؟ ليس المستقبل طويلا، لأنه غير موجود، وإنما الطويل توقّع المستقبل، وليس الماضي طويلا، إذ هو غير موجود بعد، وإنما الطويل هو ذاكرة الماضي» («الاعترافات» م١١ ف٢٨).

وهذا يدل على أمرين: الأول أن الزمان لا يقوم إلا بالنفس، والثاني أن الزمان ليس مكونا من آنات غير قابلة للقسمة، وإنما هو مدة متصلة. والطابع الأصيل للزمان اذن هو المدة والاستمرار، كما سيقول بهذا برجسون فيما بعد. ومن هنا أيضا نجد في نظرية أوغسطين في الزمان اتجاها جديدا في فهمه: فبدل أن يكون الزمان موضوعيا، سيعد ذاتيا قائما بالنفس الانسانية وحدها. وبدلا من أن يعنى فيه بالآن الحاضر وحده، ستتجه العناية إلى الأنين الأخرين، وبخاصة الآن المستقبل.

وننتقل الى العصر الحديث فنجد نيوتن قد قسّم الزمان إلى زمانين: مطلق، ونسبي. أما الزمان المطلق، فهو الزمان الحقيقي الرياضي، وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته، في غير نسبةٍ إلى أي شيء آخر خارجي، ويسيل بأطراد ورتوب، ويسمى أيضا باسم المدة. وعلى العكس من هذا نجد الزمان النسبي: ظاهريا عاميا، وهو مقياس حسّي خارجي لأية مدة بواسطة الحركة، وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وأعوام، وقد يكون دقيقا، وقد لا يكون متساويا مطردا. وهذا الزمان الثاني يستخدم في الفلك مقياسا لحركة الأجرام السماوية، لأن زمان الفلكيين مرتبط بحركة، بينما الزمان المطلق، كما قلنا، لا يرتبط بأية حركة.

وفي مقابل نيوتن قرر ليبنتس أن الزمان هو نظام التوالي، وهو اذن لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى، أي أنه تابع للأشياء، وليس سابقا عليها. ويسوق الدليل على هذا معتمداً على مبدأ العلة الكافية فيقول: انه لو اعترض انسان قائلا: لماذا لم يخلق الله الأشياء كلها قبل الوقت الذي خلقها فيه بسنة؟ واستنتج من هذا أن الله قد فعل شيئا ليس من الممكن أن يكون ثمت علة لماذا فعله ولم يفعل غيره، أي أنه لا توجد هنا علة لكونه خلق الأشياء في هذه اللحظة المعينة دون غيرها.

وفي أثرهما جاء امانويل كنت فتناول مشكلة الزمان بتفصيل وعمق. وينقسم عرضه لمذهبه في الزمان إلى نوعين: ميتافيزيقي، ومتعالي.

في العرض الميتافيزيقي يبينّ لنا:

١) الزمان ليس تصوراً تجريبيا مستمدا من تجربة ما. ذلك أن المعية أو التوالي لا يقعان تحت الادراك الحسّي، إذا لم

يكن الامتثال القبلي للزمان أساسا لهما. فنحن لا نستطيع أن نتصور أن شيئا يوجد في نفس الوقت الذي يوجد فيه شيء آخر (المعية) أو في وقتين مختلفين (التوالي) إلا على أساس تصور وجود زمان قبلي تجري عليه المعية أو التوالي.

٢) الزمان امتثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل العيانات. ونحن لا نستطيع التجرد عن فكرة الزمان بالنسبة إلى الظواهر بوجه عام، لكننا نستطيع التجرد عن الظواهر بالنسبة للزمان، وبعبارة أبسط: الظواهر لا تدرك بدون تصوّر زمان، ولكن الزمان يتصوّر بدون ظواهر.

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم إمكان المبادىء الضرورية اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بديهيات الزمان بوجه عام. وليس للزمان غير بُعْدٍ واحد.

٤) الزمان ليس مدركا تصوريا منطقيا discursif، بل هو شكل من العيان الحسّي.

٥) لا نهائية الزمان لا تعني شيئا أكثر من أن كل مقدار معيّن من الزمان لا يكون ممكنا إلا بتحديدات في الزمان الوحيد الذي يستخدم أساسا له. ولهذا يجب أن يكون الامتثال الأصلي للزمان معطى على أنه لا محدود.

وفي العرض المتعالي يبين كنت:

أ) أن الزمان ليس شيئا موجودا في ذاته، أو أنه داخل في تركيب الأشياء كتعيين موضوعي لها.

ب) والزمان ليس شيئا آخر غير شكل الحسّ الباطن، أعني شكل عياننا لأنفسنا ولحالتنا الباطنية.

جـ) والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامة. وليس للزمان قيمة موضوعية إلا بالنسبة إلى الظواهر، لأنها موضوعات لحواسنا.

ويحارب كنت بشدة كل دعوى تدعي أن للزمان حقيقة مطلقة. إنّ للزمان حقيقة تجريبية، لكن ليس له حقيقة مطلقة.

(راجع تفصيل هذا في كتابنا: «أمانويل كنت» جـ١ ص١٩٣ - ١٩٧).

وهنا نصل إلى برجسون الذي كرّس لمشكلة الزمان فصولا طويلة في كتابه: «المعطيات المباشرة للشعور» (سنة ١٨٨٩) و«المدة والمعية» (سنة ١٩٢٢) كما لا يخلو أي كتاب من كتبه الأخرى من الخوض في مسألة الزمان، وخصوصا كتاب «التطور الخالق» (سنة ١٩٠٧) في الفصل الرابع منه.

يميّز برجسون تمييز حادا بين الزمان والمكان على نحو يمكن اجماله كما يلي:

الزمان يعني	المكان يعني
المدة الحقيقية	الامتداد
الكثرة الكيفية	العدد
اللاتجانس	التجانس
التوالي	المعية، التتالي
الكيف	الكمّ
التغير	الثبات
البطون	الخروج
الاتصال النفسي	الانفصال
اللاممتد	الممتد
النفوذ المتبادل	عدم قابلية النفوذ
التلقائية، الحرية، التطور الخالق	الضرورة
الشعور	الآلية
الروح	المادة

ويميّز برجسون بين الزمان الحيوي، ويسميه: المدة durée، وبين الزمان الفيزيائي، زمان الساعات. فالأول كيفي، لا متجانس، ينفذ بعضه في بعض، أما الثاني فيتسم بالكم، والتجانس، وعدم النفوذ. الأول هو المدة الحقيقية، التي هي اللاتجانس المحض، والكثرة الكيفية، والاختراع المستمر، والنضوج. أما الزمان الفيزيائي فهو تصور هجين أندسّ فيه تصور المكان، وهو مقياس للطول على غرار المكان.

ونختم هذا العرض ببيان رأي هيدجر في الزمان، كما أوضحه في كتابه الرئيسي وهو «الوجود والزمان». وتحليل هيدجر لمعنى الزمان مرتبط بنظريته في الوجود الانساني.

إن الطابع الأساسي للوجود الانساني هو الهمّ Sorge، فالموجود الانساني مهموم بتحقيق امكانياته في الوجود. والهم يتخذ ثلاثة تراكيب: الهم بتحقيق الممكنات (= المستقبل)، الهم مما تحقق من ممكنات (= الماضي)، والهم بما يجري تحقيقه من ممكنات (= الحاضر) ولهذا يتصف الهم بهذه الأحوال الزمانية الثلاث: المستقبل، الماضي، الحاضر. والزمانية هي الوحدة الأصلية لتركيب الهم. والزمانية «تجعل الهم ممكناً» من حيث أنها

هي الآنية وهي تسعى للتخارج في هذه الأنحاء الثلاث. ومن هنا فان المستقبل والماضي المتكدس والحضور يمكن أن تعدّ بمثابة التخارجات الثلاثة للزمانية.

والزمانية لا تكون، بل تتزمن. انها تتزمّن ابتداء من المستقبل، بوصفه الاتجاه الاساسي للزمان.

والزمانية الأصلية متناهية، لأنها تتزمن ابتداء من مستقبل متناه، لأن هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء، إذ الموت له بالمرصاد.

كيف تجعل الزمانية العالم ممكنا؟

إنها تجعله ممكنا من حيث أن فيها شيئا هو بمثابة أفق، وهو وحدة تخارجية. وتخارجات الزمانية هي انطلاقات «نحو» وانطلاقات «الى». وهذا الالى Wohin يدل على أن انطلاقة التخارج تمتد وتنبسط على هيئة أفق، مما يجعل «في» Worin ممكنا.

والعلاقة بين التخارجات الزمانية للحضور، والمستقبل، والماضي ليست رابطة توال في الزمان للحظات الزمان الثلاث. ذلك أن «الماضي» ليس «خلف» الحاضر بوصفه شيئا لم يعد موجودا بعد. وليس «المستقبل» هو «الامام» بوصفه ما ليس بعدُ، بل ينبغي بالأحرى أن يقال أن «الماضي» يتجاوز الحاضر والمستقبل معا. فالمستقبل ليس هو ما ليس بعد، والذي سيكون، بل هو يتم بأن يكون الحاضر والماضي. والحاضر ليس هو البعد الذي يتلو الماضي ويسبق المستقبل بل هو يوجد مع الماضي والمستقبل معا. فالتوالي اذن توال أفقي. والبعد الأصيل للزمانية عمودي. والزمانية هي التخارج الأصيل في ذاته وبذاته.

والخلاصة أن الماضي يوجد في ذاته المستقبل، والمستقبل هو خارج الماضي وفي نفس الوقت ينطوي في ذاته على الماضي. ونفس الشيء يقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي ومع المستقبل معاً. فكل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاث تنطوي اذن على سائرها، لكن على طريقته الخاصة، أي حسب منظوره الخاص، وفي نفس الوقت هو مندرج في سائرها وفقا لمنظورها.

مراجع

عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ط١ سنة ١٩٤٥، القاهرة، ط٢ سنة ١٩٥٥، القاهرة.

— Aristote: **Physique**, l. 4, c. 10-14; **Métaphysique**, l. V, c. 13, **XII** 6.

— G. Bachelard: **La dialectique de la durée, Paris**, 1933.

— St. Augustin: **Confessions**, l. **XI**, 17-40, Cité de Dieu, l. **XI**, c. 6; **XII**, c. 15.

— H. Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1889. - Durée et simultanéité, 1922, Paris.

— A. Grunbaum: Philosophical problems of space and time, New York, 1963.

— G. Guillaume: Temps et verbe, Paris, 1929.

— Heidegger: Sein und Zeit, Halle, 1927.

— I. Kant: Kritik der Reinen Vernunft.

— J. Guitton: Le temps et l'eternité chez Plotin et st. Augustin.

— E. Minkowski: Le temps Vécu.

— J. Piaget: Le Developpement de la notion de temps chez l'enfant, Paris, 1946.

— R. Poirier: Essai sur quelques caractères des notions de l'espace et de temps, Paris, 1932.

— H. Reichenbach: The direction of time, Berkeley, 1956.

— L. Sklar: Space, time, and spacetime, Berkeley, California, 1974.

— Symposium on Space and time, in Noos, vol. XI, n. 3, September 1977, Indiana university.

— Revue de Métaphysique et de Morale, Numéro spécial: Temps et Histoire, 84e année, n°1, Jan. Mars, 1979.

زينون الإيلي ← **الايلية**

زينون الرواقي ← **الرواقية**

س

س

سارتر

Jean Paul Sartre

فيلسوف وأديب فرنسي. ينتسب إلى المذهب الوجودي.

ولد في باريس في الحادي والعشرين من شهر يونيو سنة ١٩٠٥. وكان والده جان باتيست سارتر ضابطاً في البحرية الفرنسية، وكانت أمه آن ماري اشفيتزر ابنة عم المفكر والعالم اللاهوتي الشهير الدكتور ألبرت اشفيتزر الحاصل على جائزة نوبل للسلام في سنة ١٩٥٢. وتوفي أبوه بعد عام واحد من ولادته. فكفلته أمه ووالدها ووالدتها، وعاش معهم في ميدون (ضاحية من ضواحي باريس الجنوبية) ثم في باريس في شارع لوجوف Le Goff في المدة من سنة ١٩٠٨ الى سنة ١٩١٥. والتحق بالصف الخامس في ليسيه هنري الرابع سنة ١٩١٦، حيث تعرّف بزميله بول نيزان Paul Nizan. وفي تلك السنة اقترنت أمّه بمهندسٍ في البحرية، فأنتقل مع أمه وزوجها الى ميناء لاروشل (غربي فرنسا) فأقام فيها حتى سنة ١٩٢٠ حين عاد الى باريس فألتحق بالصف الأول من ليسيه هنري الرابع وحصل على البكالوريا (شهادة الثانوية العامة) في السنة التالية، والتحق بالصف المؤهل لدخول مدرسة المعلمين العليا في سنة ١٩٢٤، في مدرسة لوي لوجران. وفي سنة ١٩٢٤ دخل مدرسة المعلمين العليا، وكان من زملائه ريمون آرون، وعالم النفس لاجاش La gache وزميله السابق بول نيزان Paul Nizan. وحضرّ الاجريجاسيون فرسب فيها في المرة الأولى سنة ١٩٢٨، لكنه نجح فيها في سنة ١٩٢٩ وكان ترتيبه الأول. وكان السبب في رسوبه في المرة الأولى استقلال آرائه التي ابداها في الامتحان التحريري. وكانت سيمون دي بوفوار هي الثانية في الترتيب. وكان لقاؤهما لأول مرة في يوليو سنة ١٩٢٩ أثناء امتحان الاجريجاسيون وقد روت هذا اللقاء وبداية علاقتها - التي ستستمر حتى موت سارتر - في مذكراتها بعنوان: «مذكرات فتاة عاقلة» (ص٣٣٨-٣٤٢).

ثم عينّ مدرساً في ليسيه لوهافر Le Havre سنة ١٩٣١ حيث أمضى عامين، في أثنائها قام برحلات إلى أسبانيا وايطاليا وانجلتره. وعُني بقراءة مؤلفات جويس Joyce وسلين Céline.

وفي سنة ١٩٣٤، كان عضو بعثة في المعهد الفرنسي ببرلين. وبدأ يقرأ هسرل وكافكا وفولكنر Faulkner.

وعاد في نفس السنة - سنة ١٩٣٤، إلى عمله مدرساً في ليسيه لوهافر حيث امضى عامين آخرين (١٩٣٤ - ١٩٣٦)، وفي أبانها كتب الصورة الأولى لروايته «الغثيان»، لكن الناشر - ويا لحماقة الناشرين ومن يقرأون لهم أحياناً!.. خصوصاً الناشرين الفرنسيين - رفض أن ينشرها، مع أنه سينشرها بعد ذلك ويبيع منها حتى نهاية سنة ١٩٧٨: مليونا وستمائة ألف نسخة!!

ثم انتقل مدرساً في ليسيه مدينة لاون Laon (في شمال فرنسا) سنة ١٩٣٧. ولما قامت الحرب في سبتمبر سنة ١٩٣٩، دُعي لحمل السلاح فلحق بفرقته في نانسي. وفي سنة ١٩٤٠ اخذ أسيراً في أعقاب هزيمة فرنسا أمام المانيا واودع معسكر اعتقال. لكن أُطلق سراحه هو وبعض المدنيين الفرنسيين في أبريل سنة ١٩٤١ بفضل أوراق

مزوّرة حذف منها أنه كان جندياً في الجيش. وعينّ مدرساً في ليسيه باستير في باريس. وكوّن مع مرلوبونتي Merleau - Ponty خليّة مقاومة ضد الألمان اسمها: «الاشتراكية والحرية».

في سنة ١٩٤٢ بدأت فترة الكتابة في المقاهي في حي سان جرمان في الشاطىء الأيسر في باريس، خصوصاً في مقهى الفلور Café de Flore ومقهى Les deux - magots.

وفي سنة ١٩٤٤ تعرف إلى كامي Camus وجان جينيه، وأسس مجلة «الأزمنة الحديثة».

وفي سنة ١٩٤٥ زار الولايات المتحدة الأميركية، وألقى محاضرة كان لها شهرة ودويّ، لأنه بسّط فيها المذهب الوجودي، وعنوانها: «الوجودية نزعة إنسانية».

وفي سنة ١٩٤٦ اختلف مع كامي، وقام برحلات إلى سويسرا وايطاليا وهولندا والسويد.

وحاول العمل السياسي في سنة ١٩٤٨، فأسّس حزباً اسمه «التجمّع الديمقراطي الثوري». وفي نفس السنة وضع الفاتيكان مؤلفات سارتر كلها على القائمة السوداء Index!

وفي سنة ١٩٤٩ اختلف مع «الحزب» الذي أسّسه؛ ووقع في سجال لاذع مع الكاتب الفرنسي الكبير فرانسوا مورياك François Mauriac.

وفي سنة ١٩٥٢ وقعت القطيعة التامة بينه وبين كامي. وفيها التقى مع هيدجر .

وفي سنة ١٩٥٤ سافر إلى برلين، والاتحاد السوفييتي ـ وكان قد بدأ يتقرب الى الماركسية والشيوعية ـ وتشيكوسلوفاكيا، وصار نائب رئيس جمعية الصداقة الفرنسية الروسية. وفي السنة التالية زار الصين.

وفي سنة ١٩٥٦ احتج على غزو روسيا للمجر، وبدأت علاقته مع الشيوعية تتوتر، وترك جمعية الصداقة الفرنسية الروسية.

وفي سنة ١٩٥٧ احتج ضد عمليات التعذيب التي كانت تقوم بها الشرطة والجيش الفرنسيان ضد المجاهدين الجزائريين.

وفي سنة ١٩٥٨ تظاهر ضد ديجول الذي كان قد تولى السلطة في فرنسا في مايو سنة ١٩٥٨ بفضل القادة العسكريين وإذعان البرلمان الفرنسي.

وفي سنة ١٩٦٤ مُنِح جائزة نوبل Nobel في الآداب، لكنه رفض استلامها، وكان مقدارها ٢٥٠,٠٠٠ كورون سويدي، فأعيد المبلغ إلى مؤسسة جائزة نوبل. وبرر هذا الرفض على أساسين: شخصي، وموضوعي. فقال: «إن رفضي (لاستلام الجائزة) ليس فعلاً مرتجلاً، وإنما بسبب أنني رفضت دائماً التشريفات الرسمية... وهذه الفكرة تنبع من تصوّري لمهمة الكاتب... ذلك أن كل ألوان التمييزات التي يمكن ان يقبلها الكاتب تُعرّض قرّاءه لضغط أراه غير مرغوب فيه». أما عن الأسباب الموضوعية لهذا الرفض، فقد قال: «إن المعركة الممكنة الوحيدة الآن في جبهة الثقافة هي معركة التعايش السلمي بين ثقافتين: احداهما ثقافة الشرق، والأخرى ثقافة الغرب. والمواجهة... يجب أن تتم بين الناس والثقافات، دون تدخل للنظم والمؤسسات... وأنا أعلم تمام العلم ان جائزة نوبل ليست جائزة أدبية يمنحها الغرب، لكنها تكون بحسب ما يصنع بها المرء... لكنها في الموقف الراهن تبدو موضوعياً كأنها امتياز يخص به الكتّاب الغربيون والمتمردون في الشرق» (والمقصود بالغرب: العالم الغربي ـ أوروبا الغربية، وأميركا؛ والمقصود بالشرق: روسيا والدول التابعة لها).

وفي سنة ١٩٦٥ تبنى فتاة تدعى ارلت القيّم Arlet-te El Kaim وكان قد التقى بها في سنة ١٩٥٦ وهي طالبة آنذاك.

وفي سنة ١٩٦٨ أدان غزو روسيا وحلفائها لتشيكوسلوفاكيا إثر ما عرف بـ«ربيع براج» أي حركة التحرر التي قام بها دوبتشك في تشيكوسلوفاكيا.

وفي سنة ١٩٦٩ توفيت أمّه. وهاجم «قانون التوجيه الجامعي» الذي أصدره أدجار فور وكان كارثة على التعليم الجامعي في فرنسا.

وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٨٠ دخل المستشفى لعلاج oédème pulmonaire وتوفي فيه في الساعة التاسعة من مساء يوم ١٥ أبريل سنة ١٩٨٠ ودفن في مقبرة مونبرناس وأحرقت جثته تنفيذاً لما أوصى به.

راجع عن تفاصيل حياته هذه مقالاً في جريدة Le

Monde بتاريخ ١٧/٤/١٩٨٠ استند فيه الكاتب الى الكتب التالية:

- Francis Jeanson: Sartre dans sa vie. Paris , Seuil 1974.
- Contat at Rybolka: Les Ecrits de Sartre. Paris, Gallimard 1970.

مؤلفاته

1936: L'imagination; «La transcendance de l'ego» (en Rech. Pilos. VI).
1938: La Nausée
1939: Le Mur; Esquisse d'une théorie des Emotions.
1940: L'imaginaire
1943: Les Mouches; L'Etre et le Néant.
1945: Les Chemins de la Liberté: I. L'Age de raison. II Le sursis - Huis Clos.
1946: L'existentialisme est un humanisme - Refléxion sur la question juive- Morts sans sépulture - La Putain respectueuse
1947: Baudelaire - Les Jeux sont faits - Situations (1)
1948: L'Engrenage - Les Mains sales - Situations II
1949: Les Chemins de la Liberté III: La Mort dans L'âme- Situations(III)
1951: Le Diable et le bon Dieu
1952: Saint Genet, Comédien et Martyr
1954: Kean
1956: Nekrassov
1960: Les sequestrés d'Altona- Critique de la raison dialectique.
1963: Les Mots- Situatione (IV, V, VI)
1966: Les Troyennes (adaptation d'Euripide)
1971: L'Idiot de la Famille: Flaubert, 1821 - 1857, T.I.II
1972: Situations (VIII, IX)
1973: L'Idiot de la famille III
1976: Situations, X
1980: Trois Entretiens avec Benny Lévy (parus dans le Nouvel Observateur No 800, 801,802.

تطور فلسفته

يمكن تقسيم تطور سارتر الفلسفي إلى ثلاث مراحل:

أ) المرحلة النفسانية.

ب) المرحلة الأنطولوجية.

جـ) المرحلة الديالكتيكية.

أ) المرحلة النفسانية: وتمثلها:

١) مقالة في مجلة «الأبحاث الفلسفية» سنة ١٩٣٦ بعنوان: «علوّ الأنا».

٢) كتاب «التخيل» L'Imagination (سنة ١٩٣٦).

٣) كتاب: «الخيالي» L'Imaginaire (سنة ١٩٤٠).

في المقالة الأولى يناقش سارتر المعاني الأساسية في ظاهريات هسرل: الرد الظاهرياتي، وضع العالم بين أقواس، الشعور المحض. وينتهي إلى تقرير أن هسرل لم يدفع بالرد الظاهرياتي إلى مدى كاف، وأنه بقوله بالهوية بين الأنا وبين الشعور المحض إنما وصل إلى خليط من العناصر المتباينة تبايناً أصلياً. ذلك أن الذات ليست كالشعور المحض الذي يستنفد نفسه في العيان المباشر، بل هي تعلو على الشعور وتكوّن جزءاً من العالم ذلك أن سارتر، في الوقت الذي كان فيه متأثراً كل التأثر بهسرل، كان أيضاً خاضعاً لتأثير هيدجر. ومن هنا نجده في مقال له بتاريخ سنة ١٩٣٩ (نشر ضمن «مواقف» جـ ١ ص ٢٩ - ٣٢) يكمّل قصدية هسرل بالوجود - في العالم عند هيدجر. فبعد أن يورد عبارة هسرل المشهورة: «كل شعور هو شعور بشيء ما» يقول إن «فلسفة العلوّ تلقي بنا على قارعة الطريق، وسط التهديدات تحت ضوء يعمي الأبصار، أن يوجد، هكذا يقول هيدجر، هو أن يوجد - في العالم: وعليك أن تفهم هذا «الوجود - في...» بمعنى الحركة. ان يوجد هو أن ينفجر éclater في العالم، هو أن يبدأ من عدم عالم وشعور ابتغاء أن ينفجر شعوراً - في

العالم أن الشعور متى ما حاول أن يستجمع نفسه وأن يتطابق في النهاية مع نفسه. . . فإنه يُعدِم نفسه. وهذه الضرورة للشعور أن ينفجر كشعور بشيء آخر غير ذاته، هو ما يسميه هسرل باسم «القصدية» («مواقف» جـ ١ ص ٣١).

٢) وفي كتاب «التخيل» يأخذ سارتر على النزعة الوضعية في علم النفس الخلط بين الادراك (التصور) وبين التخيل، وهو خلط يرجع إلى رفضها أن تعزو إلى التخيل ملكة تنظيم وتركيب تجربتنا. ونتيجة لهذا الخط تقرر هذه النزعة ان الأدراك والتخيل انما يقومان كلاهما بإيجاد شبح للأشياء أو صور شبحية أمام العقل، ولا فارق بينهما إلّا في درجة وضوح هذه الأشباح: فهي أوضح في الأدراك منها في التخيل. فجاء سارتر وقرر أن للتخيل نشاطاً وفعالية ذاتية يقوم بها الشعور - الشعور المتخيِّل - وهذا النشاط ليس موضوعه مجرّد أمر نفسي، بل موضوعه هو الشيء الذي تخيله هو بذاته وشخصه، وبعبارة اخرى: التخيل هو نوع آخر من الشعور يتوجه إلى نفس الموضوعات التي يتوجه إليها الأدراك الحسّي، لكنه بوصف هذه الموضوعات غير موجودة، على الأقل في وقت تخيّلها، فإن التخيل يقيم، إلى جانب موضوعات الإدراك الحسيّ، موضوعات اخرى غير موجودة. وهكذا نجد ان للشعور بُعداً ثانياً، هو بُعد الأشياء غير الموجودة، الأشياء اللاواقعية. وهذا البعد هو وليد الحرية والدليل القاطع عليها، إذ يدل على أن الشعور ليس مقسوراً أو ملزماً بالتعلق بما هو كائن، بل في وسعه أن يتعلق بما ليس بكائن. إن في استطاعته أن يتحرر من معطيات الواقع، من تسلسل من هذا إلى ذاك، وان يفلت من دائرة الأشياء الواقعية. ومعنى هذا أن الشعور غير خاضع للضرورة الزمانية - المكانية التي تفرض نفسها على الأشياء. وهكذا نرى سارتر مرة اخرى ينتقل من بحث نفساني ظاهرياتي إلى آخر انطولوجي وجودي.

٣) وهذا يتجلى على نحو أبين في كتابه «الخيالي» (سنة ١٩٤٠) الذي يؤكد فيه معنى الحرية ابتداءً من فكرة ما هو خيالي. وفيه يأتي بمثال صار مشهوراً مفاده أن كوني وأنا في هذا المقهى، أشاهد غياب بطرس الذي أنا على موعد معه في هذا المقهى في ساعة معلومة، أشاهده على خلفية الحاضرين في المقهى - هذا في الوقت نفسه اكتشاف للحرية الاساسية التي للأنسان في أن يشاهد غياب (= عدم وجود) كائن غائب وكأنه واقعة مشاهدة.

والمبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن «الوجود يسبق الماهية». ويلاحظ أن هيدجر لم يستعمل هذه العبارة، وإن تضمنها مذهبه وكل مذهب وجودي. وقد كان السائد في الفلسفة المبدأ المضاد لهذا القول، وهو أن الماهية تسبق الوجود: فقبل أن يوجد العالم كانت صورته أو فكرته في عقل الله، وقبل أن يوجد شيء تسبق وجوده فكرة عند صانعه، ومن هنا كان يقال إن ثمة طبيعة للإنسان، «وهذه الطبيعة الإنسانية، وهي التصور الإنساني، توجد عند جميع الناس، أي أن كل فرد من الناس هو مثال جزئي لتصور كلي هو الإنسان» («الوجودية نزعة إنسانية» ص ٢٠) أما الوجودية فترفض هذا الرأي وتقول: إن الوجود يسبق الماهية، أي فيما يتصل بالإنسان مثلاً: الإنسان يوجد أولاً، ويصادف، وينبثق في العالم، ثم يتحدد من بعد. فالإنسان في أول وجوده ليس شيئاً ولا يمكن أن نحده بحد؛ وعلى ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية. بل الإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد ان يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود . (الانسان صانع نفسه).

الانسان يوجد أولاً غير محدد بصفة، ثم يلقي بنفسه في المستقبل، ويشعر أنه يلقي بنفسه في المستقبل، وذلك بالأفعال التي يؤديها. ولهذا فإن الانسان هو أولاً مشروع وتصميم يحيا حياة ذاتية؛ ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع، بل الإنسان هو الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع.

وما دام الإنسان مشروعاً وتصميماً يضعه لنفسه، فإنه بالضرورة مسؤول عما يكون عليه. وكل إنسان يحمل المسؤولية الكاملة عن وجوده. ولا تقتصر هذه المسؤولية عليه وحده بوصفه فرداً، بل تمتد إلى الناس جميعاً، لأن القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني الإنسان، فالإنسان حينما يختار نفسه هو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس؛ ذلك لأنه باختياره هذا يرسم الإنسان كما يرى أن يكون؛ إذ أن اختياره لهذا أو ذاك توكيد في الوقت نفسه لقيمة ما يختاره، لأننا لا نختار أبداً ما نؤمن أنه شر وإنما نختار دائماً ما نعتقد أنه خير، ولا شيء يمكن أن يكون خيراً لنا دون أن يكون ايضاً خيراً للآخرين. فبتشكيلنا

لصورة أنفسنا نحن نشكل في الوقت عينه صورة الانسان. وهكذا نرى أن مسؤوليتنا اكبر بكثير جداً مما نظن، لأنها تلزم الانسانية كلها. وحتى الأفعال الشخصية، مثل الزواج، تلزم سائر الناس؛ فاختياري مثلاً أن أتزوج وأن انجب أولاداً، حتى ولو كان الأمر عندي أمراً متعلقاً بحالتي الخاصة أو بملذاتي وشهواتي، فإن هذا الاختيار نفسه يمس الناس جميعاً. وعلى هذا فأنا مسؤول قبل نفسي وقبل الناس جميعاً في آن واحد معاً.

وهذه المسؤولية البالغة الهائلة، لأنها تمس الناس جميعاً، لا بد أن تثير في الانسان القلق البالغ الهائل أيضاً. إذ كيف لا أكون مهموماً كل الهم والقرار الذي اتخذته وإن بدا في الظاهر انه قرار شخصي - إنما هو قرار يمس جميع البشر؟! نعم! إن الانسان يحاول الفرار من هذا القلق، بإسدال قناع عليه، ولكن هذا القناع لن يستر الحقيقة الرهيبة الكبرى، وهي أن المسؤولية هنا مسؤولية كلية.

وثم نتيجة ثانية للقول بأن الوجود يسبق الماهية، ألا وهي الحرية فما دام الانسان في بدء وجوده ليس شيئاً، وما دام هو الذي سيصمم نفسه، فهو لا بد حر، بل هو الحرية نفسها، ونحن وحدنا مع هذه الحرية، ولا عذر معها ولا تبرير ولا فرار. وبهذه الحرية يخلق الانسان نفسه بنفسه.

ولهذا كان تمجيد الفعل من المبادىء الرئيسية في هذا المذهب: إذ ليس ثم حقيقة واقعية إلا في الفعل، والإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه؛ إنه ليس شيئاً آخر غير مجموع أفعاله، والعبقري نفسه ليس إلا ما عبر به عن نفسه فعلاً في أعماله الفنية أو العلمية، فعبقرية شكسبير هي مجموع مؤلفاته المسرحية والشعرية، وعدا هذا، فليس ثم شيء. ولماذا تنسب إليه أنه كان يمكنه كتابة مسرحيات أخرى، إذا كان هو لم يكتب غير الذي كتبه فعلاً؟ وبالجملة، فليس الانسان شيئاً آخر غير حياته، وخارج حياته ليس هناك شيء.

وإذا كان الأمر كذلك فليست الوجودية فلسفة استسلام، بل بالعكس تماماً لأنها تعرّف الانسان بما يفعله. وليست أيضاً فلسفة تشاؤمية، بل بالعكس تماماً، وليس ثم مذهب اكثر منها تفاؤلاً، لأن مصير الانسان بين يديه.

وليست مذهباً يدعو إلى تثبيط الهمة، لأنها تدعو - بالعكس إلى الفعل وتقول إنه ليس ثم أمل إلا في الفعل، والأمر الوحيد الذي يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل. «والوجودية هي النظرة الوحيدة التي تعطي الإنسان الكرامة، لأنهالا تجعل منه وسيلة أو موضوعاً، بينما المادية مثلاً تعامل الإنسان على أنه موضوع، أي على أنه مجموعة من الاستجابات المعينة، لا يميزها شيء من مجموع الصفات والظواهر التي تميز المنضدة أو الكرسي أو الحجر. وليست الذاتية التي تقول بها الوجودية ذاتية فردية بالضرورة، لأن إدراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير؛ فالذي يكشف عن وجود نفسه، إنما يكشف في الوقت نفسه عن وجود غيره، بل أن وجود الغير شرط لوجوده الذاتي؛ وأنه ليس شيئاً إلا إذا اعترف له الآخرون بأنه شيء. فالغير ضروري لوجودي، كما أنه ضروري للمعرفة التي لديّ عن نفسي. وعلى هذا فإن اكتشافي لذاتي يكشف لي في الوقت نفسه عن الغير، بوصفه حرية موضوعة في مواجهتي، ولا يفكر ولا يريد إلا من أجلي أو ضدي، وهكذا نكشف في التو عالماً نسميه ما بين الذوات inter - subjectivité، وفي هذا العالم يقرر الانسان ماذا يكون هو وماذا يكون الآخرون» («الوجودية نزعة إنسانية» ص ٦٧).

كذلك الأمر بالنسبة إلى الحرية؛ فإني بإرادتي للحرية اكتشف أيضاً أن حريتي تتوقف تماماً على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف على حريتي. نعم إن الحرية بوصفها حداً وتعريفاً لماهية الانسان، لا تتوقف على الغير؛ لكن بمجرد الانخراط في العمل engagement فأنا مضطر أن اختار الحرية للغير في نفس الوقت الذي فيه اختار الحرية لنفسي، ولا أستطيع أن اتخذ من حريتي غايتي إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية أيضاً.

* * *

تلك هي الأفكار العامة التي عرضها سارتر في «الوجودية نزعة إنسانية»، وأصله محاضرة ألقاها سارتر دفاعاً عن الوجودية ضد خصومها. ومن هنا كانت أقرب إلى الدفاع منها الى العرض المنظم، وخلت من التحليلات الفينومينولوجية الدقيقة، ومن الأفكار العميقة، بل من المذهب المحكم في الوجود. وإنما يجب البحث عن التحليل والعمق والمذهب الانطولوجي في كتابه الرئيسي: «الوجود والعدم».

والمنهج الذي سار عليه هو منهج الظاهريات الذي أسسه هسرل وطبقه هيدجر. وفيه لا نفرق بين خارج وداخل في الموجود، أي بين مظهر يبدو عليه ونستطيع أن نلاحظه وبين طبيعة باطنة تستتر وراء هذا المظهر. فهذه الطبيعة لا وجود لها. بل وجود الموجود هو ما يظهر عليه. والمظهر إذن هو حقيقة الشيء الواقعية كلها. وهو نسبي مطلق معاً: نسبي إلى شخص يظهر له، ومطلق من حيث أنه لا يحيل إلى شيء آخر وراءه. فحقيقة الظاهرة حقيقة مطلقة تنكشف كما تظهر.

فإذا بحثنا في الوجود على أساس هذا المنهج وجدناه ينقسم إلى منطقتين وجوديتين متمايزتين: منطقة الوجود في ذاته L'être en - soi ، ومنطقة الوجود لذاته L'être pour -soi . والوجود في ذاته يتألف من مجموع الواقع ، أو الوجود المباشر. وليس فيه إحالة الى جوهر ثابت، بل هو سلسلة من الظواهر. إنه الوجود المليء، ولهذا هو معتم بالنسبة إلى ذاته، لأنه مليء بنفسه، ليس له داخل في مقابل خارج يكون بمثابة شعور أو حكم. إنه متكتل. ولهذا كل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أنه هو. وليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم. («الوجود والعدم» ص ١١٦).

وعلى العكس من ذلك نجد أن الوجود لذاته هو الوجود الذي ليس هو إياه، اعني الذي ليس هو ذاته؛ ومن هنا يبدأ دائمًا من السلب. ولهذا فإن الوجود لذاته «هو الأساس في كل سلب وفي كل إضافة، إنه الاضافة نفسها» (ص ٤٩٢). وهو ايضاً الوعي أو الشعور. إنه حضور ـ في ـ العالم بوصف أن فيه جانباً من الامكان؛ وهذا الامكان يجعل وجوده هناك في العالم وجوداً مجانياً. إنه مجرد واقعة بسيطة ساذجة، لأنه يمكن ألا يكون. ولهذا يمكن أن يقال عن الوجود لذاته إنه انحلال لتركيب الوجود في ذاته. وهو يتحدد بوجود ليس إياه.

ولهذا فإن الوجود لذاته وجود بلا سبب ولا تفسير، قذف به في العالم دون أن يعلم لماذا. نعم إنني مسؤول عن كل شيء، ولكنني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأنني لست الأساس في وجودي. ومن هنا كانت عبارة سارتر المشهورة في قصة: «الغثيان» La Nausée : «كل موجود يولد بلا سبب ويستطيل به العمر عن ضعف منه، ويموت بمحض المصادفة»؛ وكما قال أيضاً في «الوجود والعدم»: «إن الانسان حماسة لا فائدة فيها» une passion inutile (ص ٧٠٨).

ولكن سارتر يعود فيمجد الانسان. إذ الانسان يوجد دائمًا خارج ذاته، بأن يصمم ويحقق خارج نفسه إمكانيات وغايات. وليس ثم عالم غير العالم الانساني، عالم الذاتية الانسانية. وعلو الانسان على نفسه بخروجه عن ذاته لتحقيق إمكانيات خارج نطاقها، هذا ما يسميه سارتر باسم النزعة الانسانية الوجودية (راجع: «الوجودية نزعة إنسانية» ص ٩٣). هي إنسانية لأنها تقول للإنسان أنه ليس ثم مشرع غير الانسان، ولأنها تدعوه إلى أن يحقق نفسه خارج نفسه. ولا بد للإنسان أن يجد ذاته وأن يوقن بأنه ليس ثم شيء يمكن أن ينقذه من نفسه، بل عليه هو أن ينقذ نفسه بنفسه من الماضي ـ الحاضر الذي يوجد فيه؛ وإلا لتحجر وأصبح شيئاً. فعلى الانسان إذن أن يكون «قدام نفسه» باستمرار. «فالحياة تتألف من المستقبل، كما أن الأجسام تتألف من الخلاء» («سن العقل» ص ٢١٢).

وهنا نقطة هامة في مذهب سارتر هي الصلة بين الذات وبين الغير. والغير هو أولاً إنسان، وليس شيئاً؛ والإنسان كائن تنتظم حوله الأشياء التي في العالم. وهذا الانسان الآخر ينظر إليَّ؛ ولهذا كانت الرابطة الأساسية بيني وبينه هي في إمكانه أن ينظر إليّ باستمرار، أي في إمكان أن أكون بالنسبة إليه موضوعاً، فأصبح «موجوداً للغير» وبهذا تفضي نظرة الغير إليّ ـ إلى أن تجعلني أعلو على علوي، أي تستلب مني العالم الذي أنظمه. فكل ما أنا عليه يتحجر تحت نظرة الغير. فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوي ومن هنا ينشأ جزعي وقلقي على نفسي، إذ أشعر تلقائياً ولفوري أن إمكانياتي مهددة من جانب الغير. إنه بنظره إليّ يشلني، وأنا بدوري بنظري اليه أشله. ومن هنا قال سارتر في مسرحية «الجلسة السرية» Huis Clos «إن الجحيم هو الغير».

نقد العقل الديالكتيكي:

وفي سنة ١٩٦٠ أصدر سارتر كتاباً ضخمًا في فلسفة التاريخ بعنوان: «نقد العقل الديالكتيكي» (الجزء الأول، وتوفي قبل أن يصدر جزءاً ثانياً منه). والفكرة الجوهرية فيه هي إنكار فكرة العقل الجماعي في كافة صورها، فمن

رأيه أنه لا يوجد عقل جماعي يعلو على عقول أفراد المجتمع، ولا جهاز عضوي يعلو على الجهاز العضوي المؤلف من مختلف أفراد الجماعة. وبالتالي لا يوجد في التاريخ الانساني وحدة، إنما هو مؤلف من كثرة متعددة جداً من الأعمال اللامتجانسة. والتطور، وإن كان قد صدر عن طائفة من الأنماط الأصلية: النبات، الحيوان، فله وحدة في الطبيعة نشاهدها. إنما الشاهد هو أن كل فرد، بل وكل نوع، بل والحياة بوجه عام هو ظهور عَرَضي ممكن. Contingent، وانبثاق على شكل واقعة في حصن الوجود - في - ذاته الجماد. وإذا انتقلنا من الحياة بوجه عام إلى الانسان، ومن التطور إلى التاريخ الانساني، ومن الفطرة إلى الحضارة أو من التلقائية إلى التنظيم، فسنجد دائماً إن الانسانية ليست شيئاً آخر غير الأفراد الذين تتألف منهم، ومهما قيل عن «الفعل الجماعي» أو «الممارسة الجماعية»، فسنجد دائماً في نهاية التحليل أن الأفراد وحدهم هم الموجودون، وهم الفاعلون وحدهم للتاريخ؛ إلى حد أن «الأساس الوحيد للديالكتيك التاريخي إنما هو التركيب الديالكتيكي للفعل الفردي» («نقد العقل الديالكتيكي» ط١ص ٢٨٠، باريس، جاليمار، سنة ١٩٦٠)، «وأن معقولية الممارسة praxis المشتركة لا تتجاوز (أو: لا تعلو على) معقولية الممارسة الفردية. بل الأمر على العكس تماماً: إن الممارسة المشتركة تظل دون الممارسة الفردية» (الكتاب نفسه ص ٥٣٢).

وواضح من هذا أن مذهب سارتر في التاريخ يناقض كل المناقضة مذهب كارل ماركس وانجلز والماركسيين بعامة.

ومع ذلك نجد سارتر في هذا الكتاب بمثابة الفاهم الحقيقي للماركسية بينما أتباعها هم الذين حرّفوها وأفسدوها، ويود هو أن يعيد الأمور إلى نصابها ويبين ما هي الماركسية الصحيحة، إذ نراه يقول عن نفسه أنه لا يرفض هذه الماركسية الصحيحة - كما يتصورها هو! - بل يرى فيها أنها الايديولوجية الوحيدة اللائقة بعصرنا الحالي! وينبغي - في نظره - على الوجودية أن تعيش في حضن الماركسية كأيديولوجية متواضعة!

ما الذي يأخذه سارتر على هذه «الماركسية غير الصحيحة» - وهي تلك التي تعتنقها موسكو والأحزاب الشيوعية المشايعة لموسكو، وخصوصاً الحزب الشيوعي الفرنسي؟ إنه يأخذ عليها الدور الذي يلعبه الحزب الشيوعي. ذلك أن الماركسية هي التعبير التاريخي عن العلم المستفاد من عالم العمل. لكن تنظيم حزب يعتبر نفسه الممثل الحقيقي الوحيد لـ «دكتاتورية البروليتاريا»، حوّل الماركسية - هذا العلم المستفاد من العمل - إلى دكتاتورية تستبدّ بالعمل؛ بحيث صارت دكتاتورية الحزب، ممثلة في المكتب السياسي واللجنة المركزية، تدعي لنفسها أنها وحدها صاحبة الحق في أن تفرض على الناس ما يجب أن يعملوا وما يجب أن يتصوروا ويعلموا ويفكروا فيه.

مراجع

- L. Gagnebin: Pour Connaître Sartre, 1972.

- A. Gisselbrecht: «Sartre est- il marixiste?» en Nouvelle Critique,: mars 1966

- F. Jeanson: Le Problème morál et la Pensée de Sartre. Paris Myrta, 1947.

- F. Jeanson: Sartre par lui - même. Paris, Le Seuil 1972.

- F. Jeanson: Sartre dans sa vie. Paris, Le Seuil. 1974.

- R. Lafarge: La philosophie de Sartre: Toulouse, Privat, 1967.

- H. Prissac: Le Dieu de Sartre, Paris, 1950.

- J. Pressault: L'Etre - pour - autrui dans la philosophie de Sartre. Bruxelles - Paris. Desclée de Brouwer 1970.

- A. de Waehlens: «Sartre et la raison dialectique», en Revue philosophique de Louvain, février, 1962.

سان سيمون

Henri Saint-Simon

مؤسس مذهب السان سيمونية في الاقتصاد والسياسة.

ولد في باريس في ١٧ أكتوبر سنة ١٧٦٠ وتوفي في ١٩ مايو سنة ١٨٢٥ في باريس. وهو ينحدر من أسرة أرستقراطية عريقة في فرنسا، من أشهر رجالها دوق سان سيمون صاحب

«المذكرات» الشهيرة ذات القيمة التاريخية والأدبية الكبيرة (ولد في سنة ١٦٧٥ وتوفي في سنة ١٧٥٥).

ولما قامت حرب الاستقلال الأمريكية في سنة ١٧٧٩ تطوع فيها جنديا يحارب في صف الثوار ضد الانكليز المستعمرين لأمريكا، ودفعه إلى التطوع ما كان يستشعره من أن هذه الثورة « ستتمخض عن نتائج خطيرة وتغييرات كبيرة في النظام الاجتماعي في أوروبا». واستغل مقامه في أمريكا الشمالية فأقترح على نائب الملك في المكسيك مشروع شق قناة تربط بين المحيطين: الأطلسي والهادي. ثم عاد إلى فرنسا وهو برتبة قائمقام (عقيد) وسنه الثالثة والعشرون. لكنه تخلى عن مهنة الحرب. وحضر دروس مونج Monge في الهندسة الوصفية في متس Metz. ولما شبت الثورة الفرنسية في يوليو سنة ١٧٨٩، لم يشارك في أحداثها، على الرغم من أنه كان من دعاة الحرية والاخاء والمساواة رغم أنه من أسرة ارستقراطية. غير أنه أراد استغلال مصادرة أملاك النبلاء، فضارب فيها، وربح الكثير. ولما قامت فترة الارهاب (سنة ١٧٩٣) سجن في قصر اللكسمبورج، ثم اطلق سراحه بعد ذلك.

ولما بلغ من العمر ٣٧ سنة أدرك أن رسالته الاجتماعية تتطلب معرفة علمية كاملة. يمكن أن يستنبط منها قانونا شاملا لكل ألوان النشاط في العالم. حتى إذا ما اكتشف هذا القانون، أمكن تطبيقه لهداية المجتمع وانتشاله من حالة الضلال التي تردى فيها. ومن أجل هذا أقام في منزل مواجه لكلية الهندسة، وواظب على حضور دروسها لمدة ثلاث سنوات ثم انتقل عنها الى كلية الطب. وتعرف إلى عدد كبير من العلماء، مثل جال Gall وكابانيس Cabanis وبيشا Bichat وبلانفيل Blainville، وأحاط نفسه بجو علمي، حتى صار منزله موئل أهل العلوم الطبيعية والفيزيائية والطبية.

وبدأ التأليف، ونشر كتاباً بعنوان: « رسائل ساكن في جنيف» (سنة ١٨٠٢).

وأدرك سان سيمون أن السبيل لاصلاح حال العلم والمجتمعات الانسانية ليس المبادىء المجردة ، غير العلمية ، من امثال مبادىء الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ ، بل السبيل هو العقل العامل في الوقائع ، أو بعبارة أخرى : العلم الوضعي . وما السياسة والأخلاق إلا وجهان من أوجه « العلم العام » فمعرفة الخير والشر هي من شأن رجال العلوم الرياضية والفيزيائية والحيوية . و « الله بفضل هؤلاء العلماء سيحيل الأرض الى جنة » .

وهو في وسط هذه الأفكار المتحمسة للاصلاح الشامل عن طريق العلم ، أصابه الافلاس بسبب خيانة شريكه في المضاربات وبسبب تبذيره هو . فاشتغل كاتباً في محل رهونات، لا يكسب غير ألف فرنك في العام . لكن انقذه من هذا البؤس رجل كريم يدعى Diard تولى الانفاق عليه حتى سنة ١٨١٠ . ولما مات ديار Diard عاد اليه الفقر والبؤس . ويقول عن نفسه آنذاك : « ان حياتي سلسلة من السقطات ، وبالرغم من ذلك فإن حياتي لم تخفق ، فإني استمررت في الصعود ولم انحدر . وفي ميدان الاكتشافات كان لي تأثير المدّ ، وكثيراً ما نزلت ، لكن قوة الصعود تغلبت دائماً على قوة الهبوط » .

ومنذ ذلك الحين انصرف الى السياسة وحدها ، واهتم بالعلم الاجتماعي بدلاً من العلم العام ، ابتغاء اصلاح المجتمع . وحاول في هذا السبيل الاستفادة من الاحزاب السياسية ، دون أن ينضم الى واحد منها بعينه . واتخذ نائباً عنه « وحوارياً » اوجستان تييري Augustin Thierry (١٧٩٥ - ١٨٥٦) ومعه كتب : « الاجراءات التي ينبغي اتخاذها ضد تحالف سنة ١٨١٥ » . وطالب بإدراج مادة في الدستور تنص على التحالف مع الانجليز لكن لم يأخذ أحد بنصيحته هذه .

ثم اصدر كتابه الرئيسي وهو : « مرشد الصناعيين » Catéchisme des Industriels (سنة ١٨٢٣) وقد استعرض فيه تاريخ تطور الانسانية خلال أربعة عشر قرناً ، وانتهى الى هذه النتيجة وهي ان الغاية من المجتمع الحديث ليس الحرب والغزو ، بل الانتاج والصناعة . وفي هذا يقول : « ان الأمة ليست شيئاً آخر غير مجتمع صناعة كبير». والهدف الوحيد لجهودنا هو التنظيم الأمثل للصناعة . والسياسة هي علم الانتاج الصناعي . وكل السياسة تنحصر في الاقتصاد السياسي . «ان العلاقات بين الحاكمين والمحكومين تحوّلت تقريباً الى مجرد علاقات مالية . والحكومة هي القائمة بأعمال المجتمع ، ودورها الوحيد هو تأمين الأمن والحرية في الانتاج » . والنظام الصناعي هو نظام المستقبل .

ووجد سان سيمون أن العقبة في سبيل تحقيق هذا المجتمع الصناعي الانتاجي في فرنسا هو سيطرة طبقة العسكريين التي استفحل امرها منذ أيام أمبراطورية نابليون، وطبقة رجال الدين والنبلاء التي رفعت رؤوسها من جديد في

عهد إعادة الملكية بعد سقوط نابليون ، وطبقة رجال القانون الذين اثقلوا الحكم بالعهود والقوانين . فلا بد من التخلص من هذه العقبات الأربع . يقول سان سيمون : ان رسالتي هي اخراج السلطات السياسية من أيدي رجال الدين والنبلاء ورجال القضاء والقانون لإيداعها في أيدي رجال الصناعة » . ولا يستبعد من مجتمعه الداعي اليه : أهل العلم ، لكنه يقصر دور العلماء على اكتشاف القوانين الكفيلة بحسن استغلال الكرة الأرضية . ويضيف الى هاتين الفئتين : رجال الصناعة والعلماء ، فئة الفنانين » الذين بإلهامهم أو وجدانهم ينيرون المسيرة أو يسرعون بها . وعدا هذه الفئات الثلاث ، لا يوجد - في نظر سان سيمون - إلا « الطفيليون والمتسلطون Parasites et dominateurs » .

وعلى هذه الأسس ينبغي اقامة السلطات : الروحية منها والزمنية . والصعوبة الوحيدة في تحقيق ذلك هي في ترتيب المرحلة الانتقالية من النظام الحالي الفاسد الهجين ، الذي هو كومة من الانقاض الميتة ومن المبادىء الخيالية ، - الى نظام المستقبل المنشود القائم على الصناعة وعلى السياسة الوضعية . والمثل الأعلى - الموقت - لنظام الحكم هو انشاء برلمان ذي سيادة مؤلف من ثلاثة مجالس : « مجلس الاختراع » وأعضاؤه من الفنانين وهم رجال ذوو خيال واسع فيقومون « بافتتاح المسيرة ويعلنون مستقبل النوع الانساني » . والمجلس الثاني هو « مجلس الفحص Chambre d'éxamen » وأعضاؤه من العلماء الذين « يقررون القوانين اللازمة لحفظ صحة البنية الاجتماعية » والمجلس الثالث هو « مجلس التنفيذ » ويتألف من رجال الصناعة « الذين يحولون الأفكار الى انتاج ، ويحددون ما هو قابل للتنفيذ العملي مباشرة من بين مشروعات المنفعة العامة التي اسهم في تصورها ودراستها الفنانون والعلماء معاً » .

ويتباهى سان سيمون بمشروعه هذا قائلاً : «نحن الفنانين الجسورين القائمين بهذه العملية ، اننا نعمل على رفع رجال الصناعة الى الدرجة العليا من التقدير والسلطة » .

لكن سان سيمون لا يريد استعمال القوة والعنف في سبيل تحقيق مشروعه هذا . بل بالعكس تماماً ، انه يريد ان يستعين بالملكية في هذا السبيل « ذلك ان الملكية - هكذا يقول - نظام له طابع من العموم يميزه ويضعه فوق سائر النظم . ووجودها ليس مرتبطاً بالنظام السياسي الحالي» . وملك فرنسا « يمكن أن يصبح أول رجل صناعة في فرنسا وفي العالم كله » .

ثم تعلو نبرة سان سيمون في الدعوة الى الاصلاح الاجتماعي الى اعلى درجة وأحر نغمة في آخر كتبه - ويعده البعض أهمها - وهو كتاب « المسيحية الجديدة » والشبه كبير بين هذه الدعوة ودعوة المسيحية الأصيلة . فالمسيحية جعلت من محبة القريب قاعدة الأخلاق الفردية ، أما « المسيحية الجديدة » التي دعا اليها سان سيمون فتجعل من المحبة القانون الاجتماعي والعقيدة السياسية الوحيدة . والاصلاح يجب ان يتوجه الى الطبقة الأكبر عدداً ، والأشد فقراً ، فيا أيها الفنانون ، وأيها العلماء امضوا قدماً الى الشعب ، الى الفقراء فالشعب سيفهم كلماتكم ، لأنها لا تحتاج الى برهان ، اذ هي صورة من القلب .

وتخيل سان سيمون في نفسه مسيحاً جديداً ، أو الوريث الحقيقي لرسالة المسيح ، فقال : « أنا واثق انني أؤدي رسالة إلهية حين أدعو الشعوب والملوك الى ادراك الروح الحقيقية للمسيحية » . ولهذا نراه يوجه هذا النداء الى العظماء على هذه الأرض :

«أيها الأمراء!

اسمعوا صوت الله الذي يتكلم على لساني : عودوا مسيحيين طيبين ، كفّوا عن اعتبار الجيوش المأجورة والنبلاء ، ورجال الدين الهراطقة والقضاة الفاسدين - كفّوا عن اعتبار هؤلاء أعوانكم الرئيسيين ، واعرفوا ، وأنتم متحدون باسم المسيحية ، كيف تؤدون كل الواجبات التي تفرضونها على الأقوياء ، وتذكروا انها تطالبهم باستخدام قواهم من أجل زيادة السعادة الاجتماعية لأفقر الفقراء في أسرع وقت ممكن » (« المسيحية الجديدة ») .

مؤلفـــاته

- Œuvres complètes de Saint - Simon et D'Enfantin, 47 volumes, Paris 1865- 1876.

- Lettres ,d'un hibitant de Genèveà ses contemporains. Paris, 1925. (ècrites en 1803)

- Textes choisis par J. Dautry, Paris, 1951.

- Du système industrial, Paris, 1821.

- Catéchisme des industriels , Paris, 1823 - 4.

- Le Nouveau christianisme, 1825.

- Opinions littéraires, philosophiques et industrielles, 1825.

مـراجـــع

- S. Charlety : Histoire du Saint - Simonisme , 1825 - 1864. Paris, 1931.

- M. Emerit: Les Saint - Simonins en Angleterre, Paris, 1941.

- G. Gurvitch: Les Fondateurs Français de la sociologie contemporaine: Saint- Simon et J. P. Proudhon. Paris, 1955.

سانت هيلير «بارتلمي»

Barthelemy- Saint- Hilaire

فيلسوف وسياسي فرنسي. ولد في باريس في ١٩ أغسطس سنة ١٨٠٥، وتوفي في باريس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٨٩٥.

درس في ليسيه لوي لوجران وكولج بوربون. وبعد تخرجه عين في وزارة المالية (١٨٢٥ ـ ١٨٣٧) وكان يكتب مقالات في Le Globe (سنة ١٨٢٦ ـ ١٨٣٠) وLe National (سنة ١٨٣٠ ـ ١٨٣٤)، ثم عين معيداً في البوليتكنيك (١٨٣٤ ـ ٤٨). ثم أستاذاً للفلسفة اليونانية واللاتينية في «الكوليج دي فرانس» (١٨٣٨ ـ ١٨٥٢)، واختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية (سنة ١٨٣٩) واشترك في السياسة منذ سنة ١٨٤٨ حتى آخر حياته، وصار وزيراً للخارجية في عامي ١٨٨٠ ـ ١٨٨١.

أهم إنتاجه هو ترجمة مؤلفات أرسطو إلى الفرنسية على النحو التالي:

a) Politique, 2 vols, 1837.

b) Logique, 4 vols., 1839, 43, 44

c) Psychologie, 2 vols. 1846- 47

d) Morale, 3 vols, 1856.

e) Poètique, 1858.

f) Physique, 2 vols. 1863.

g) Météorologie, 1863.

h) Traité du ciel, 1866.

i) Traité de la production et de la destruction des choses, 1866

j) Rhétorique, 2 vols. 1870.

k) Métaphysique, 3 vols. 1879.

l) Histoire des animaux, 3 vols., 1883.

m) Traité des parties des animaux et de la marche des animaux, 2 vol. 1885

n) Traité de la génération des animaux, 2 vols, 1887.

o) Les problèmes d'Aristote, 2 vols. 1891.

p) Table alphabétique des matières, 2 vols., 1892.

وقد صدر هذه الترجمات بمقدمة طويلة جداً لكل كتاب، وزود النصوص بشروح وتعليقات مستمرة. وتمتاز ترجمته بالوضوح الناصع وجمال الأسلوب، وقد تم ذلك على حساب الدقة والحرفية أحياناً كثيرة، مما جعل الباحثين التالين لا يولونها ثقة كبيرة. وعن ترجمته، ترجم أحمد لطفي السيد (باشا) كتب أرسطو الأربعة التالية: الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكون والفساد، الطبيعة، السياسة.

وإلى جانب هذه الترجمة لكل مؤلفات أرسطو، كان له اتجاه فلسفي عبّر عنه خصوصاً في مقدمات هذه الترجمات، ويتصف اتجاهه بالنزعة الروحية، القائمة على أساس التأمل العقلي. ومن كتبه ودراساته:

a) De la logique d'Aristote, 2 vols. 1838.

b) De l'Ecole d'Alexandrie, 1845.

c) Des Védas, 1854.

d) Le Bouddha et sa religion, 1860.

e) Mahomet et le Coran, 1e et 2e ed. 1865.

f) De la Métaphysique, 1879 (préface a sa trad. de la Métaphysique d'Aristote).

g) Etudes sur François Bacon, 1890.

h) M. Victor Cousim sa vie et sa correspendence, 3 vols. 1895.

سيتــا

Giuseppe Saitta

مؤرخ فلسفة ايطالي . ولد في ٧/ ١١/ ١٨٨١ في

وتوفي في بولونيا في Gagliano Costelferrato (Enna) ١٩٦٥/١٢/٢٠ . تتلمذ على جوفاني جنتيله في جامعة بليرمو (صقلية) . وبعد تخرجه قام بالتدريس في المدارس الثانوية . وفي سنة ١٩٣٢ حصل على كرسي الاستاذية للفلسفة الأخلاقية في جامعة بولونيا Bologna (شمالي ايطاليا) ثم تحول عنه الى كرسي الفلسفة النظرية وقد استمر فيه حتى سنة ١٩٥٢ .

وكان قد رسم كاهناً كاثوليكياً ، لكنه انفصل بعد ذلك عن الكنيسة .

وشملت أبحاثه في تاريخ الفلسفة العصر اليوناني ، وذلك بكتابه الجيد : L'illuminismo della sofistica greca, Milano, 1938. وفيه حاول ردّ اعتبار النزعة السوفسطائية ونظر اليها على انها حركة عظيمة التأثير ، صادقة التعبير عن الروح اليونانية (راجع كتابنا : «ربيع الفكر اليوناني» ص ١٧٠ - ١٧٦) .

كما شمل القرن التاسع عشر بكتابه عن جوبرتي Il pensiero di V. Gioberti. Messina 1917.

لكن أهم أبحاثه هي تلك المتعلقة بعصر النهضة ، وقد خصه بمؤلفات ممتازة هي :

a) La filosofia di Marsilio Ficino. Messina, 1923.

b) Filosofia umana e umanesimo. Venezia, 1928.

c) L'educatione dell'umanesimo in Italia. Venezia, 1928.

d) La teoria dell'amore e L'educazione del Rinascimento. Bologna, 1947

e) Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento, 3 voll. Bologna 1940 - 1951 (2e ed. Firenze, 1960 - 61)

f) Nicolo Cusano e L'Umanesimo italiano. Bologna, 1957.

وتسودها جميعاً روح واحدة هي النظر الى النزعة الانسانية وعصر النهضة الأوروبية - خصوصاً في ايطاليا - على أن النزعة السائدة فيها هي المحايثة immanentismo

وهذه النزعة هي التي دافع عنها في كتبه الخاصة التي عرض فيها آراؤه ، ونذكر منها :

a) Lo spirito come eticita. Bologna, 1921.

b) La personalità umana e la nuova coscienza illuministica, Genova, 1938

c) La Libertà Umana e l'esistenza. Firenze, 1940

d) Il problema di Dio e l'immanenza. Bologna, 1953.

وفيها أكد حرية الفردية الانسانية أمام النزعات اللاهوتية ، التي رأى فيها تضحية بالحرية الانسانية في سبيل اللاهوتية . لأنها تضحية بالذات في سبيل الموضوع ، وهذه أسوأ تضحية . وفي مقابل ذلك نادى بنزعة جديدة مفادها تمجيد الشخصية الانسانية الحديثة ووصفها بأنها خالقة ذاتها .

مراجع

- - M. F. Sciacca: « Due parole al Prof . G. Saitta» in **Logos**, 1939, pp. 561 - 2.

- M. F. Sciacca: Il secolo XX, 1, pp. 416 - 23, Milano, 1947.

- F. Centineo: « Ricordo di G. Saitta» in **Giorn, Crit, Filos. it**, 1961 pp. 171 - 78.

سدجوك

Henry Sidgwick

اخلاقي انكليزي ولد في سنة ١٨٣٨ في اسكپتون Skipton وتعلم في رجبي Rugby وكلية الثالوث في جامعة كمبردج ، وانتخب زميلاً في هذه الكلية من سنة ١٨٥٩ الى سنة ١٨٦٩ ، ثم صار استاذاً للفلسفة الخلقية في نفس الكلية من سنة ١٨٧٥ حتى سنة ١٨٨٣ ، ثم صار Knightbridge Professor وتوفي في سنة ١٩٠٠

وشهرته تقوم أساساً على كتابه « مناهج الأخلاق » Methods of Ethics الذي ظهر سنة ١٨٧٤ . ومن كتبه الأخرى نذكر :

- Outlines of the History of Ethics for English Readers, 1886.

- Principles of Political Economy, 1883.

- Practical Ethics, 1898.

- Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau, 1902 نشر بعد موته.

يقول سدجوك عن نفسه (في مقدمة الطبعة السادسة من « مناهج الاخلاق » ، التي نشرت بعد وفاته في سنة ١٩٠١) : « أول مذهب اخلاقي اعتنقته هو مذهب المنفعة عند مل » (« مناهج الأخلاق » ط ٦ ص XV) ، لكنه ما لبث أن تبين التعارض بين المذهب النفسي للسعادة ، والمذهب الأخلاقي للسعادة : اذ الأول يقوم على دعوى ان كل انسان ينشد لذته الخاصة ، بينما الثاني يقرر أن على كل انسان أن ينشد السعادة العامة ، سعادة مجموع الناس . فارق هائل بين ما هو كائن ، وبين ما يجب ان يكون ، ولهذا لا يمكن أن نستنتج ما يجب ان يكون مما هو كائن ، وهو الخطأ الذي وقع فيه المذهب النفساني للسعادة . فكون كل انسان ينشد في الواقع سعادته الخاصة لا يمكن أن يستنتج منه أن على كل انسان أن ينشد سعادة الجميع . فاذا كنا نريد أن نجعل من الايثار قاعدة ، فلا بد أن نبحث عن ذلك في غير علم النفس .

وتأدى سدجوك من هذا الى هذه النتيجة وهي أن القاعدة الفلسفية للأخلاق انما تنشد في عيان بعض المبادىء الأخلاقية . فانصرف عن مذهب المنفعة عند بنثام وجون استورت مل الى مذهب العيان الأخلاقي intuitionism

لكن تبين له بعد ذلك ان المبادىء الأخلاقية عند الادراك العام common sense تتضمن دائماً مذهب المنفعة . فعاد من جديد الى مذهب المنفعة ، لكن مع تحوير عياني . يقول : هنالك عدت من جديد الى مذهب المنفعة ، لكن على أساس عياني (الكتاب نفسه ص CXX .وانتهى الى توكيد المبادىء الأخلاقية التالية :

١ ـ يجب علينا أن نفضل خيراً اكبر في المستقبل ، على خير أقل في الحاضر . وهذا هو مبدأ الفطنة Prudence .

٢ ـ بوصفنا كائنات عاقلة، ينبغي علينا أن نعامل الآخرين بما نحب أن يعاملنا به الآخرون ، إلّا اذا كان هناك فارق « يمكن أن يعّد أساساً معقولاً للتفريق في المعاملة» . وهذا هو مبدأ العدالة .

٣ ـ لما كان من البيّن بنفسه أنه من وجهة نظر العالم،خير أي فرد ليس أهم من خير أي فرد آخر ، يجب عليّ أن أسعى الى الخير العام بالقدر الذي أستطيع تحقيق ذلك بمجهودي . ومن هذا ينتج المبدأ التالي ، وهو مبدأ الأحسان ، ويقول : « كل انسان ملزم بأن ينظر الى خير أي فرد آخر كما ينظر الى خيره هو ، إلّا في الأحوال التي يحكم فيها بأن تحصيل خير الغير أعسر أو مجهول» .

وهكذا يحاول سدجوك في هذه المبادىء الجمع بين نشدان السعادة الشخصية ، وتحقيق السعادة العامة بشروط معيّنة ، على اساس أن خير الفرد عنصر في خير المجموع ، وخير المجموع يسهم في خير الفرد .

ويستعرض سدجوك في كتابه «مناهج الأخلاق» المناهج أو الطرق التي سلكها الأخلاقيون في العصر الحديث ، وهي في نظره ثلاثة : الأنانية ، العيانية ، والمنفعة .

وهو يأخذ على مذهب الأنانية أنه لا يستطيع وضع معيار للتمييز بين اللذات .

ويأخذ على مذهب العيانية انه شكلي صوري ، لا يستطيع تحديد مضمون للواجبات الأخلاقية التي يدعو إلى أدائها .

ويأخذ على مذهب المنفعة أنه وان أقرّ بمبدأي العدالة (النزاهة) والاحسان ، فإنه يصعب عليه التوفيق بين الأنانية والمنفعة .

مراجع

- Arthur Sidgwick and Eleanor Balfour : Life of Henry Sidgwick, 1906.

- C. D. Broad: Ethics and the history of philosophy , 1952.

السرمدية ، القدم

Eternité

والاصطلاح الشائع عند الفلاسفة المسلمين للتعبير عن السرمدية هو : القدم ، فيقولون عادة : قدم العالم وحدوثه .

فالفارابي يقول : « ومما يظن بأرسطو طاليس أنه يرى أن

العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث » (« كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين » ص ١٠٠ ، بيروت سنة ١٩٦٨ ، المطبعة الكاثوليكية) .

والكندي (راجع مادة : ابدي ـ ازلي) يستعمل : «أزلـي» بمعنى يتسع ليشمل معنى « القديم » اي الأزلي ـ الأبدي معاً .

واذا رجعنا الى الكلمة اليونانية αἰών التي تترجم بالسرمدية لوجدنا أن معناها الأصلي مخالف تماماً للمعنى الذي صار لها اصطلاحياً في الفلسفة فيما بعد . فإنها تدل في أصلها على معنيين : (١) الحياة ، (٢) العمر . بحيث كانت تطلق على عمر الانسان وهو محدود البداية والنهاية ، إذ هي من حيث الاشتقاق مرتبطة بالكلمة السنسكريتية vayu = حياة .

وفي مرحلة تالية نجدها عند بندار مثلاً تدل على « القوة المسيطرة على الحياة » .

وابتداء من أفلاطون نراها تتخذ المعنى الذي صار لها فيما بعد : أي مدة لا بدء لها ولا انتهاء . ويقول أفلاطون في « طيماوس » اننا أحياناً نقول عن الماهية السرمدية انها كانت، أو ستكون ، فهذا غير ملائم ، والصحيح ان نقول : « انها كائنة فقط ، لأن ما يتغير ، لا يمكن أن يصير أكثر شباباً ولا أوغل في الشيخوخة . ولهذا السبب لا نستطيع أن نقول عن السرمدية انها اسقاط projection للزمان في اللانهائي . بل الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية ، أي صورة باقية للسرمدي الذي يتحرك وفقاً للعدد . لكن القول بأن السرمدية ليست مجرد الاستمرار اللامتناهي للزمان لا يعني أنها تضاد الزمان . ان السرمدية لا تنفي الزمان ، بل تتلقاه في حضنها ان صح هذا التعبير . اذ الزمان يتحرك في السرمدية التي هي نموذجه .

أما أرسطو ففهم السرمدية فهماً آخر : اذ فهمها انها الزمان الذي يستمرّ دائماً . ونراه في الوقت نفسه يأخذ بالمفهوم القديم للسرمدية على انها قوة عالية تسيطر على الزمان ، وأنها غاية الزمان ، وتحيط بالاستمرار الذاتي وأنها حاضرة باستمرار (« في السماء » م ١ ف ٩ ص ٢٧٩ أ .)

وحوالي سنة ٢٠٠ قبل الميلاد وجدت في الاسكندرية عبادة لإله اسرار يدعى « السرمدية » αἰών (راجع Sassc, I. 198) .

وعند أفلوطين نجد تصور أفلاطون للسرمدية ، وعنده أن للسرمدية خاصيتين: الوحدة ، وعدم قابلية الانقسام . ان السرمدية ثبات اجتماع المعقولات في لحظة وحيدة . ولهذا لا يمكن التحدث عن الماضي والمستقبل ، فيما يتعلق بالسرمدية . ان السرمدي حاضر أبداً . ومن ثم يقول: « السرمدية ليست موضوع substratum المقولات ، بل هي ـ على نحو ما ـ الاشعاع الصادر عنها بفضل هويتها مع نفسها فيما هو كائن دائماً» . والسرمدية ـ عنده كما عند أفلاطون ـ أساس الزمانية والزمان صورة للسرمدية .

وعلى نحو مشابه تماما لأفلوطين ، يرى أوغسطين أن السرمدية ليس فيها شيء يمر : بل كل شيء فيها حاضر ، وهذا أمر لا يحدث للزمان ، اذ الزمان لا يمكنه أبداً أن يبقى حاضراً باستمراره . ولهذا فإن السرمدية تنتسب الى الله ، كما كانت عند أفلوطين تنتسب الى « الواحد» .

وفي العصر الحديث نجد لوك (« بحث في الفهم الانساني ») يقرر أن فكرة السرمدية مستمدة من نفس الانطباع الأصلي الذي انبثقت عنه فكرة الزمان (أي فكرة التوالي والاستمرار) لكن مع الاستمرار الى غير نهاية . ومن هنا انتهى لوك الى ان السرمدية هي تصور زمان لا بداية له ولا نهاية .

ونفس هذا المعنى للسرمدية هو الذي نجده بعد ذلك عند كنت (مثلاً راجع مجموع مؤلفاته ، طبعة الأكاديمية ، جـ ١ ، ص ٣٠٩ وما يتلوها) .

لكن مع هيجل يعود المعنى الأفلاطوني للسرمدية اذ هو يرى أن « التصور » Begriff بوصفه المشكّل للواقع هو سرمدي ، اذ الزمان خاضع لسيطرة السرمدية(راجع werke hg.Glockner, 6, 154 f.) والزمان عنده هو تجريد السرمدية .

ثم يتعقد معنى السرمدية عند كيركجور (راجع كتابه « المرض حتى الموت » ترجمة هوش الى الألمانية ص ٨ ، سنة ١٩٥٤) ، إذ أراد المزج بين السرمدية والزمان .

مــراجــع

- H. Leisegang: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit in späteren Platonismus, 1913.

- F. Bellmann: Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin, 1914.

- J. Guiton: Le temps et l'eternite chez Plotin et St . Augustin , Paris, 1933.

سقـــراط

Socrates

فيلسوف يوناني.

١ - حياته: ولد حوالي سنة ٤٧٠ ق. م. في أثينا، وكان أبوه سوفرونسقوس Sophroniscus وأمه فيناريت Phaenarcte، وهي من قبيلة أنطوجند ومن ديم Deme ألوبكه Alopecae وكان أبوه حجاراً فيما تروي بعض الأخبار (ذيوجانس اللائرسي) أو نحاتاً. وقد نسب الى سقراط انه نحت مجموعة من الحسان Graces على الأكروبول، لكن يبدو أن صانعها كان أسبق من سقراط. وعلى كل حال فإن من الثابت انه لم يكن من أسرة فقيرة جداً، بدليل انه كان هو بليتاً تام التسليح وهو أمر يقتضي أن يكون المرء على قدر من الثراء. أما أمه فيناريت فكانت قابلة (مولّدة) كما تشير الى ذلك محاورة «ثيتاتوس» لأفلاطون (١٤٩ أ).

وأمضى سقراط الشطر الأول من حياته في عهد كان من أزهر عهود أثينا، فإن اليونانيين كانوا قد هزموا الفرس في معركة بلاتيا في سنة ٤٧٩ وكان المؤلف المسرحي العظيم اسخيلوس قد أصدر مسرحيته «الفرس» Persae في سنة ٤٧٢، أما سوفقليس ويوريفيدس فكانا لا يزالان طفلين. وكانت أثينا قد صارت دولة بحرية قوية.

وفي محاورة «المأدبة» لأفلاطون (٢١٥ ب ٣ وما يليه) يقول القبيادس عن سقراط ان هيئته كهيئة الساتير Satyr أو سيلانوس، وأرسطوفان يقول ان سقراط كان يكردح وهو يمشي، مثل طير الماء، ويدير عينيه («السحب» ٣٦٢). لكنه كان شديد الأسر قوي البنية يمشي حافي القدمين صيفاً وشتاء، وحتى في حملات الشتاء. وكان يلبس نفس الثياب صيفاً وشتاء. وكان في غالب أمره مقلاً في الطعام والشراب، لكنه كان أحياناً يفرط في الشراب دون أن يتأثر.

وكان يراوده هاتف على شكل صوت باطن ينبهه الى الطريق الذي ينبغي عليه أن يسلكه في بعض الأمور الخطيرة التي تعرض له في حياته. وهذا الصوت - وهو ما عرف باسم «جني سقراط» كان صوت نهي في أغلب الأحوال. وكان لا يأتيه إلا في الأحوال الخطيرة جداً في حياته. فأتاه في أثناء محاكمته، وأتاه في مطلع حياته، فنهاه عن الاشتغال بالأمور العامة ودعاه الى الاهتمام بالحكمة.

وكانت تنتابه احياناً نوبات صمت تستغرق احياناً يوماً كاملاً بنهاره وليله، كما حدث له في احدى الحملات الحربية.

ويبدو ان سقراط درس فلسفة ارخيلاوس، وذيوجانس الأپولوني، وأنباذقليس وغيرهم. ويؤكد لنا ثيرافراسطس أن سقراط كان تلميذاً في مدرسة أرخيلاوس الذي خلف انكساغورس في أثينا ولا شك أن سقراط أعجب أيما اعجاب بقول انكساغورس ان العقل هو علة النظام والقانون في العالم. فدعاه ذلك الى التخلي عن الأبحاث الكونية والاتجاه الى البحث في الانسان. واذا كان قد ورد على لسان سقراط في محاورة «الدفاع»، «ولكن الحقيقة، ايها الأثينيون، هي أنه لا شأن لي بالنظريات الفيزيائية» («الدفاع» ١٩) - فتفسير ذلك أنه حين تفوه بهذه العبارة كان قد ترك الأبحاث الفيزيائية منذ زمان بعيد جداً.

ويذكر أيضاً، في أمر انصراف سقراط عن النظر في الطبيعة الى النظر في الانسان، ان ذلك كان تحت تأثير وحي دلف. اذ يروى أن خيروفون Chaerophon احد تلاميذ سقراط، سأل الوحي في معبد دلف: هل يوجد بين الأحياء من هو أحكم من سقراط، وكان جواب الوحي: «لا». فيقال ان هذا دعا سقراط إلى الاعتقاد انه احكم الناس، لأنه اعترف بجهله ثم تبينّ له أن مهمته هي البحث عن الحقيقة اليقينية، والحكمة الصحيحة ودعوة الناس الى ذلك («الدفاع» ٢٠ وما يتلوها).

ذلك هو ما ذكره أفلاطون في محاورة «الدفاع» ويحتمل أن تكون الحادثة صحيحة، لأن هذه المحاورة بالذات - وهي في الدفاع عن سقراط بعد الحكم عليه بتجرع السم - تحتوي أكثر عن سائر محاورات افلاطون على حظ كبير من الحقيقة التاريخية.

وتزوج سقراط من امرأة تدعى اكسانتيب Xanthippe وأخبارها تصوّرها امرأة سليطة اللسان جافة الطبع شرسة، وما اكثر النوادر عن سوء معاملتها لزوجها! ومن المحتمل أن يكون زواج سقراط منها قد تم في ابان السنوات العشر الأولى من حرب البلوبونيز (بين أثينا واسبرطة واستمرت من سنة ٤٣١ الى سنة ٤٠٤ ق. م.). وفي هذه الحرب أبلى سقراط بلاءاً عظيماً وأبدى شجاعة وتجلداً نادرين في حصار بوتديا سنة ٤٣١ / ٤٣٠. كذلك اشترك في الحرب بين أثينا وأهل بوتديا سنة ٤٢٤ وفيها انهزم الاثينيون. وحضر الحرب خارج أمفيبولس سنة ٤٢٢.

٢ - مصادر معرفتنا بسقراط:

هناك مشكلة عويصة تتعلق بمصادر معرفتنا بسقراط، لأنه لم

يؤلف كتاباً ولا ترك أثراً مكتوباً: فأنى لنا أن نعرف مذهبه؟ ان مصادر معرفتنا بمذهبه ثلاثة (أ) اكسينوفون في كتابيه «الذكريات» Memorabilia و«المادبة» symposium، (ب) أفلاطون في كل محاوراته، خصوصاً القسم منها الذي يدعى «المحاورات السقراطية»، أي التي تجعل من سقراط وآرائه وأخباره المحور الرئيسي للحوار، (جـ) أرسطو فيما أورده من أخبار عن سقراط ومذهبه. وقد يضاف الى ذلك «مسرحية السحب» لأرسطوفانس مع ا خذها بكثير جداً من التحفظ والاحتياط.

لكن الصورة التي يقدمها كل مصدر من هذه المصادر الثلاثة: اكسينوفون، وأفلاطون، وأرسطو، متباينة جداً عن الأخرى. فاكسينوفون يصوّر سقراط انساناً يدعو الى الاصلاح الاخلاقي وتحسين اخلاق المواطنين، وانه لم يشتغل بالنظر الفلسفي العالي، وبالجملة فإن سقراط كما صوره اكسينوفون هو مجرد معلم أخلاق عادي.

أما أفلاطون فيصور سقراط فيلسوفاً مستغرقاً في الأنظار الميتافيزيقية العالية، دون أن يتبصر بأمور الحياة العادية، وأنه وضع الأساس لمذهب فلسفي كامل، مركزه نظرية المثل (الصور).

أما أرسطو فيصور سقراط مؤسساً لتيار جديد في الفلسفة، وليس مجرد واعظ شعبي ورجل اخلاق كما صوره اكسينوفون. لكن أرسطو ينكر أيضاً تصوير أفلاطون له وما ينسبه اليه من مذاهب وآراء، خصوصاً نظرية المثل (الصور).

ولا شك في أن الصورة التي قدمها اكسينوفون تتسم بالتفريط والتهوين المفرط من شأن سقراط لسببين: الأول أن بضاعته من فهم الفلسفة كانت قليلة، والثاني أنه كان يريد الدفاع عن أستاذه لبيان أنه لم يكن يستحق الحكم عليه بالموت. لكنه من أجل هذا حط من قدره الى أدنى درجة. وإلا فلو كان سقراط هو هذا الذي صوره اكسينوفون، فهل كان من المعقول أن يتعلق به عقول عظيمة مثل أفلاطون، واقليدس الميغاري وسائر التلاميذ الممتازين؟!

لكن الصورة التي قدمها أفلاطون هي الأخرى مبالغ فيها جداً. وإلا فأين مذهب أفلاطون إن كان ما ورد على لسان سقراط في «محاورات» أفلاطون كان فعلاً وحقاً آراء سقراط؟.

لهذا رأى المؤرخون المحدثون ألا يأخذوا من الكلام المنسوب الى سقراط في محاورات أفلاطون إلا القليل مما ورد في المحاورات الأولى المسماة بالسقراطية وخصوصاً محاورة «الدفاع» و«اقريطون» وقليل مما ورد في «فيدون». وما عدا ذلك فهو مذهب أفلاطون قبل على لسان سقراط.

وحسبنا هذا القدر من الكلام في هذه المشكلة، ونحيل القارىء الى كتابنا «افلاطون» (ص ٢١ ـ ٢٥) لمزيد من البحث.

٣ ـ نقطة البدء في فلسفة سقراط:

كان المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة، لأنه كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا بعد دراسة طرق الوصول الى المعرفة. ثم ان الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة تقوم على العلم.

وسقراط حين بدأ من هذا المبدأ قد غيّر وجهة نظر الفلاسفة لأنه وجه نظر الفلسفة الى معرفة الماهيات أو المدركات، بدلاً من توجهها الى معرفة الموضوعات الخارجية.

ثم ان سقراط جعل العمل والنظر شيئاً واحداً أو على الأقل لم يفصل بينهما اذ العمل يقوم على أساس المعرفة الحقيقية فإنه لم يقل أن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي، كما سيؤكد افلاطون. انما هو اقتصر فقط على اعلان هذا المبدأ، الا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات.

٤ ـ طريقة التوليد:

والطريقة التي سلكها سقراط في تحصيل الماهيات هي الحوار مع الأخرين لاستخراج ما في أذهانهم من مفهومات عن الأمور، خصوصاً عن الأمور الأخلاقية. وهي طريقة يقول سقراط انه تلقنها من أمه التي كانت كما قلنا قابلة (داية). والداية ليس فقط تستخرج الأولاد من أرحام أمهاتهم، بل وأيضاً تحكم هل الوليد حي أو قابل للحياة، أو على العكس ولد ميتاً. وسقراط هو الأخر يستخرج المعاني من عقول الناس ويحكم عليها بالصحة أو البطلان. ولذا قال أرسطو اننا ندين لسقراط بشيئين، الأول تعريف المعاني تعريفاً جامعاً مانعاً، والثاني: عملية الاستقراء الذي يستخلص الماهيات بواسطة المقارنة بين الأمثلة والشواهد المعطاة.

وفي سبيل اجراء الحوار مع من يحاوره كان سقراط يعلن أنه لا يعرف شيئاً، وأنه يريد أن يتعلم ممن يحاوره ويأخذ في فحص ما يدلي به محاوره ويكشف زيفه أو قصوره. ولكنه لم يكن يهدف من هذا الى افحام الخصم كما كان يفعل السوفسطائيون، بل كان يريد الوصول الى تحديد دقيق للمفهومات والمعاني.

ولنضرب مثالاً على ذلك ما ورد في المقالات الأولى من

محاورة «السياسة» المعروفة خطأً باسم الجمهورية، حين يلتقي سقراط بثراسيماقوس الذي يدّعي معرفة معنى العدل. فلما يأخذ في تعريفه يجادل سقراط في صحة التعريف ويتصل الحوار بينهما بحيث ينتهي كلاهما الى انهما معاً لا يعرفان المعنى الدقيق والتعريف الصحيح للعدل.

وهذا النهج هو الديالكتيك، أي الجدل والحوار المنهجي المنظم الهادف الى اخضاع المعاني ووضع الحدود (التعريفات) وهو في مقابل الطريقة السوفسطائية التي تملي الرأي وتفرض المعرفة - كما يتوهمها السوفسطائيون. وميزة النهج الديالكتيكي، هذا أنه لا يفرض رأياً، بل ينشد الحقيقة من خلال تبادل الحوار مع الآخرين. ان الحقيقة ليست عقيدة ثابتة مقررة من قبل، بل هي وليدة تبادل الأفكار، والنقد الذاتي، والتصحيح المتبادل بين المتحاورين.

٥ - التهكم السقراطي:

ولما كان سقراط حين يبدأ الكلام يصرّح بأنه جاهل ويريد أن يتعلم من محاوره، لكن مجرى الحوار يؤذن على العكس من ذلك بأن سقراط اعلم من محاوره - فقد كان أسلوبه هذا في الحوار يبدو للمحاور كما لو كان سقراط يريد أن يسخر منه بهذه الطريقة غير المباشرة. وهذا هو ما عرف باسم التهكم السقراطي L'ironie socratique. لقد كان سقراط بهذا الحوار، يكشف لمحاوره عن جهل هذا الأخير على الرغم من أنه يدعي في بداية الأمر أنه من أهل الاختصاص والعلم بالموضوع الذي يدور حوله الحوار. ولما كان الناس يكرهون أن يوصفوا بالجهل أو أن يكشف لهم الآخرون جهلهم، فإن طريقة سقراط هذه آثارت عليه حنق الكثيرين وعداوتهم، وخصوصاً السوفسطائيون الذين كانوا يتكسبون من ادعاء العلم، والسياسيون لأنهم بطبعهم ادعياء في العلم وفي غير العلم.

٦- الأخلاق:

بحث سقراط في الأخلاق بحثاً عاماً، بمعنى انه نظر الى الأخلاق من الناحية الصورية، فوضع المبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه، وبعد ذلك لم يعن أو لم يستطع أن يبين الفضائل المختلفة أو جزئيات الأخلاق. وهذا المبدأ هو قول سقراط أن الفضيلة هي العلم، وانه بغير العلم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم يوجد العمل، فأثبت القضية الأولى وهي أنه لا عمل بدون علم بأن قال ان الانسان لا يستطيع ان يصل الى الغاية التي ينبغي الوصول اليها إلّا إذا كان عالماً بالوسائل التي تؤدي الى هذه الغاية. فتحقيق الغاية اذن - أي العمل - يقتضي أولاً معرفة الوسائل التي تؤدي إلى هذا التحقيق، أي أن العمل يقتضي العلم مقدماً.

وأثبت الثانية وهي أنه حيث يوجد علم يوجد قطعاً عمل بأن قال ان الانسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل الشر، وان الانسان ليس شريراً بطبعه، وانما الشرّ، مصدره الجهل، ولهذا فإن الانسان اذا علم بأن هذا الشيء نافع له ومفيد، فإنه لا بد أن يعمله ولا يؤجله. وهذا العلم فوق كل الشهوات والاهواء التي يمكن أن تصطرع معه. ومعنى هذا أنه متى يوجد العلم يوجد العمل قطعاً. وهكذا اثبت سقراط المبدأ الرئيسي الذي يجب أن تقوم عليه الاخلاق.

بل ان ابعد الفضائل، في الظاهر، عن ان تكون مرتكزة على العلم، وهي فضيلة الشجاعة، هي أيضاً تقوم على العلم. فإن أشجع الناس هو من يعرف ماهية الخطر الذي هو مقدم عليه، ويعرف ما هي الوسائل التي تؤدي الى درء هذا الخطر. واذن ففضيلة الشجاعة تقتضي العلم هي الأخرى.

وما دام مرجع الفضائل الى العلم، فمن الممكن أن نقول بوجه عام ان كل فضيلة علم: فالتقوى، مثلاً، هي العلم بما يجب على الانسان نحو الله، والعدالة هي العلم بما يجب على الانسان نحو الآخرين، وضبط النفس هو العلم بما يجب على الانسان نحو نفسه - وهكذا باستمرار، نجد أن كل فضيلة هي علم. ولهذا كانت الفضيلة واحدة.

فاذا انتقلنا من هذا المبدأ العام الصوري وهو أن الفضيلة علم الى بيان ماهية هذا العلم، وجدنا سقراط يجيب اجابة عامة أيضاً صورية فيقول ان الفضيلة هي الخير. لكن ما الخير في نظره؟ الخير هو ماهية الشيء بوصفه غاية، وفعل الخير هو تحقيق ماهية الشيء كما هي في طبيعة الشيء، ولم يزد سقراط الأمر تحديداً.

ومع ذلك يمكن بيان بعض تفاصيل هذه الأخلاق:

أ - فسقراط يطلب الى الفرد كغاية له في الحياة أن يكون مكتفياً بذاته، والا يكون عبداً لشيء آخر.

ب - لكن ليس معنى هذا أن ينعكف الانسان على نفسه وينصرف عن الآخرين ويستقل بذاته استقلالاً تاماً، بل لا بد له أن يسعى كي يكون على اتصال بالآخرين وهذا الاتصال هو الصداقة. والصداقة كانت أمراً ضروريا بالنسبة الى سقراط تبعاً لنظريته في العلم، لأنه ما دام يقول ان العلم يتم عن طريق الحوار، أي باجتماع الناس للحوار، فهو يتم اذن بالصداقة. وهذه الصداقة تستلزم الحب، وهذا الحب - كما تصوره سقراط يجب أن

يكون الحب المتبادل المشترك، ومعناه الرغبة في نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمونه.

جـ ـ كذلك كان سقراط يطالب كل انسان بأن يؤدي واجبه نحو وطنه ونحو الدولة. ومن هنا دعا الى اطاعة القوانين بوصفها المقياس للفضيلة. وعليه أن يشترك في كل ما تطلبه الدولة منه.

٧ ـ الدين:

كان سقراط يؤمن بآلهة اليونانيين، فكان اذن مشركاً. وينسب الى هؤلاء الآلهة: العناية؛ لأنه يرى في الوحي دليلاً على العناية الإلهية، وهو كان يؤمن بالوحي، كما آمن بالدين الشعبي. إلا أنه، مع ذلك، كان يميل الى جعل إله فوق الآلهة كلها، واليونانيون بعامة كانوا يفعلون ذلك فوضعوا زيوس فوق مرتبة سائر الآلهة. كذلك قال سقراط بأن ثمة صانعاً ومدبراً فوق سائر الآلهة، وان بقية الآلهة هم أدوات يستعين بها في صنع الوجود.

٨ ـ نهاية سقراط:

استمر سقراط يعلّم في أثينا حتى إذا ما أوفى عام ٣٩٩ جاء بعض اعدائه فاتهموه بأنه ينكر الالهة الشعبية أولاً، وأنه يفسد عقول الشباب ثانياً. وكان على رأس من وجهوا هذه التهم الى سقراط رجل يدعى مليتوس وانضم اليه آخرون فقدم سقراط الى المحاكمة، وحكم عليه بتجرع السم فتوفي بهذه الوسيلة، وهي تجرع سم الشوكران.

وتلاميذ سقراط يؤكدون ان الدافع الذي دفع مليتوس الى توجيه الاتهام وتحريض غيره على مشاركته في هذا، هو دافع شخصي، كما يؤكدون أن مليتوس هذا هو الذي دفع الشاعر الكوميدي أرسطوفانس إلى اتمام مسرحية «السحب» التي فيها تجريح بالغ لسقراط. وأما ثاني رجل بعد مليتوس فهو أنيتوس وكان على صلة بالسوفسطائيين وهم خصوم سقراط الألدّاء لأنه سخر منهم ومن مهنتهم.

ويبدو أن دفاع تلاميذ سقراط هنا غير صحيح، لأن مليتوس كان شاباً حين مثلت رواية «السحب» لأرسطوفانس، فلا يمكن أن يكون هو الذي دفع أرسطوفانس الى إتمامها. كذلك ليس من المعقول أن يكون السوفسطائيون هم الذين دفعوا أنيتوس، المدعي الثاني، الى اتهام سقراط لأن السوفسطائيين لاقوا في ذلك الوقت عداء شديداً من عامة الناس، وكانوا هم مع سقراط في خندق واحد، ان صحّ هذا التعبير.

وانما الرأي الراجح في سبب هذا الاتهام لسقراط أنه جلب على نفسه عداوة عامة القوم، لما دأب عليه من بيانه لجهلهم. وليس أشد أثراً في اثارة حفيظة الانسان من أن يتهم بالجهل. يضاف الى هذا سبب سياسي هو العلاقة القوية بين سقراط وبين القبيادس الذي صار ديكتاتوراً وكذلك علاقته بأقريطيا الذي اخضع أثينا لحكم الديماجوجية اي حكم العامة. والسبب الثالث هو ما اشاعه أرسطوفانس وابرزه في مسرحية «السحب» من أن سقراط لم يكن يؤمن بالعقائد الشعبية.

مـــراجـــع

- T.Deman: Le Témoignage d'Aristote sur Socrate. Paris, 1942.

- O. Gigon: Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte . Bern. 1947.

- N. Gulley : The philosophy of Socrates. London, New York, 1968.

- W. K. C. Guthrie: A history of Greek philosophy . The Fifth Century enlightenment. vol. IV, Cambridge, 1969.

- J. Humbert: Socrate et les petits socratiques. Paris. 1967.

- Galhaes - Vilhena: Le problème de Socrate. Paris, 1952.

- Galhaes - Vilhena: Socrate et la légende platonicienne. Paris, 1952.

- A. E. Taylor: Varia Socratica. Oxford, 1911.

- A. E. Taylor: Socrates. London, 1935

وفي العربية راجع كتابنا: «افلاطون (ط ١ سنة ١٩٤٣، ط ٥ سنة ١٩٧٩) وفيه ذكر المراجع الأقدم.

سنبلقيـوس

Simplicius

من كبار شراح أرسطو، لكن اتجاهه الفلسفي كان أفلاطونيا محدثاً.

من قليقية (في آسيا الصغرى)، عاش في القرن

السادس الميلادي ودرس في الاسكندرية على يدي أمونيوس Ammonius، وفي اثينا على يدي دمسقيوس Damascius. وبعد اغلاق مدرسة اثينا في سنة ٥٢٩ بأمر من يوستنيان، ارتحل سنبلقيوس مع دمسقيوس وغيره إلى بلاط كسرى في فارس بعد اغلاق مدرسة اثينا بعد عام أو عامين. ولما عاد سنبلقيوس، لم يستطع القيام بالتدريس باعتباره وثنياً.

وقد قام سنبلقيوس بشرح بعض مؤلفات أرسطو، شرحاً أولج فيه معلومات جيدة مفيدة عن الفلسفة اليونانية، قبل سقراط، مما جعله مصدراً مهمّاً من مصادر معرفتنا بهذه الفلسفة. وقد بقي لنا من شروحه على أرسطو ما يلي:

١ ـ شرح على «المقولات».

٢ ـ شرح على «السماع الطبيعي».

٣ ـ شرح على «في السماء».

٤ ـ شرح على «في النفس».

وقد ترجم بعض شروحه الى العربية، راجع تفصيل ذلك في كتابنا: La Transmission de la philosophie grecque an monde arabe. Paris, Vrin, 1968.

وفي ثنايا شروحه هذه يعرض بعض آرائه أو على الأقل الاتجاه الذي يميل اليه. ويتبين من شرحه على «في السماء» اعتناقه للافلاطونية المحدثة كما كانت تدرس في مدرسة اثينا في القرن الخامس، ونراه متأثراً خصوصاً بأيامبليخوس (راجع شرحه على «في السماء» ص ٩٣ ـ ٩٤ نشرة هيبرج). وهو يؤكد الأقانيم الثلاثة التي قال بها أفلوطين، ويبرز تميزها أكثر مما يبرز وحدتها. وشرحه على كتاب «في النفس» يقوم على شرح أيامبليخوس هذا الكتاب.

ومن الأمور التي اخذ سنبلقيوس على عاتقه القيام بها التوفيق بين أرسطو وافلاطون، وهو بهذا يواصل عمل أستاذه أمونيوس الذي كتب رسالة مفردة في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ترجمت الى العربية وعليها اعتمد الفارابي في رسالته: «الجمع بين رأيي الحكيمين».

وبمناسبة عبارة (رقم ٢٧) وردت في «متن» ابكتاتوس، الفيلسوف الرواقي، عرض سنبلقيوس مذهب الأفلاطونية المحدثة في مسألة «الشر» وكان افلوطين تعرّض لهذه المشكلة في «التساعات»، لكن يبدو أن سنبلقيوس أقرب الى رأي ابرقلس في هذا الموضوع (Simplicius In Enchiridion, 69 - 81 بنشرة دوبنر) ويتلخص هذا الرأي فيما يلي:

أ ـ الصورة تخفق في السيطرة على الهيولي تماماً

ب ـ الهيولي عديمة الصفات.

جـ ـ الشر أمر ظاهري فقط، لأنه في اطار الكل ليس بشيء.

د ـ علة الشر هي النفس.

هـ ـ الله لا يفعل الشر أبداً.

وفي هذا الراي مزيج من الأفكار الأفلاطونية والرواقية.

نشـــرات مؤلفـــاته

- H. Diels ed: Simplicius in physicorum Libros. 1 - IV, in **Commentaria in a Aristotelem Graeca**, vol. XI, Berlin 1882.

- H. Diels ed.: Simplicius in physicorum Libros, V. VIII- in **Com. Arist** vol. X, Berlin 1895.

- F. Dubner: Commentarius in Epicteti Enchiridion, in **Theophrasti characteres**. Paris. 1877.

- J.L. Heiberg: Simplicius in De Caelo, in **Arist. Comm. Gr.** Vol. VII. Berlin, 1894.

مـــراجـــع

- M. Jammer: Concepts of Space. Cambridge, Massach. 1954.

- K. Praechter, art. in Pauly-Wissowas Realencyclopädie, s.v.

- S. Sambursky: Physical world of late antiquity. London, 1962.

سنتـايـانـا

George Santayana

فيلسوف وشاعر وناثر ممتاز، اسباني المولد، اميركي التربية. ولد في مدريد لابوين اسبانيين بتاريخ ١٦ ديسمبر سنة ١٨٦٣ ولم يتخل مطلقاً عن جنسيته الأسبانية طوال حياته. وعلى الرغم من أنه فاتن الأسلوب في اللغة الانكليزية ، فإنه لم يبدأ تعلم اللغة الانكليزية إلا وهو في سن التاسعة حين لحق بوالدته في بوسطن سنة ١٨٧٢ وعاش سنتايانا في نيوانجلند (شرقي اميركا) طوال اربعين سنة بعد ذلك. ودرس في كلية هارفرد وتخرج منها بتقدير ممتاز في سنة ١٨٨٦ وسافر بعد ذلك الى المانيا فأقام بها عامين، عاد بعدهما الى هارفرد للحصول على الدكتوراه، فحصل منها على الدكتوراه في الفلسفة برسالة عن «رودلف لوتسه» Rudolf Lotze وفي أثر ذلك عينّ في هيئة التدريس في هارفرد واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩١٢، حين ورث ميراثاً بسيطاً كفل له المعاش فاستقال من هارفرد. ثم عاش في انجلتره، عدة سنوات وأقام فترة في باريس، وفي ايطاليا، وفي بلاد الشرق. وكان أستاذه في هارفرد الذي حضر معه الدكتوراه هو وليم جيمس. ولما عينّ في هارفرد كان هو ووليم جيمس وجوسيا رويس Royce ثالوثاً لامعاً في الفلسفة بين الجامعات الأميركية كلها.

وقد كتب ترجمة ذاتية نشرها بعنوان: «أشخاص وأماكن» Persons and places في ثلاثة مجلدات ظهرت في السنوات ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٥٣.

وتوفي سنتايانا في ٢٦ سبتمبر سنة ١٩٥٢، قبيل بلوغه التاسعة والثمانين بأشهر قليلة في روما، ودفن في القسم المخصص للأسبان في مقبرة روما بناء على وصيته.

فلسـفته

أ ـ ممالك الوجود:

كان سنتايانا واقعياً تجريبياً، ولكن من نوع خاص لأن واقعيته مشوبة بمثالية متعالية قوية. ولهذا ينعت بأنه «واقعي نقدي» A critical realist.

يشاهد سنتايانا هوة عميقة بين العقل بأفكاره، وبين العالم وأشيائه. ويقرّ بأنه عاجز عن سد هذه الفجوة، ولهذا لا يمكن ـ منطقياً ـ الافلات من الشك. ولكن المنطق ليس كل شيء، ذلك لأن كل فكرة يتصورها العقل ترتبط بدافع جسماني، وهناك أمور لا بد لنا ـ بوصفنا حيوانات ـ أن نؤمن بها. وهذا الايمان يسميه سنتايانا باسم «الايمان الحيواني» animal faith، وهو الأصل في اعتقاداتنا المتعلقة بالوجود. لكن الهوّة لا تزال ماثلة ولا يحق لنا أن نتغافل عنها. ولقد تغافل عنها أفلاطون، وقال بأن الوجود الحق هو وجود الصور (المثل)، وديكارت تغافل عنها وأكّد معقولية العالم المادي. وهيجل تغافل عنها ونسب الوجود الى المنطق العقلي. وهذه التغافلات ، أو الأخطاء، هي مصدر ما يسميه سنتايانا باسم «الميتافيزيقا».

ان الشعور (الوعي) يدرك وجود عالم من الخصائص والطبائع مثل الحمرة، المثلثية، قانون الجاذبية ـ من ناحية، وهذه يسميها سنتايانا باسم :الماهيات essences. ومن ناحية اخرى يدرك موضوعاً substratum لها تجري عليه كل هذه الماهيات ، وهو المادة.

ولكن سنتايانا يقرر أن المادة والماهية لا يستنفدان كل الموجودات بل يوجد أيضاً الحق والروح. ولهذا فإن ممالك الوجود realms of being أربع: الماهية، المادة، الحقيقة، والروح. ولكن هذه الممالك الأربع تؤلف في الحقيقة وحدة، انها «مجرد مقولات موجزة لمنطق قصد بها الى وصف عملية ديناميكية طبيعية واحدة». فلنأخذ في بيان هذه الممالك الأربع:

١ ـ مملكة الماهية:
يقصد سنتايانا بالماهية خصائص الشيء بعامة. لكن إلى جانب الماهيات المتحققة، يوجد ما لا نهاية له من الخصائص غير المتحققة بالفعل. وكل واحدة منها مفردة، عينية concrete، ومستقلة استقلالاً مطلقاً عن غيرها من الماهيات. فهي اذن لا تندرج بعضها في بعض مثل الأنواع والأجناس. ولهذا يجب ألا ننظر إلى مملكة الماهيات على أنها تكون بناءً هرمياً تتوقف درجاته بعضها على بعض؛ وليس يسودها «لوغوس» يسري فيها جميعاً كما في الصور الأفلاطونية وما شاكلها. ذلك أنه لا يوجد «عقل سرمدي» لا في السماء ولا على الأرض.

٢ ـ مملكة المادة:

والمادة تمثل الطرف المقابل للماهية. ونحن لا نعرف حقيقة المادة، وحين نتكلم عنها ينبغي أن نميز بينها وبين

فكرة تقليدية لدينا عنها، ـ مثل فكرة أرسطو أو ديكارت أو ديمقريطس أو الفيزيائيين المحدثين. أما سنتايانا فيرى أن المادة هي «سيّال الوجود» flux of existence انها ليست لها خاصية محددة، بل تتخذ أولاً هذه الماهية، وبعد ذلك ماهية أخرى، وهكذا. ونحن لا ندركها مباشرة ولا بالاستدلال، بل بنوع من «التأمل المتعالي» . من ذلك النوع الذي أشار اليه امانويل كنت، بمعنى أنه كيما نجعل التجربة معقولة يجب علينا افتراض مادة لجعل الماهية موجودة بالفعل ونستخلص بعد ذلك صفات المادة وهي أنها تبقى ولا تفنى، وتبقى كميتها كما هي، وأن كل حالة من احوالها تتحدد بالحالة السابقة عليها. ان المادة سيال في تغير مستمر، متخذاً هذه الماهية، ثم نابذاً إياها وقابلاً ماهية أخرى.

٣ـ مملكة الحقيقة:

وكلما ارتدت المادة ثوب ماهية، أوجدت «حقيقة» ، وعن هذه تتكون مملكة الحقيقة. والحقيقة لا تنتسب الى العالم المادي وينبغي ألا يخلط بينها وبين الأحداث، بل الحقيقة تنتسب الى مملكة الماهية، وتؤلف قطاعاً منها. ولهذا فإنه في بداية الأمر لم يفرد للحقيقة مملكة خاصة بها وإنما الذي دعاه الى فصلها مملكة قائمة بذاتها هو ضرورة التمييز بين التحديدات المنطقية للماهيات وتحديداتها المادية.

ونظرة سنتايانا الى الحقيقة هي نظرة الادراك العام common sense فهو يقرر أن وقائع (حقائق) العالم مستقلة عن آرائنا الذاتية. والماهية المتحققة بالفعل هي «حقيقة» ومملكة الحقيقة مطلقة وسرمدية، وتشمل كل تفصيلات العالم وتتعلق بكل حادث. ان الحقيقة ليست فكرة أو رأياً، وان كان هذان يشاركان في الحقيقة بمقدار ما يناظران أموراً في الواقع. ولما كانت الحقيقة مرتبطة بواقع، فإنه لا يوجد حقائق منطقية، محضة. ولهذا فإن الرياضيات وهي تتناول فقط العلاقات بين الماهيات ، هي ملزمة شكلاً Formally cogent، ولكنها ليست حقيقية. وفقط حين تطبّق الرياضيات على عالم الوجود فإنها تدرج ضمن الحقائق.

٤ ـ ملكوت الروح:

المقصود بالروح عنده هو العقل أو الشعور. وهو يرى أن النفس مجرد تعبير مجازي trope عن المادة. انها تنظم سلوك الجهاز العضوي في الجسم الانساني، وفقاً لمبادىء الميكانيكا. وارتباط الروح بالنفس psyche يؤمن، في المقام الأول، دوافع الجسم واشباعاته وعدم اشباعاته. لكن للروح تلقائية خاصة بها تجعلها تتجاوز الحاضر متطلعة الى المستقبل. والروح spirit هي الوعي الطبيعي لدى الحيوان، الذي يكشف له عن ذاته. «انها ليست شيئاً أو جوهراً، انهامعطى،أنها حالة تعرضها المادة في بعض الظروف. كما أن الروح ليست قوة power بأي معنى من المعاني، كما أنها ليست فاعلاً agent. وهي لا توجه ولا تؤثر في عمليات الجسم بأي حال من الأحوال. أنها فقط مجرد ملاحظة الجسم لنفسه ولتركيبه، وللدوافع والقوى الطبيعية فيه. وبالجملة الروح هي مجرد وعي، أما الجسم فهو وحده الفعّال ذو القوة والنفوذ».

ب ـ حياة العقل أو فلسفة التاريخ:

وفي كتابه «حياة العقل» يقدم لنا سنتايانا فلسفة في التاريخ تقوم على تفسير ماضي الانسان على ضوء تطوره المثالي. ذلك أن حياة العقل، وهي التي تعطي للتاريخ معناه، هي الوحدة المعطاة للوجود بواسطة عقل يحب الخير. وباستعمال الانسان لعقله يميّز بين الروح والمادة، ويصل الى فهم حاجاته وكيف يشبعها. والغريزة، التي تجلت أولاً في الدوافع الحيوانية فقط، تتخذ معبراً مثالياً وتقود الانسان الى خدمة المجتمع وعبادة الله. وتبلغ حياة العقل ذروتها في الفن ـ وهو يقوم في فرض أشكال وصور على المادة ـ وفي العلوم وهي تمتحن مطالب العقل بمعيار الواقع.

وفلسفة التاريخ عند سنتايانا لا تتضمن أي فكرة عن عناية إلهية أو خلاص للبشرية بل هي مجرد تفسير للماضي على ضوءالتطور المثالي للانسان. وفيها يحاول أن يجد تفسيراًعلمياً لأحداث التاريخ. صحيح أن الناس يحاولون أن يجدوا للتاريخ معنى واتجاهاً معيّناً، لكن الحقيقة هي أنه ليس لمجرى التاريخ معنى ولا مقصود. لكن هذه المحاولة لها فائدتها مع ذلك، وهي أن تتعرف ماذا يؤمل الناس من مجرى الأحداث وما هي الأغراض التي يتمنون أن تكون للتاريخ. وتبعاً لذلك يمكن من تدريس التاريخ الذي جرى فعلاً أن نعرف الى أي مدى حقق الانسان أهدافه، وماذا بقي عليه أن يفعله ابتغاء تحقيق هذه الأهداف الباقية.

والموضوع الذي يتخذه سنتايانا معياراً لامتحان معنى التاريخ هو تطور العقل الانساني، أو على حد تعبيره نشأة العقل ونموه. والعقل، عنده، نشأ في مرحلة متأخرة من التطور؛ وفي مرحلته الأولى لم يكن العقل إلا الغريزة، ثم أصبحت الغريزة على وعي بأغراضها ومتصورة لأحوالها. ذلك ان الحياة كانت قد حلت في المعامل المنظمة للطبيعة أعسر مشكلة، وهي مشكلة حياة الجسم، ولم تترك لطفلها الغريب - العقل - شيئاً يعمله غير أن يتسلى بالصور التي تتراءى في العقل بينما الجسم يستمر في أداء وظيفته. وانما يسمى العقل عقلاً بمعنى الكلمة بعد أن يميز بين هذه الصور وبين الموضوعات، ويدرك كيف يجري عمل الجهاز العضوي. عندئذٍ يبدأ العقل في القيام بدوره. فبينما الغريزة تعتمد على الأمور الحاضرة، يستطيع العقل أن يدعو الأفكار من بعيد، وأن يقترح تسهيلات في العمل ويوازن بين مختلف الاحتمالات. صحيح ان الكثير من اقتراحات العقل، الصادرة عنه بحسن نية، يؤدي الى الدمار، لكن احياناً يقدم نصائح ثمينة تتحول الى عادات وأعراف. و عن هذا الطريق تصبح للعقل حياته الخاصة به.

وبهذا المعنى يكون العقل خادماً للارادة أو المصلحة.

ويستقرىء سنتايانا حياة العقل خلال خمس مراحل، يسير عليها تقسيم كتابه هذا: «حياة العقل».

١- العقل في الادراك العام:

في هذه المرحلة يتعلم العقل الانساني كيف يميّز الطبيعة الثابتة القابلة للتنبؤ بها، فيدرك فيها الانتظام والنظام regularity and order ويلاحظ ما يتكرر وما هنالك من عادات.

٢ - العقل في المجتمع:

والعقل في المجتمع يتابع مجرى ارتباطات الانسان ابتداء من حب رجل لامرأة، مروراً بخيالات رجل ذواقة، وانتهاء بعبادة القديسين. والغريزة التي تربط بين الجنسين، وتصل ما بين الآباء والأبناء، وتنتزع المتوحدين من عزلتهم ليتجمعوا في شعوب وقبائل ومدن - هذه الغريزة اذا استنارت اتخذت بعداً جديداً وولّدت الحب والاخلاص والايمان. وعلامة الحب أنه يجمع بين الدوافع والتصور ومن أحب حباً صادقاً لن يكون في أذنه وقر عن سماع صوت العقل.

٣- العقل في الدين:

يرى سنتايانا أن الدين محطة وسطى على الطريق بين الخيال غير المسؤول وبين الحقيقة الحقة. وليس لنا - في نظره - أن ننبذ الدين بوصفه خرافة، ولا أن نؤوله تأويلاً عقلياً ليتفق مع العلم. ان الدين يلعب في تاريخ التقدم الانساني دوراً حضارياً ووظيفة التمدين، لكن وسط ظروف معرِّقه، لأنه يعتمد على الخيال بدلاً من أن يعتمد على العقل والمنطق والتجربة. وقد زوّد الدين الانسان بنظرات عميقة في الأخلاق كان من شأنها الوفاء ببعض حاجات الإنسان، لكن هذا المكسب قابلته خسارة ناجمة عن اصراره العنيد على التعلق بنظرة في الطبيعة تشبهها بالانسان مما كان من شأنه أن يعوق التقدم. ويفحص سنتايانا اليهودية والمسيحية وفقاً لنظرته هذه.

٤ - العقل في الفن:

النشاط الفني يقوم في فرض الشكل على المادة. والفن مثل الدين يستند الى الخيال، لكنه يمتاز عن الدين في هذه الناحية بأنه يسعى الى صياغة المثل الأعلى في العمل الفني الذي يبدعه. ولهذا فإن كل عمل فني هو خطوة في الطريق الى تحقيق الغرض من الحياة العقلية. بيد أن تقدم الحضارة ليس دائماً مشجعاً على الخلق الفني الحر، لأن الأعراف اذا تحولت الى غرائز خنقت الابداع الفني.

٥ - العقل في العلم:

والعقل في العلم يبلغ حياة العقل الى نتيجتها المنطقية، لأن العلم هو ذروة المثل الأعلى العقلي، وعلى ضوء العلم تفسّر سائر أوجه الحياة الانسانية.

جـ) معنى الجمال:

وقد اهتم سنتايانا بعلم الجمال، وكرّس له واحداً من أوائل كتبه، وعنوانه «معنى الجمال» (سنة ١٨٩٦). وقد كسره على أربعة أقسام:

في القسم الأول تناول تحديد مفهوم «الجمال»، فقال ان الاستاطيقا aesthetics تعني في الأصل اللغوي: «الادراك الحسيّ» perception، وربط الاستعمال بينه وبين موضوع خاص للادراك الحسي هو الذي نصفه بأنه «جميل». فما هو الجمال؟.

يجيب سنتايانا بأن الجمال هو اللذة اذا تجسدت

موضوعاً Pleasure objectified فحينما يرى المشاهد أن لذته هي صفة في الموضوع الذي يشاهده فأنه يقول عنه انه جميل.

وللجمال خصائص ذاتية تجعلنا نميزه عن غيره من اللذات. ومعظم اللذات التي نستشعرها يمكن تمييزها من الموضوع المدرك. ففي الأكل والشرب تجري عملية ويتلوها اللذة. لكن هناك لذات تستشعر أثناء عملية الادراك نفسها. وفي هذه الحالة ندرك اللذة على أنها صفة كائنة في الموضوع نفسه. وهذا النوع من اللذة هو اللذة التي تستشعرها في الجمال. ان الجمال، كما يقول سنتايانا، لذة ايجابية ذاتية متمثلة في الموضوع الجميل أو هو اللذة منظوراً إليها على أنها صفة في الشيء.

مؤلفاته

— Life of Reason, 1905.
— The sense of beauty, 1892.
— Character and opinions in the United States, 1924.
— Dialogues in Limbo, 1925.
The Genteel tradition at Bay, 1931.
— Interpretations of poetry and religion, 1905.
— Three philosophic poets, 1935.
— Scepticism and animal Faith, 1923.
The Realms of Being.

مراجع

— The Philosophy of Santayana, ed. by P. Schilpp, 1940.
— G. W. HOWGATE, *George Santayana*, 1938.
— Special number of: *Journal of Philosophy*, 1954.
— Special number of: *Revue internationale de philosophie*, 1953.
— D. L. MURRAY: «A modern Materialist», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1911.

سنكا

Lucius Annaeus Seneca

ويسمى سنكا الأصغر تمييزاً له من والده سنكا الأكبر (حوالي ٥٥ ق. م ـ ٤٠ بعد الميلاد) الذي كان أستاذاً للخطابة وألف تاريخاً لروما (فقد الآن).

ولد لوقيوس سنكا حوالي سنة ٥ ق. م، وتوفي سنة ٦٥ بعد الميلاد، وكان فيلسوفاً رومانياً، وسياسياً. ولد في قرطبة بأسبانيا، وتعلم المحاماة في روما. وأكبّ على دراسة الفلسفة والخطابة، وصار عضواً في مجلس الشيوخ. وفي سنة ٤١ بعد الميلاد فقد رعاية الأمبراطور كلوديوس، بعد أن تورط في قضية خاصة بالدولة، وحكم عليه بالنفي إلى قورسقة، فأقام منفياً فيها ثماني سنوات. بعدها عاد إلى روما، ووكلت إليه أجربينا Agrippina تربية ابنها نيرون Neron، فانتفع هذا بحكمة سنكا. ولما صار نيرون امبراطوراً عينه قنصلاً في سنة ٥٧ بعد الميلاد. لكن طبيعة نيرون الشريرة ما لبثت أن انطلقت من عقالها، فضاق ذرعاً بنصائح وحكمة سنكا، فغضب عليه، واضطر سنكا إلى الانسحاب من الحياة العامة. وحاول نيرون قتله بالسم، فأخفقت المحاولة. لكن سنكا اتهم في مؤامرة بيسو Piso وحكم عليه بالموت مع ترك الحرية له في اختيار طريقة موته، فاختار أن يفتح شرايينه فنزف منه الدم حتى مات في سنة ٦٥ بعد الميلاد.

أفكاره

كان سنكا رواقي النزعة. لكنه استفاد كثيراً من تجاربه في الحياة العاصفة التي حيّها فأعمل فيها فكره واستخرج منها العبر. ولم يهتم من الرواقية إلا بالجانب الأخلاقي، وخصوصاً الأخلاقي العملي، فاهتم بالفضائل العملية أكثر من اهتمامه بالبحث في ماهية الفضائل. وكان ينشد من الفلسفة أن تكون وسيلة لتحصيل الفضائل. والغاية من الفلسفة ليست المعرفة، بل اقتناء الفضائل العملية. وإذا كان قد أولى بعض الاهتمام لدراسة الفيزياء، فإنه يقرر في نفس الوقت أن ضبط الشهوات هو الأمر المهم حقاً وهو الذي يجعلنا نتشبه بالآلهة. («الرسائل» ٧١ : ٦). وكثيراً ما يتخذ من موضوعات الفيزياء مجالاً للبحث في الأخلاق واستنباط العبر الأخلاقية، فمثلاً حين يتناول موضوع الزلزال الذي وقع في كمبانيا سنة ٦١ بعد الميلاد يتحول بحثه إلى فصل من الأخلاق (الرسالة: ٦٦ : ١٢، ٥٧ : ٨، ١١٧ : ٢). وحين يدعو إلى دراسة الطبيعة، يمزج هذه الدراسة باعتبارات أخلاقية وإنسانية.

ولما كان من أتباع الرواقية القديمة، فإنه كان مادياً خالصاً، يرى أن الروح هي الأخرى مادية. لكنه في بعض الأحيان ينسى هذا الموقف الأصلي، ويتحدث عن الصراع بين الجسم والنفس على نحو يقرب من كلام أفلاطون.

ويرى أن السعادة لا تقوم في الثراء والمظاهر الخارجية لأن

هذه أمور زائلة يمنحها الحظ، والحظ متقلب الأهواء. ولكن حياته وسلوكه لم يكونا على وفق مذهبه هذا: فقد كان منافقاً متملقاً في حاشية كاليجولا، الطاغية القاسي المستحلّ لأبشع أنواع الاستبداد، وكان في البداية ذا حظوة هائلة عند نيرون، الطاغية المجنون، كما كان محظياً عند كلوديوس، الامبراطور الخبيث الفاسد الأخلاق. لهذا ينبغي أن نفرّق بين سنكا في مؤلفاته، وسنكا في حياته اليومية، فلربما كانا على طرفي نقيض وقد لذ لديون كاسيوس أن يروي الكثير من الأخبار والنوادر التي تبيّن فساد سلوك سنكا في الحياة (Dion Cassius 61: 10).

وعلى الرغم من أن الرواقية، بوجه عام، تقول بالجبرية وعدم حرية إرادة الإنسان، فإن سنكا يؤكد أن في وسع الإنسان أن يسلك سبيل الفضيلة إذا توافرت لديه الإرادة لذلك. لكن تجاربه في الحياة ومعرفته بالناس جعلته يدرك أن من الصعب جداً على الإنسان أن يسلك سبيل الفضيلة لكثرة ما هناك من إغراءات على الرذيلة وعلى الطمع وعلى حب السلطة والمال والنفوذ.

ولهذا نراه يميز بين ثلاثة أصناف من الأفاضل Proficientes:

١ ـ أولئك الذين تخلّوا عن بعض الخطايا، لا عن كل الخطايا،

٢ ـ أولئك الذين صمموا على تجنّب الشهوات الخسيسة بوجه عام، وإن كانوا لا يزالون معرضين (أو مستعدين) للوقوع في بعضها،

٣ ـ أولئك الذين تجاوزوا نطاق إمكان السقوط في الرذائل، لكن تعوزهم الثقة في أنفسهم والشعور بحكمتهم. فهم يقتربون إذن من الفضيلة والحكمة («الرسالة» ٧٥ : ٨).

كذلك يؤكد سنكا أن الخيرات الخارجية، مثل الثروة، يمكن أن تفيد في تحقيق الخير. والحكيم هو من يملك المال، لا من يملكه المال.

وهو ينصح بأن يحاسب المرء نفسه كل يوم، وكان هو يمارس هذه المحاسبة بانتظام (راجع: في الغضب ٣: ٣،٦: ٣).

ويرى أن العزلة لا تفيد، لأنك إذا كنت لا تستطيع تغيير نفسك، فبالأحرى لا يستطيع تغيير المكان أن يغيّرك، وأينما ذهبت فلا مناص لك من الصراع مع نفسك.

ويؤكد سنكا ما ذهبت إليه الرواقية بعامة من الدعوة إلى الأخوة بين بني الإنسان جميعاً، إلى أي مكان أو جنس أو لغة انتسبوا. فهو يدعونا إلى مساعدة بعضنا بعضاً، وإلى العفو عما ينالنا من إساءة يرتكبها الآخرون. ويطالب بالإحسان العملي النشيط إلى الناس. ويقول: «إن الطبيعة تأمرنا بأن نفيد الناس، سواء كانوا أحراراً أو عبيداً، موالي أو مولودين أحراراً وحيثما وجد كائن إنساني، فثم مجال للإحسان» («في الحياة السعيدة» ٢٤ : ٣).

وقال هذه الجملة الرائعة: «اعمل على أن تكون محبوباً من الجميع وأنت حيّ، وأن يأسف عليك الناس وأنت ميت» أو بعبارة أوجز: «كن محبوباً من الجميع حياً، ومأسوفاً عليه ميتاً».

وعقاب المذنب ضروري، بشرط ألا يكون ذلك في ساعة الغضب أو بدافع من الرغبة في الانتقام (راجع: «في الغضب والحلم»).

وقد ألف مآسي كان لها تأثير كبير على المسرح الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

مؤلفاته

مؤلفات سنكا تشتمل على:

١ ـ عشر محاورات

٢ ـ مائة وأربع وعشرون رسالة أخلاقية موجهة إلى Lucilius

٣ ـ مقالات أخلاقية، منها: «في النعم» De Beneficiis

٤ ـ المسائل الطبيعية Naturales Questiones.

٥ ـ تسع مسرحيات تراجيدية.

وتوجد نشرة كاملة لمؤلفاته قام بها F. Hasse سنة ١٨٩٨ وتوجد ترجمة انجليزية مع النص اللاتيني لكل مؤلفاته ـ ما عدا المحاورات ـ في مجموعة Loeb Library في لندن، في ٩ مجلدات.

وتوجد ترجمة فرنسية مع النص اللاتيني في مجموعة Les Belles Lettres (في باريس) للكتب التالية:

- Des Bienfaits, 2 vols. Par F. Préchac.
- Questions naturelles I- VIII, par P. Oltramare.
- Dialogues. De la colère. Par A. Bourgery.
- Théâtre; Par L. Herrmann.

مراجع

- S. Dill: Roman society from Nero to Marcus Aurelius, 1904.
- F. L. Lucas: Seneca and Elizabethan tragedy, 1952.

سوريانس

Syrianus

من رجال الأفلاطونية المحدثة. خلف فلوطرخس في مدرسة أثينا سنة ٤٣١ - ٤٣٢ بعد الميلاد. وكان شديد التأثر بالتيارات الشرقية الثيوصوفية واعتمد منهج التأويل الرمزي في إطار الأفلاطونية المحدثة والنحلة الأورفية، وحاول التوفيق بين الأورفية وفيثاغورس وأفلاطون. وقد شرح كتب «الوحي الكلداني» وفي مدرسته تخرج هرمياس السكندري، وأبرقلس.

وقد وصلنا من مؤلفاته:

١ - شرح على المقالات: بيتا، جما، مو، نو من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وقد نشره Usener في برلين سنة ١٨٧٠ ضمن مجموعة Aristotelis opera جـ ٥، وفي الطبعة الجديدة التي قام بها Gigon أصبح في جـ ٤، برلين سنة ١٩٦١، ونشره Kroll في مجموعة Comm. in Arist.

٢ - شرح على هرموجين in Hermogenen نشره H. Rabe في مجلدين، ليبتسك سنة ١٩٠٢.

مراجع

- T. Bach: De Syriano philosopho neoplatonico. Lauban, 1862.
- W. Jaeger: Nemesios von Emesa. Berlin, 1923.
- K. Praechter, S.V. in Pauly- Wissowa, IV, A, coll. 1729- 75.
- E. Zeller- R. Mandolfo (tr. it al.) vol. VI, 3, pp. 101-118.

السوفسطائية

لعل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف في تقديره مثلما صادف تيار النزعة السوفسطائية، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلمي. وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه، إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عنيفة شعواء، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق، لا على آرائهم العلمية. والموضع الوحيد الذي تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلمية هو في «تيتاتوس» عندما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاجوراس زعيمهم. وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل، وبهذا محا كل ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة. واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر، هناك ابتدأ فهم السوفسطائية يقرب من الصواب. فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعاً كبيراً وذلك في كتابه «تاريخ الفلسفة» وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان. لكن المؤرخين الذين تلوا هيجل، حتى نهاية القرن التاسع عشر، استمروا يرددون النغمة القديمة التي كانت تنظر إلى السوفسطائية على أنها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة فلسفية بالمعنى الصحيح، فخلط بينها وبين نزعة الشكاك، وصار الهدم فيها كالهدم عند الشكاك. واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين، وحينئذ بدأ الناس يعودون إلى نظرة هيجل في السوفسطائية، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم، هي صفة التنوير. Aufklärung وكان العامل الأساسي في تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة، واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاهاً قوياً. فقد بدا لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضاري. وكان من أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومبرتس ثم ابنه هينرش. ثم لم تلبث هذه النظرة الجديدة إلى السوفسطائية أن اتسعت ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية. حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند فرنرييجر في كتاب «بيديا» وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها - ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً - نقول إنها وجدت في جوزيه سئيتا الذي وضع كتاباً بعنوان: «نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين» سنة ١٩٣٨، أكبر مدافع عنها.

والواقع أنه لا بد لنا إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية، أن نضعها في وضعها الصحيح داخل التطور

الروحي عند اليونان، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكاً تاماً كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو؛ ولم تكن إذن ظاهرة ثانوية أو خارجة عن التطور. ولبيان هذا نقول أولاً: إن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأسا على عقب. فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكون دويلات وتقوم كل دويلة من هذه الدويلات بنفسها، ظهر في هذا القرن نوع جديد من النظم السياسية، هو الإمبراطورية في عهد بركليس. هنالك انتقلت الحياة السياسية عن الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس وفي العصر السابق أي في القرن السادس. وكان لا بد، تبعاً لهذا التغير في الوضع السياسي، أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن. ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرستقراطياً، وأن تكون هذه الأرستقراطية أراستقراطية دم، لأن الحياة حياة أسرية، تقتضي تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هي العامل الأساسي في إيجاد الفضائل، هذا إلى أن القوة الجسمانية والصفات الملازمة للأرستقراطية الحربية لا توجد دائماً إلا في الأسر النبيلة التي توارثت هذه الصفات؛ فتكوّن عن ذلك جو لا يوجد في غير داخل هذه الأسر. أما الحياة في القرن الخامس، وقد أصبحت حياة إمبراطورية تخرج على حياة الأسر والمدينة، فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور، أي بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازه. وحينئذ ستنقلب الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع - تجوزاً - أن نسميها أرستقراطية أيضاً، ولكنها من نوع آخر، لأن هذه الأرستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل إن صح أن تقوم على العقل أرستقراطية.

ثم إن حياة المدينة في هذا الوضع الجديد الذي لم تعد فيه المدينة مكتفية بذاتها، بل جزءاً من كل - نقول إن في هذه الحياة الجديدة تنمو الروح الفردية، لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة إلى أخرى، ولا يكون مرتبطاً بمكان معين فتنمو إذن روح الاستقلال لديه ما دام لم يعد مرتبطاً بمكان ضيق بذاته. انقلبت إذن الأوضاع من ناحية السياسة - كما بينا - فلم يعد القادة نبلاء، من نوع نبلاء الدم، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة، فكان واجب التربية في هذه الفترة أن تعنى بالإنسان لا من حيث الناحية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلي. لهذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك العصر أن يربي المواطن على فضائل الدولة. لكن مهمة السوفسطائيين لم تكن مهمة تربية رجال الدولة جميعاً لكي يؤدي كل مواطن ما عليه، بل كان الغرض أن تكون متجهة إلى ايجاد طبقة من القادة تستطيع أن تسير أمور الدولة.

أجل، إنه لا يطلب من السوفسطائي أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة، فإن هذه الصفات التي تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابرة والإقدام، وهي الصفات التي تطلبها ثيوكيديدس من السياسي، لكي يكون على رأس دولة وبها وصف ثموستوكليس، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية، وليس للسوفسطائي، أو لأي كائن من كان أن يخلقها في نفس الرجل. ولكن الشيء الذي يمكن، بل ويجب أن يربى عليه الإنسان هو الخطابة، والقدرة على التأثير في الناس، أي الناحية الشكلية في الروح الإنسانية. لذا سيكون الغرض الأصلي للتربية متجهاً إلى الناحية الصورية في الرجل. فهي إذن مبدأ صوري في الشخص الذي تكون فيه.

وعلى هذا فالحال السياسية كانت تقتضي أن توجد طبقة من الناس تعلم كل مواطن يريد أن يصل إلى قيادة الدولة كل الفضائل التي يستطيع بها الوصول إلى تحقيق هذا الغرض أولاً، ثم أن يحقق مقتضيات هذا الغرض على أتم وجه وأكمله ثانياً. ولم تكن النزعة السوفسطائية غير استجابة لهذه الحاجة الملحة التي شعر بها اليونانيون في القرن الخامس، أي أن الناحية السياسية قد اقتضت أن توجد النزعة السوفسطائية.

ومن ناحية التطور الروحي بالنسبة إلى الفرد، قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت في كل المرافق الروحية عند اليونان. ولذا كان لا بد للفلسفة، التي ستعبر عن التطور الروحي كما وصل في تلك الفترة أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية، وهذه الفردية تقتضي العقلية أو النزعة العقلية، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية، والحرية هي الشخصية، والشخصية أساس الفردية.

فكان لا بد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزعات العامة التي كانت موجودة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا السوفسطائيين. فبدلاً من أن تكون الروح الموضوعية هي الأساس في كل نظرة في الوجود والحياة، يجب - أو هذا ما تقتضيه الروح الجديدة على الأقل - أن تكون النزعة الفردية هي المقياس الوحيد أو الأول والأخير في النظر إلى الأشياء. وفي هذا تغيير تام شامل لمجرى تطور التفكير اليوناني، إذ سينتقل به من الموضوعية إلى الذاتية.

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقتضي إذن إيجاد النزعة السوفسطائية، كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي القرن الخامس أيضاً كانت تقتضي بدورها هي أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الإنساني أو الإنسان بكل ما له من خصائص، إلى جانب الطبيعة الخارجية. وقد ظهر ذلك جلياً إبتداء من إكسينوفان. إذ نجد عنده لأول مرة جُرْأة شديدة في إدخال الإنسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية. ولو أن محاولة إكسينوفان لم تمتد في المدرسة الإيلية التي هو مؤسسها، فإن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس، الذي شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود. وفي هذا الشيء الكثيرُ من إدخال الإنسان في التفكير الفلسفي، لأن اللوغوس أو العقل هو خاصية الإنسان، فكأننا هنا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده في الإنسان. وأنكساغورس قد قال بمبدأ عقلي روحي، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث إنه لم يتوسع في تطبيقه بل استعمله استعمالاً ضيِّقاً كل الضيق. وأنبادوقليس قد جمع بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص كما هي عند الأورفيين، فجمع بين الطبيعة الخارجية من ناحية، والانسان وما يتعلق به من ناحية أخرى. ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعا أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا ـ ولو أن هذا التأكيد غير صريح ـ ثبات الروح الإنسانية أو الذات، من وراء كل التغيرات التي هي أساس الطبيعة الخارجية.

وعلى هذا النحو نشاهد أن الإنسان قد أخذ يدخل في دائرة تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً، وكان لا بد لهم إذاً أن يخطوا الخطوة الأخيرة، فيرتفعوا بالانسان فوق الطبيعة ارتفاعاً تاماً، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان. وأنكروا أن يكون للإنسان وجود مستقل قائم بذاته، مختلف عن الوجود الخارجي. ومن هنا كان من الضروري من حيث منطق التطور الروحي الفلسفي، أن تتجه الفلسفة الجديدة إلى الإنسان اتجاهاً كبيراً أو أن تجعله محور التفكير.

وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه النزعة مغالاة كبيرة، فهذه هي الظاهرة الطبيعية التي تشاهد دائماً حينما نرى رد فعل ضد حركة من الحركات: فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه إفراط وغلو باستمرار. ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة إلا ارجاع هذا الإفراط إلى وضعه الصحيح، وإعطاء كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها. فلهذه الأسباب الثلاثة كلها، نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها، لأن منطق التطور الروحي والحضاري يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها فحسب، بل كانت أيضاً استمراراً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزيود، لكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس، وهو التيار الذي كان يمثله الشعراء إبتداء من هوميروس ثم هزيود، ووجد صورة واضحة عند بندار، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وخصوصاً هيرودوتس وثيوكيديدس. فكأن هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قوياً في عصر من العصور، واستمر ينمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجعلوه التيار السائد. ولهذه الأسباب عُدَّت النزعة السوفسطائية معبرة عن خصائص الروح اليونانية.

وهنا نستطيع أن نعرض الأقوال التي قالها سنيتا في هذا الصدد. فهو يقول إن الخاصية الأولى من خصائص الروح اليونانية هي أنها روح تؤمن بالتغير الدائم، ولهذا يعد هرقليطس المعبر الحقيقي عن هذه الروح. ومثل هذه الروح التي تجعل الأشياء في تغير دائم لا تقول بالحقائق الثابتة الموضوعية، بل من شأنها أن تجعل كل الحقائق نسبية ما دامت متغيرة؛ فهي نسبية إلى الأفراد. ومن ناحية أخرى هناك خاصية ثانية لهذه الروح وهي أنها روح عقلية. وهذه الروح العقلية تقتضي أول ما تقتضي الاستقلال في الفكر، مما يجعل الإنسان يحكم على الأشياء كما يراها هو لا كما يراها الناس، ولذا يجعل المحتمل صفة للحقائق، ويجعل التسامح فضيلة من الفضائل، لأن التسامح معناه إمكان الاختلاف، ومعنى إمكان الاختلاف أن الحقائق ليست واحدة ثابتة، بل متغيرة بحسب الأفراد. وهذه النزعة العقلية تقوم على الفردية، ما دامت تقوم على الاستقلال الفكري، وبالتالي على الحرية.

والخاصية الثالثة من خصائص الروح اليونانية هي أنها تميل إلى النضال، وميلها إلى النضال يظهر أولاً في الحياة الجسمانية كما هو ظاهر في الألعاب الرياضية في بلاد اليونان.

فلما انتقلت، في القرن الخامس، المنافسة من الميدان الجسماني المتصل بالصفات والفضائل الحربية إلى الميدان الفكري، أصبحت أداة المنافسة الكلام أو الخطابة، ولذا كان للخطابة المكان الأول في الحياة الروحية اليونانية.

وهذه النزعات الثلاث هي الخصائص الرئيسية التي تميز النزعة السوفسطائية أجلى تمييز، وذلك ظاهر في فروع الحياة الروحية التي تناولها السوفسطائيون. فهي ظاهرة أولاً في الدين، ثم في الفن، ثم في الأخلاق والسياسة.

أما في الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقيين لعلم الخطابة. ولقد كان هذا العلم، العلمَ الذي يجب أن يوضع في هذا العصر من حيث أنه الممثل الحقيقي لروح ذلك العصر. وذلك لأن قول بروتاجوراس المشهور وهو أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى شيء واحد، لا يجد مجالاً لتطبيقه والتعبير عنه خيراً مما يجد في الخطابة. هذا إلى أن الروح العقلية التي كانت سائدة في ذلك العصر وفي الروح اليونانية كلها بوجه عام، وجدت أحسن مجال لظهورها في الخطابة.

ثم إن روح النضال التي هي خاصية من خصائص الروح اليونانية تجد مجالاً لظهورها في الخطابة، وذلك لأن النضال البدني الذي كان سائداً في القرون السابقة لا بد أن يستحيل الآن إلى نضال روحي، وهذا النضال الروحي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الخطابة. فكأن البيان ـ أو الخطابة ـ يعبر من الناحية الأولى، أي من ناحية قول بروتاجوراس، عن الحقيقة، لأن الحقيقة العقلية هي تناقض ونزاع؛ فما يعبر تعبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيقي. ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة بوجه عام على أنها جدل أو وسيلة للتأثير فحسب، بل وأيضاً على أنها العلم الحقيقي. فجورجياس يقول إن الخطابة هي الفن والفن الحقيقي، وليست أداة للتأثير فحسب. وعلى يدي جورجياس ترتفع الخطابة إلى مرتبة الفن الحقيقي، وإلى مرتبة الأسلوب الصحيح في التفكير. وتبعاً لهذا يقول إن المعرفة الحقيقية هي تلك الممثلة في الخطابة. وعند ترازيماخوس تصبح الخطابة نظرة في الوجود ونظرة في السياسة. وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النفوس، والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعاً كبيراً. وعند هبياس أصبحت الخطابة ارتفاعاً بالروح ولطفاً فيها وسمواً في التفكير العقلي. وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعاً إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح، وذلك راجع خصوصاً إلى أحوال البيئة من ناحية، وإلى مذهبهم من ناحية أخرى. أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية تكوين القادة، والقادة لا تكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة فحسب، بل وأيضاً من أجل أن يحتفظوا بالقيادة. وارتفاعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير في الناس، والتأثير في الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق الخطابة.

أما من ناحية نظرية المعرفة عند السوفسطائيين، فيلاحظ ـ كما سنرى فيما بعد ـ أن بروتاجوراس كان يؤمن بقول هرقليطس بالتغير الدائم، وكان يشك في المعرفة بوصفها معرفة كلية ثابتة موضوعية غير متأثرة بالأفراد. ومن هنا كان من الممكن أن تختلف الأشياء باختلاف الناظرين إليها، وهذا الاختلاف لا يعبر عنه أحسن تعبير إلا في الخطابة كما رأينا.

أما في الدين، فإننا نرى السوفسطائيين قد حملوا حملة عنيفة على المعتقدات الشعبية كلها. ويرى ستينا أن من خصائص الروح اليونانية أنها لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة؛ وحتى لو أن شيئاً من هذا قد ظهر في أساطيرهم، فإن تطور الروح اليونانية كان يسير دائماً في هذا الاتجاه: أعني نحو استبعاد الخوارق على الطبيعة من التفكير نهائياً. وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة، بل كانت دائماً تصور الأشياء في صورة طبيعية؛ أو بالأحرى في صورة إنسانية، لأن الطبيعة والإنسانية، خصوصاً عند السوفسطائية، شيء واحد. ومن هنا كان على السوفسطائيين ـ وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجلى تمثيل ـ أن يثوروا على المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود. وكان التفكير العقلي من ناحية أخرى، والنزعة الفردية التي تمثلت في الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة ـ نقول إن هذه النزعة العقلية كان من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحملة على الأساطير والتصورات الشعبية، وبالتالي، على الدين كما تتصوره عامة الشعب. وهم في هذا كانوا يسيرون في نفس التيار الذي سار فيه من قبلُ الفلاسفةُ والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين، هجوماً عنيفاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين. فالحملة التي قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استئناف أو استمرار للحملة التي قام بها هرقليطس وديموقريطس من بين الفلاسفة، ويوربيدس وأرستوفان من بين الشعراء، وهيرودوتس وتيوكيديدس من بين المؤرخين.

فإذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة، وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة في هذا الميدان. والأساس في أقوالهم كلها في هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة φύσις وبين القانون νόμος. وقول بروتاجوراس: إن الإنسان مقياس كل شيء، قد أعطى الكثير من الاختلاف في أوجهُ النظر إلى هذه التفرقة. لذا اختلفت آراء السوفسطائيين في هذا الصدد وكان قسم منهم مغالياً متطرفاً، بينما القسم الآخر كان معتدلاً. وعلى رأس رجال هذا القسم الثاني برتاجوراس نفسه. فبرتاجوراس يقول إن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين، والنزعة الفردية تجد ما يكبح جماحها في القانون. ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من الخارج، وإلا لكان في ذلك قضاء على النزعة الفردية مع أنها النزعة الأساسية عند السوفسطائية. إنما هذا القانون هو ما يمليه الحس العام. ففيه إذن تتمثل الفردية، من ناحية، على أساس أن العقل الإنساني هو الذي يشرّعه أو أن الناس هم الذين شرعوه، ومن ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضييق الفردية، لأن هذا القانون يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين.

وفي الطرف الآخر نجد أولاً هبياس الذي قال بان الطبيعة هي الصالحة وأنها الأساس، أما القانون فهو قيد وهو نير يحمله الإنسان، ويجب أن يتخلص منه. وقد مثل الرأي الأول أيضاً أنتيفون، الذي أيد الرأي الذي يجعل القانون فوق الطبيعة، أو على الأقل لا يجعل ثمت تعارضاً شديداً بين الاثنين. أما الرأي الثاني، وهو المتطرف، فقد مثله في أحدّ صورة له رجلان: كَلْكلس وترازيماخوس. فهما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها على الأقوياء، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء، وهي شر، والطبيعة هي الخير، والسير على الطبيعة هو الأساس. وذلك لأن النجاح في الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم، فالظلم إذن هو الشيء الطبيعي، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعة. ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشرع لنا، أما القانون فلا يجب أن نخضع له والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسيين اللذين يحكمان الناس، والقوة هي مصدر كل شيء، وبها يمكن أن يبرر كل شيء.

فإذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التي قال بها السوفسطائيون في الفن والدين والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة في الفلسفة، وجدنا أن هذه المذاهب متصلة خصوصاً بنظرية المعرفة، فلنحاول الآن أن نعطي صورة عامة عن نظرية المعرفة عند أشهر السوفسطائيين، فنقول أولاً إن السوفسطائيين قد بدأوا جميعاً من طرفين متعارضين كي يصلوا إلى نتيجة واحدة: فبعضهم قد بدأ من مذهب هرقليطس، والبعض الآخر إبتدأ من مذهب برمنيدس. ويجب علينا أن نتساءل الآن، كيف وصلا إلى نتيجة واحدة من هذين الطرفين المتعارضين؟ فنقول أولاً إن السير الديالكتكي يقتضي أن يتم ذلك؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن يعني السوفسطائيين من سيرهم في هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا بأحد هذين المذهبين كما هو، لأنه لم يكن يعنيهم شيء فيما يتصل بالدراسة الطبيعية، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية واتجاههم إلى الإنسان. فلهذين السببين إذاً كان طبيعياً أن يبتدىء السوفسطائيون من هذين الإبتداءين المتناقضين.

بدأ بروتاجوراس من مذهب هرقليطس، لكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلان. فقال بروتاجوراس إن الطبيعة كلها في تغير دائم وتغير بين أضداد، والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائماً وباستمرار ولا يمكن أن يطلق على شيء صفة معينة بل الصفة المعينة الوحيدة للأشياء هي انتقالها من الضد، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشيء إنه هو كذا، بل يقال باستمرار إنه يصير كذا، أي أن فعل الكينونة أو الوجود يجب أن يستبدل به فعل الصيرورة والتغير. وهذا التغير على نوعين: فهناك فعل، وهناك انفعال. فهذا الشيء يفعل في الشيء الاخر، والشيء الآخر يكون منفعلاً بالشيء الأول. ولما كان هذان اللفظان متضايفين، أي أن أحدهما لا يمكن أن يفهم أو يوجد من دون أن يوجد الآخر، فمعنى هذا أنهما يوجدان معاً باستمرار. والإحساس يتم حينئذ دائماً أبداً بين الشيئين المتضادين اللذين هما في انفعال وفعل - فالإحساس إذن حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر، والإحساس تبعاً لهذا متغير بتغير الأفراد؛ وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته، والصفات المختلفة هي من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجوداً حقيقياً في الخارج، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم. ومن هنا قال بروتاغوراس قولته المشهورة: الإنسان مقياس كل شيء، ما هو موجود بوصفه موجوداً، وما هو غير موجود بوصفه غير موجود.

والمشكلة التي تنتج الآن أمامنا هي: ماذا يقصد بروتاغوراس من قوله الإنسان هنا؟ أيقصد به كل فرد على حدة، وتبعاً لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد الواحد عن الآخر؟ أم يقصد بالإنسان الإنسانية، وتبعاً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن، وأن ليس لها وجود حقيقي في الخارج بمعنى الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل؟ على كل حال يكون مذهب بروتاغوراس على هذا التفسير هو مذهب المثالية المتعالية transcendantal أي مذهب كَنْت.

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير. فمنهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن بروتاغوراس لم يكن يقصد من الإنسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الإنسانية، وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة؛ ومن أنصار هذا الرأي اتسلر وهو يعتمد في هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لمذاهب السوفسطائيين. أما القول الثاني فهو قول أكثر المؤرخين الذي جاءوا بعد اتسلر، كما أنه رأى جوزبه سثيتا. ونظن نحن أن هذا الرأي الثاني هو أرجح الرأيين.

ننتقل بعد هذا إلى جورجياس. فنجد أنه قد عرض مذهبه في كتاب كتبه عن الطبيعة، أو اللاوجود، فقال فيه بقضايا ثلاث: الأولى أنه لا شيء، والثانية أنه حتى لو وجد شيء، فإن هذا الشيء لا يمكن أن يدرك، والثالثة، حتى لو أمكن إدراكه فإنه لا يمكن أن يعبر عنه ويُوصَل إلى الغير. ويسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة، وهو في هذا متأثر بالإيليين وخصوصاً بطريقة زينون في المحاجة. أما القضية الأولى وهي أنه لا شيء موجود فيثبتها كما يلي: إذا كان هناك شيء ما، فإن هذا الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون لا موجوداً، وإما أن يكون الاثنين معاً. فإن كان لا موجوداً، فإن الشيء الواحد سيتصف بصفة ونقيضها، وهذا محال: وذلك لأن اللاوجود معناه عدم الوجود كما أن معناه من ناحية أخرى ـ ما دمنا نقول إن شيئاً ما موجوداً هو لا موجود ـ أن اللاوجود موجود، وعلى هذا فسيتصف الشيء بصفة ونقيضها، وهذا محال. ثم إنه إذا أعطينا الوجود للاوجود فإن ذلك يتم بأن نسلب الوجود وجوده لكي نضع هذا الوجود للاوجود، وهذا محال لأنه لا يمكن أن نسلب عن الوجود الوجود، وإذاً فهذا الشيء لا يمكن أن يكون لا موجوداً.

وثانياً لا يمكن هذا الشيء أن يكون موجوداً: لأنه إذا كان موجوداً فإنه يلاحظ أولاً أنه إما أن يكون قديماً، وإما أن يكون حادثاً. فإذا قلنا إنه حادث فمعنى هذا أنه حدث عن شيء آخر. وهذا الشيء الآخر سيكون العدم، فيكون الوجود إذن ناشئاً عن العدم، وهذا مستحيل. هذا إذا تصورنا أن هذا الوجود قد نشأ عن اللاوجود؛ أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير الوجود وجوداً؟ وذلك لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى. هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لا وجود، وهذا اللاوجود موجود، فإننا سنقع إذن في نفس الخطأ من حيث إن هذا اللاوجود الموجود سينطبق عليه نفس الكلام عن الوجود بحسبانه صادراً عن الوجود. وإذا كان قديماً فمعنى هذا أنه لا إبتداء له وما ليس له إبتداء كما لاحظ مليسوس هو اللامتناهي، واللامتناهي لا يمكن أن يوجد في غيره، وإلا لم يكن لا متناهياً، كما لا يمكن أن يوجد في نفسه لأنه لا بد من التفرقة بين الحاوي والمَحْوِيّ، وعلى ذلك فإذا كان الوجود قديماً فإنه سيوجد لا في محل (في غير مكان) والشيء الذي يوجد لا في محل لا يمكن أن يكون موجوداً، وعلى ذلك فسواء أكان هذا الشيء موجوداً قديماً أم محدثاً فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً.

ثانياً: يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً أو متعدداً، فإذا كان واحداً فمعنى هذا أنه وحدة، والوحدة هي الشيء الذي ليس له مقدار مادي، وما ليس له مقدار مادي هو لا شيء، فإذا كان الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً. وبعد هذا فإذا كان الوجود متعدداً، فمعنى أنه متعدد أنه مكون من وحدات، والوحدة كما قلنا لا شيء. وعلى هذا فسيكون الوجود مكوناً من عدة «لا شيء»، أي من لا شيء أيضاً.

ونرجع إلى الافتراض الثالث وهو أن الشيء وجود ولا وجود معاً، فنقول إنه لما كان هذا الشيء لا يمكن أن يكون لا وجوداً، فإنه بالأحرى لا يكون الاثنين معاً، وبهذا يثبت بطلان الفرض الثالث: ومن هذا كله يثبت بطلان القول بأن شيئاً ما موجود ـ وتبعاً لهذا فلا شيء موجود.

والقضيتان الأخريان أسهل في البرهنة عليهما من القضية الأولى. ويبرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الموجود غير معلوم، وإلا لكان كل معلوم موجوداً، وحينئذ يكون الخطأ مستحيلاً؛ ولما كان الخطأ موجوداً وممكناً، فمعنى هذا أن الموجود غير معلوم، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن الموجود أن يكون معلوماً ما دام الاثنان مختلفين كل الاختلاف؟

والقضية الثالثة وهي أنه حتى لو فرضنا أن شيئاً ما يمكن أن يكن معلوماً فإن هذا العلم لا يمكن أن ينقله الإنسان إلى إنسان آخر - هذه القضية يبرهن عليها جورجياس بقوله: أولاً: كيف يمكن الأصوات أن تعبر عن المرئيات مع أن الأصل أن الكلمات أو الأصوات تنشأ عن المرئيات؟ وثانياً: حتى لو سلمنا جدلاً بصحة هذا القول، وهو أن المرئيات يمكن أن توصلها إلى إدراكنا الأصوات، نقول إن ذلك معناه أن الشيء الواحد يوجد في مكانين مختلفين في آن واحد، وذلك لأن السامع والقائل إن كان يريد هذا الأخير أن يلقي شيئاً إلى الأول، فمعنى هذا أن الشيء الواحد موجود معاً عند السامع وعند القائل، ولما كان من المستحيل أن يوجد نفس الشيء في مكانين مختلفين في آن واحد، فالفرض الأصلي باطل، وتبعاً لهذا فإيصال المعلومات إلى الغير مستحيل. وبهذا تثبت القضية الثالثة.

وعلى الرغم مما في هذه الحجج من مماحكات جدلية لفظية، فإنه يلاحظ أنها قد إبتدأت - وخصوصاً في القضية الأولى - من مذاهب سابقة أظهرُها مذهب الإيليين في الوجود، كما أنها تأثرت بحجج زينون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة التي أوردت بها هذه الحجج. وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الغرض الأصلي الذي أراد السوفسطائيون أن يصلوا إليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل، لا على العلم بوجه عام، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم على أنه شك هدام من أجل البناء، وليس شكاً هداماً من أجل الإفناء. وبهذا يكون شكهم مختلفاً عن شك الشكاك في العصور المتأخرة.

وقد نظرنا - في أول كلامنا عن النزعة السوفسطائية - نظرة عامة إلى هذا المذهب ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من الشبه بين النزعة السوفسطائية وبين عصر النهضة. والواقع أن هاتين النزعتين متواقتتان - على حد تعبير اشبنجلر - في كل من الحضارتين اليونانية والأوروبية، وذلك لأن أوجه الشبه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة، فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت له احتفالاً شديداً. وكذلك فعل السوفسطائيون: إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم - سواء ما كان من هذه القيم متصلاً بالحق وما كان متصلاً بالجمال والخير - إلى الإنسان نفسه بحسبانه المقوم الأكبر والمشرع الأول والأخير. بل إن في عناية رجال عصر النهضة بالآثار الأدبية القديمة لما يشبه تمام الشبه عناية السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبي الذي كان سائداً في بلاد اليونان من قبل، ولهذا نراهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية كالخطابة والنثر؛ بل إن النثر الحقيقي في بلاد اليونان لم ينشأ إلا في عصر السوفسطائيين. كذلك الحال عند رجال عصر النهضة، امتازوا بالنهضة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطابة والنقد والنثر، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهاً شعرياً، فإن أمثال بترْركه (١٣٠٤ - ١٣٧٤) نستطيع أن نجد له مثالاً أو نظيراً في حركة السوفسطائية. ومن هذا نرى أن التشابه كبير بين كلتا النزعتين. وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيام المذاهب الفلسفية الشامخة في بلاد اليونان، فإن الحال كان كذلك أيضاً في عصر النهضة: إذ كان رجالها مقدمة لقيام المذاهب الفلسفية الشامخة في الحضارة الأوروبية.

بيد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين أقرب شبهاً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة. فكلا العصرين، ونعني بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية، والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية - نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة. وهذه الصفات تتلخص في كلمة واحدة هي: التنوير. فإن خصائص نزعة التنوير Aufkärung هي أولاً: الإيمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية، وثانياً: جعل العقل الحكم المطلق في كل شيء، وثالثاً: إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة لحكم العقل، ورابعاً: النزعة الفردية التي تجعل من الفرد من حيث حريته واستقلاله الأساس لكل تقويم، سواء أكان ذلك في الفن أم في الأخلاق أم في العلم أم في الدين، وهذه الخصائص كلها نجدها واضحة في كلا القرنين المتواقتين، مما يدفعنا إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير في الحضارة اليونانية.

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصاً من الناحية الأدبية. أما التواقت الحقيقي من الناحية الحضارية فهو بين عصر السوفسطائيين وعصر التنوير في الحضارة الحديثة أي القرن الثامن عشر الأوروبي.

نصوص ومراجع

انظر مادة «ايونية».

يضاف إليها عن السوفسطائية بخاصة:

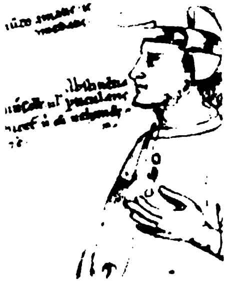
- G. Saitta: L'Illuminismo della Sofistica greca. Milano, Bocca, 1938.
- W. Jaeger: Paideia, I. Berlin, 1933.



٢٦ القديس أوغسطين



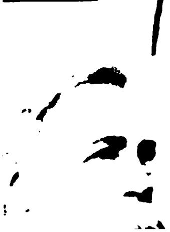
٢٧

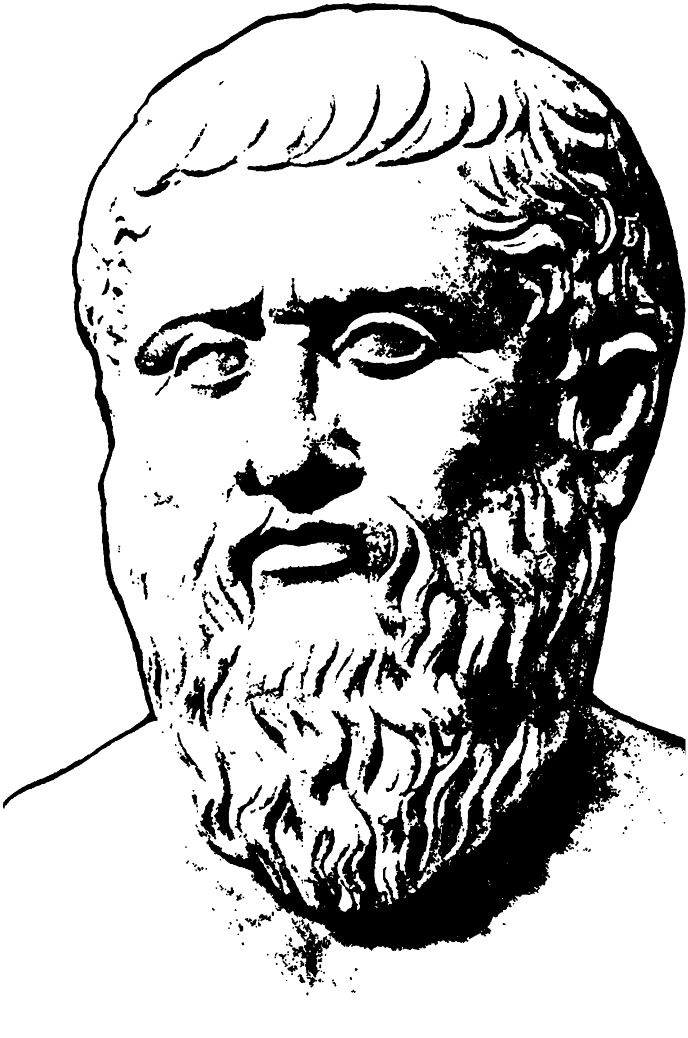


٢٧



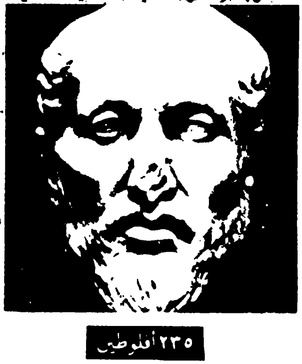
٤٩ أوغست





٢٨٨ اسبينوزا





٢٣٥ أفلوطين



۳۲ برجسون



۲۲۲ بسكال



۳۱ بردیائف



٦٠ دیکارت



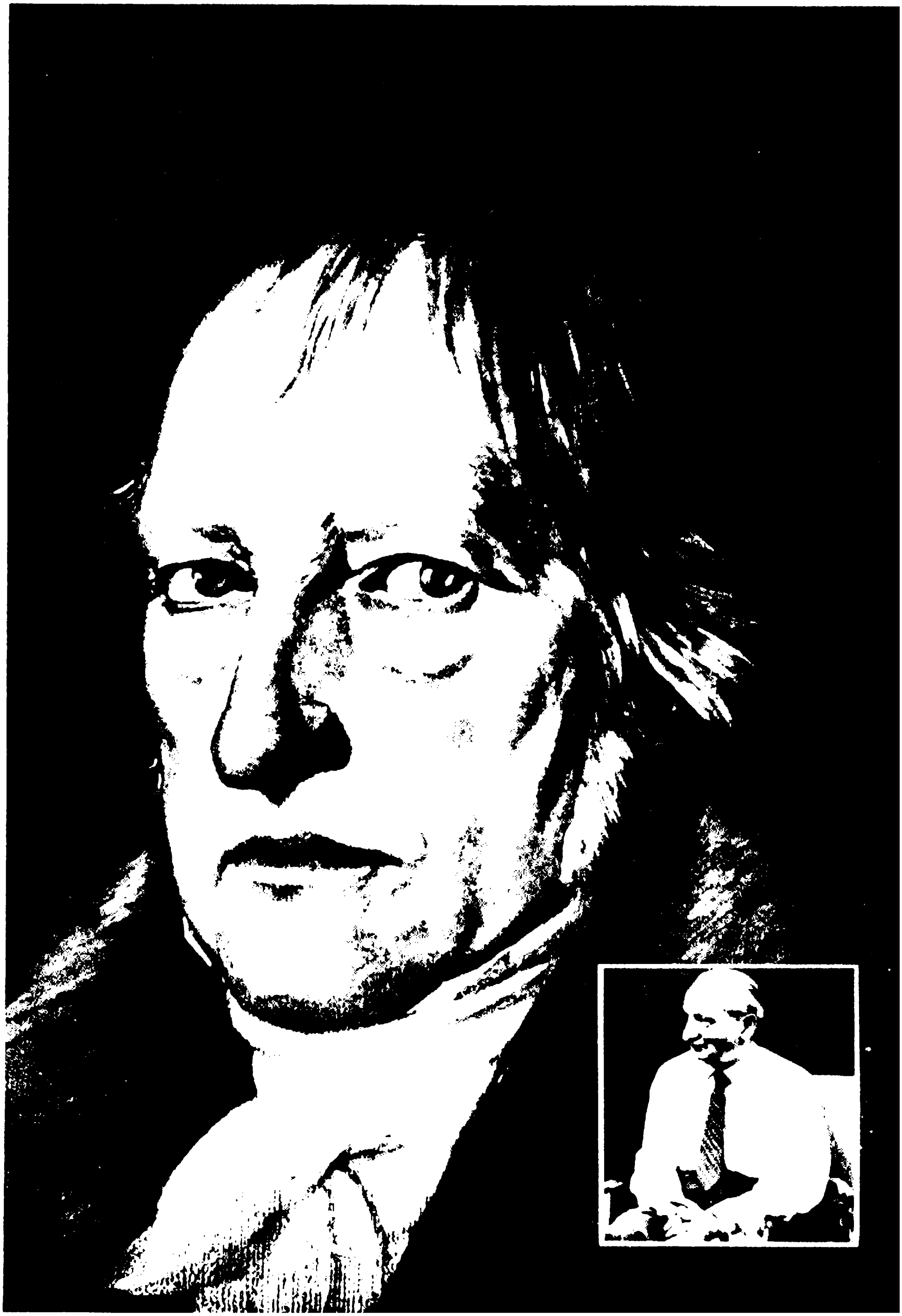
۱۰۳ف



۱۰۷ فوریه

۱۰۸ فروید



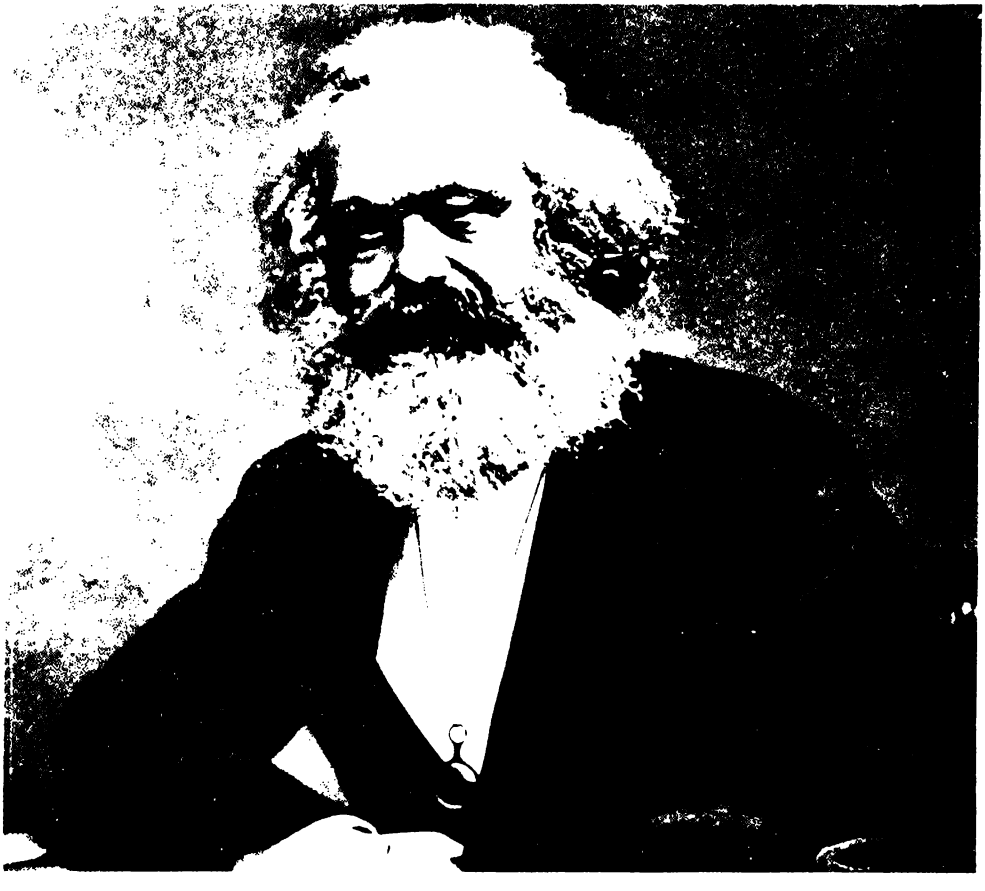


١٥٤ كنت





١٥٤ كيركجور



١٧٤ كارل ماركس